



**CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS
SUPERIORES EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL**

**SER HUMANO Y SER MAÍZ ENTRE
NAHUAS Y TEENEK DE LA
HUASTECA:
LAS ALEGORÍAS DEL “SANTO
MAICITO”.**

T E S I S

QUE PARA OPTAR AL GRADO DE

DOCTOR EN ANTROPOLOGÍA

P R E S E N T A

JOSÉ JOEL LARA GONZÁLEZ

DIRECTOR DE TESIS: DR. JESÚS RUVALCABA MERCADO

CDMX, septiembre de 2019



Códice Borgia, pag. 43 Rito 5: El crecimiento de las mazorcas.
Sección: Los nueve ritos para la luz, la Vida y el Maíz.

Índice

Agradecimientos

Prefacio	I
Introducción	1
I. Consideraciones teórico-metodológicas	15
Elementos de identificación cultural	34
Apuntes sobre la unidad cultural	49
II. La Huasteca y lo huasteco: conformación histórica-territorial	70
La historia interminable: la Huasteca y sus revueltas agrarias	88
El maíz: fundamento de la Huasteca étnica	105
III. Humanidad y alteridad en la antropología del maíz	118
Organización familiar y cultivo del maíz	121
Producción y rendimiento de la milpa huasteca	124
El ciclo lunar	129
Om'ats talab. Siembra sagrada de lluvia o de temporal	135
<i>Xiuhpamili</i> y <i>tonalmil</i> : las milpas nahuas	145
Con el cuerpo de Dios	150
IV. Las alegorías del santo maicito	169
La alteridad del maíz	171
Memoria, tradición oral y vida común	180
Ser humano y maíz entre nahuas y teenek de la Huasteca	191
Consideraciones finales	208
Bibliografía	216

Agradecimientos

Mi agradecimiento absoluto a todas las personas que me han ayudado y animado a lo largo de mi investigación, en especial a aquellas con quienes estoy y estaré en deuda permanente: Juan Gregorio, Antonio, Jovita, Chico, Anselmo, Atalo, Benito, Antonia, José, Fernando, Euloquio, Juan, Lita, Eugenio, Benigno, Chabela, Rosa, Olegario, Ramiro, Bernardita, Ramón, Felícitas. Maestros nahuas y teenek de las comunidades donde desarrollé trabajo de campo y que decidieron compartir conmigo no sólo parte de sus saberes, sino su tiempo, su afecto, su hospitalidad y su gentileza.

Mi profundo agradecimiento al doctor Jesús Ruvalcaba Mercado, quien con sus lecturas, comentarios, apoyo y motivación me permitió problematizar las vías y posibilidades de la investigación de manera constante y me inspiró a desarrollar una antropología más equilibrada y comprometida.

Agradezco a la Doctora Ana Bella Pérez Castro por aceptar participar en esta aventura con su atenta lectura y sus precisos comentarios que tanto permitieron enriquecer esta investigación.

Mi agradecimiento a la Doctora Frida Villavicencio Zarza, quien además de sus pertinentes comentarios, me ha acompañado en una buena parte de mi proceso formativo dentro del CIESAS.

Al doctor James Taggart mi agradecimiento especial por sus lecturas, sus rigurosas anotaciones, su atención y preocupación para que esta investigación tuviera mejores resultados.

Todas mis gracias al Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, unidad Ciudad de México y a mis profesores por acompañarme en el camino. Asimismo, al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, sin su apoyo esta investigación no habría sido posible.

Una vez más, mis infinitas gracias a mi madre que siempre está para mí. A mi familia por estar junto a mí y a mi adorada Nina quien se marchó durante una estancia de trabajo de campo y a quien extraño siempre.

Prefacio

Esta es una investigación que gira en torno al papel que el maíz ha tenido y tiene en la concreción cultural en el devenir de los grupos étnicos de la Huasteca. Con base en datos arqueológicos, históricos y etnográficos se explora y explica el problema de cómo se dio el proceso de identificación entre el maíz y la persona, hasta convertirse en una relación sinonímica, en una unidad entre ambas, en la que las personas imbrican su existencia con la del maíz y en la que el maíz también existe gracias a ellas. Se establece así una relación corresponsiva de permanencia y resistencia, característica fundamental de los grupos étnicos en sus procesos históricos.

Para estudiar este proceso en su larga duración hubo que establecerse un diseño de investigación intertextual en el que se vincularan la historia, la etnografía y la antropología, componentes fundamentales del método etnohistórico. Con esta estrategia se pudo en principio delinear y luego explicar cómo es que entre nahuas y teenek la identificación humana con la planta ha sido uno de los elementos centrales en la constitución de la etnicidad a lo largo de su historia hasta la actualidad. Este enfoque múltiple también permitió identificar los elementos culturales fundamentales de la tradición mesoamericana que han permanecido, cómo han cambiado o desaparecido, con relación al cultivo del maíz no sólo como sustento alimentario sino cultural.

La investigación está basada en la lectura analítica de las fuentes escritas entre los siglos XVI y XIX pero cabe hacer notar que la supervivencia de prácticas de antaño a nuestros días no es el argumento del trabajo, porque esta lectura crítica se complementa con una etnografía profunda desarrollada entre nahuas de la Huasteca hidalguense-veracruzana y teenek de la Huasteca potosina. Además, se presenta un análisis sobre la constante problemática de la situación agraria que ha caracterizado la tenencia de la tierra de los grupos étnicos de la Huasteca (y de todo el país). En pocas palabras, son descripciones, análisis e interpretaciones de las labores del campo, de la vida ritual, de la vida común, de la tradición oral, de la memoria y de aquellos textos que configuran la vida étnica en comunidad, la vida del día a día y de la resistencia étnica.

En todos los casos, el trabajo etnográfico se desarrolló en comunidades con una población menor a los 1000 habitantes. En cada comunidad pude establecer un campamento dentro del solar de la unidad doméstica y así poder inmiscuirme, en la medida posible, en las actividades cotidianas con los miembros de la unidad familiar, privilegiando el estudio de comunidad para detallar las diferencias que hay entre cada grupo en cuanto a las relaciones que establecen con el maíz. El trabajo de campo duró un año, de septiembre de 2016 a agosto de 2017, mismo en el que distribuí estancias mínimas de un mes en cada una de las comunidades. Sin embargo, también presento datos de estancias previas en las que tuve oportunidad de registrar algunos datos en torno al tema central de esta investigación.

Las técnicas utilizadas fueron las básicas de la etnografía: observación detallada, participación en actividades cotidianas, registro en cuaderno de campo, desarrollo de entrevistas y registro de charlas cotidianas de la vida común. Se observaron y registraron diferentes ceremonias en torno al maíz y se participó en algunos campos de la vida religiosa. Por cuestiones de seguridad e integridad he optado por no presentar los nombres de los interlocutores y sólo señalar el lugar de donde proviene el testimonio. Con el trabajo de campo, el análisis histórico, la etnografía profunda, los espacios de diálogo en la Línea de antropología semiótica y las constantes reflexiones con el Dr. Ruvalcaba Mercado, esta investigación trazó un surco en el que propone a la etnicidad como proceso ontológico nativo.

El maíz es la antigua deidad que se actualiza día con día, el portador de saberes que se encubre tras los disfraces de la vida material y simbólica; es la planta que se humaniza para transmitir los saberes que dan sustento y, a la vez, a partir del conocimiento de sus propiedades, el ser humano explica su existencia en lenguajes que subliman la experiencia, entretejiendo las tramas y persistencias históricas de “los hombres verdaderos” en la tradición mesoamericana.

Cierro el prefacio con una explicación sobre el título del trabajo. Ser humano y ser maíz se puede entender en varios sentidos no excluyentes entre sí. Uno es que el ser humano y el maíz conforman una unidad. Es decir, la humanidad y la planta del maíz son lo mismo, que para el caso de los mesoamericanos se puede decir que es literal. Ahora que si contemplamos que el maíz es el cereal más cultivado del planeta

en la actualidad podemos aceptar que una porción significativa de la humanidad en su conjunto depende de que rinda buenas o malas cosechas.

Otro sentido se puede interpretar como que la trayectoria histórica de la planta y del agricultor de Mesoamérica se imbricaron de tal manera que el origen de ambos, su desarrollo y futuro están ligados de forma tan estrecha que los hace dependientes entre sí: el destino de uno y otro es inseparable. Otros más se profundizarán a lo largo del trabajo, para que todos unidos nos permitan tener una visión amplia de las alegorías con las que nahuas y teenek se refieren al maíz: por qué es guardián, benefactor, por qué se le debe respeto, ofrendas, rituales, por qué su espíritu nace, crece, envejece y muere como le pasa a los hombres o, tal vez sería mejor decir, como le sucede a la pareja humana. Estas son las interrogantes, preguntas y propuestas que guían la investigación.

Introducción

Indudablemente, el maíz fue la planta más importante de todo el territorio mesoamericano. Su descubrimiento, la manipulación del teocintle y su perfeccionamiento técnico en su cultivo permitió asentar las bases civilizatorias de los grupos humanos desde al menos hace 9000 años, según datos arqueológicos (MacNeish, 1964; Benz, 2006).

Las relaciones que se suscitaron entre el maíz y el ser humano generaron reflexiones y preocupaciones que fueron descritas en las diferentes crónicas que frailes, militares, botánicos y viajeros españoles hicieron durante los primeros años de contacto con los grupos nativos americanos. Al describirlas, los cronistas no sólo plantearon sino que trataron de comprender y hacer comprender al lector cuál fue la importancia que la planta tuvo en la conformación cultural mesoamericana y para los grupos humanos que la poblaron con su diversidad étnica y lingüística.

Algunas crónicas describen las labores del campo, las unidades y características de producción, otras narran los orígenes míticos que subrayan el inicio de la humanidad a partir de la domesticación de la planta, ofreciendo interpretaciones del maíz como un complejo tema de la religión nativa que determinó su vida diaria y ceremonial.

El maíz se convirtió en uno de los temas centrales de los cronistas desde el XVI hasta el siglo XVIII dado que este cereal representa la subsistencia de los grupos étnicos y alrededor de él se entretajeron las más variadas historias de los grupos sobrevivientes. Como nos dejan ver casi todos los cronistas, la importancia de este alimento fue (y aún es) fundamental en la conformación social, política y económica de los “recién descubiertos” grupos humanos, incluida por supuesto, la religión.

Por ejemplo, en el siglo XVI fray Bernardino de Sahagún y fray Diego Durán dedicaron amplios apartados al tema del maíz en los diferentes campos de la vida de los pueblos nahuas del Altiplano Central. En el siglo XVII fray Juan de Torquemada, basado en la obra de Sahagún, ofreció una excelente descripción de los procesos de cultivo y rendimientos. Hernando Ruiz de Alarcón y Jacinto de la Serna hicieron referencias a los usos de la planta en contextos de religión y procesos de adivinación, curación y hechicería también para el Altiplano Central, mientras que para el siglo XVIII, la obra de Francisco Javier Clavijero, entre nahuas

o la del bachiller Carlos de Tapia Zenteno, entre los teenek, ofrecieron información valiosa sobre aspectos diversos de esta planta que nos ayudan a entender la conformación étnica de Mesoamérica y de la Huasteca.

Para el siglo XIX, el maíz fue importante para el campo de la naciente arqueología mexicana, ya que fue un elemento singular en el establecimiento espaciotemporal y cultural de los grupos en el territorio mexicano. Se definieron etapas según los adelantos técnicos y se comenzó a estudiar la influencia que esta planta ejerció en la constitución de la historia social y la vida religiosa de Mesoamérica, ya que gran número de muestras arqueológicas entre murales, almenas, frescos, estelas y esculturas desde el preclásico olmeca hasta el posclásico mexicana, huasteco, maya y mixteco son representaciones estilizadas del maíz como asociaciones de la gramínea en los campos mítico-religioso, político, económico y, por supuesto, en la vida cotidiana.

Estos primeros acercamientos arqueológicos con implicaciones simbólicas, condujeron a otro campo de estudio que se consolidó entre la segunda mitad del siglo XIX y la primera década del XX: el análisis de las fuentes escritas y, en algunos de los casos y como contraste, de los datos arqueológicos. Esta nueva metodología privilegió la interpretación de códices prehispánicos y coloniales, que junto a la minuciosa lectura de los manuscritos publicados y de archivo aportaron un buen número de elementos de identificación cultural asociados al maíz.

Hay que mencionar que los datos arqueológicos, pictográficos y los escritos en caracteres latinos exaltan ciertos atributos que hacen destacar al maíz por sobre todas las plantas. Sin embargo, ante la evidente relación entre el maíz y el ser humano, se descuidó un análisis más fino y detallado que explicara con ejemplos específicos y pertinentes la íntima relación entre el ser humano y el maíz en sus mutuas condiciones de existencia.

Estos análisis fueron desarrollados por Eduard Seler, Francisco del Paso y Troncoso, Luis Reyes, Wigberto Jiménez, Pedro Bosch Gimpera, Robert Weitlaner y Paul Kirchhoff quienes sentaron las bases de los próximos estudios que habrían de inaugurar la especialidad etnohistórica en México hacia mediados del siglo XX.

Una de las apuestas de esta especialidad interdisciplinaria fue conjugar y contraponer el texto escrito con el texto cultural. Por ello, la etnografía y la interpretación del fenómeno bajo una escuela teórica antropológica resultaron medulares en el desarrollo de la disciplina. Un número considerable de estudiosos se adscribieron a este modelo de investigación y desarrollaron estudios originales que no sólo impactaron en México sino en el mundo entero, promoviendo la antropología mexicanista en la que los ciclos agrícolas, y en ocasiones el maíz, cobraron singular importancia. En este sentido se pueden reconocer al menos dos grupos de investigadores importantes. Por un lado, los que desarrollaron estudios de orden mesoamericano; por otro, los que se inclinaron por análisis de orden étnico y con ello, más antropológicos.

El primer grupo como escuela de pensamiento planteó a la agricultura del maíz como el criterio fundamental de sus propuestas teórico-metodológicas y en la definición de Mesoamérica como área cultural. El concepto surgió como una propuesta de influencia evolucionista en la que Paul Kirchhoff limitó geográfica, étnica y lingüísticamente los rasgos culturales y cómo se compartieron entre los diferentes grupos que poblaron el Viejo Mundo. Él definió a las culturas en altas e inferiores según su desarrollo y repertorio tecnológico agrícola.

Mesoamérica se convirtió en un área cultural a partir de las relaciones socioeconómicas durante el siglo XVI,

una región cuyos habitantes, tanto los inmigrantes muy antiguos como los relativamente recientes, se vieron unidos por una historia común que los enfrentó como un conjunto a otras tribus del Continente, quedando sus movimientos migratorios confinados por regla general dentro de sus límites geográficos una vez entrados en la órbita de Mesoamérica (Kirchhoff, 1960: 5).

Mesoamérica, como categoría de análisis delineó las futuras investigaciones sociales. Se volvió común su uso en la historia, en la antropología y en la etnohistoria, fijando límites geográficos según prácticas semejantes y proponiendo una historia compartida entre los grupos, usos tecnológicos afines y elementos culturales compartidos que propone Kirchhoff exclusivamente mesoamericanos:

Bastón plantador de cierta forma (coa); construcción de huertas ganando terreno a los lagos (chinampas); cultivo de chí y su uso para bebida y para aceite de dar lustre a pinturas; cultivo de maguey para aguamiel, arrope, pulque y papel; cultivo de cacao; molienda del maíz cocido con ceniza o cal (Kirchhoff, 1960: 8).

Estas referencias culturales esencialmente de tradición nahua no son casuales. Kirchhoff analizó las fuentes primarias de información elaboradas en náhuatl. Por lo tanto, fue de gran consideración la difusión de lo nahua en la conquista de otras comunidades nativas previas al contacto con los españoles y durante los primeros años novohispanos. A partir de estas caracterizaciones de lo mesoamericano, surgieron investigadores que se adscribieron a los límites conceptuales originales de la propuesta. Entre estas investigaciones hay que destacar las que atendieron la temática de los procesos religiosos de los grupos étnicos prehispánicos con la simetría de la religiosidad de los grupos étnicos del presente y que forjaron también la base teórica metodológica de investigaciones posteriores.

El segundo grupo de investigadores tuvo la influencia de Robert Redfield, quien se centró en la comunidad para estudiarla a detalle y poder proponer modelos teóricos para comprender la dinámica social interna en campos como la familia, los valores, el comercio, la producción agrícola, los rituales y las fiestas. Destaca en su propuesta que la visión del estudio de comunidad trascendió hacia los estudios regionales, precisamente para mostrar a partir de la escisión, los cambios en las dinámicas sociales con relación a la comunidad en la región donde se encontrara enclavada. A partir de este interés, desarrolló investigaciones notables entre nahuas de Tepoztlán y entre mayas yucatecos para sustentar su famosa teoría del *continuum folk-urbano*. Hay que subrayar que a partir de esta propuesta, sus discípulos y seguidores desarrollaron varias investigaciones entre las que destacan las de Alfonso Villa Rojas, Sol Tax, Calixta Guiteras, Fernando Cámara Barbechano y Ricardo Pozas, por mencionar algunos.

Este grupo de investigadores buscaba definir el cambio cultural y la transición *folk-urbana* con relación al abandono del cultivo del maíz; su desfavor y desamparo derivaban en la declinación del gobierno tradicional por uno municipal, la desaparición del culto familiar y el olvido de formas religiosas tradicionales comunales por una especie de individualización promovida desde las iglesias protestantes.

A partir de esta influencia, el Instituto Nacional Indigenista apoyó investigaciones entre 1954 y 1995 que publicó en una larga colección que tuvo como premisa

rebasar el modelo de estudios de comunidad y complejizar los temas desde una sólida perspectiva teórica. Tales publicaciones son importantes etnografías monográficas que detallaron la descripción y análisis de campos como la educación, el parentesco y la organización familiar y social, la vida económica, la religión, los procesos de salud-enfermedad y los sistemas agrícolas; campos que la mayoría de veces estuvieron asociados a la cosmovisión.

Ambos grupos de investigadores fueron piezas fundamentales y con ellos surgieron modelos paradigmáticos, categorías conceptuales, propuestas metodológicas de análisis, modelos etnográficos para el análisis de la religión y el ritual en la larga data entre los grupos prehispánicos y los actuales y promovieron investigaciones que destacaron por la originalidad de temas y profundidad etnográfica entre los grupos étnicos de México.

Con el paso de los años se articularon las propuestas de los estudios de comunidad con las nociones básicas de Mesoamérica, los aportes teóricos del estructuralismo y la *nouvelle histoire*, surgiendo así un modelo básico de la etnohistoria de gran importancia en el mundo académico, vigente hasta nuestros días.

La importancia del estudio sobre el maíz y la agricultura propició la continuidad de los trabajos desde la historia y la antropología. El análisis de las fuentes históricas fue determinante entre los años 1960 y 1990 con estudiosos como el padre Ángel María Garibay (1953), Miguel León Portilla (1988) y Alfredo López Austin (1994) quienes inauguraron la corriente mesoamericanista en el estudio de las fuentes y en la que el maíz tuvo un papel central en las reflexiones sobre todo en los comienzos de esta perspectiva.

Johanna Broda (1971), Yolotl González Torres (1979) y Enrique Florescano (1993) hicieron de los rituales agrícolas el *leitmotiv* de la nueva etapa de estudios que conjugaron la antropología y la historia. Junto con ellos, se analizó el papel de las implicaciones calendáricas y astronómicas bajo la luz de la herencia cultural que los pueblos prehispánicos dejaron a los grupos étnicos contemporáneos. Los ritos agrícolas se convirtieron en uno de los temas centrales de las investigaciones y se buscaron los indicios de la domesticación de las plantas y del maíz desde su representación en códices, en lítica, en cerámica y en las fuentes escritas antes o

durante la colonia para poder articular un *continuum* de larga duración en los estudios que incluyen a la etnografía como fuente documental.

Con un claro cambio en el sujeto de estudio, Ángel Palerm (1972, 1973), Pedro Armillas (1991), Eric Wolf (1967, 1972) y Arturo Warman (1988) dedicaron gran parte de sus investigaciones a los sistemas agrícolas desde una postura marxista y buscaron caracterizar el modo de producción que prevaleció en Mesoamérica. Surgieron importantes contribuciones que hicieron de la agricultura el pretexto para modelar los conceptos de campesino y con ello, fijar y demandar una política que apoyara al campo mexicano y valorara el trabajo del cultivo que definía a una buena parte del territorio étnico nacional.

Indígena-campesino-rural fueron las categorías con las que investigadores como Fei Xiaotong (1939), Robert Redfield (1956), George M. Foster (1962, 1964), Clifford Geertz (1961), Karl Wittfogel (1966), Jack M. Potter (1967), Eric Wolf (1971), Arturo Warman (1972), Teodor Shanin (1979) caracterizaron a los sujetos de estudio para abordar el tema de la agricultura y las relaciones económicas.

El cambio de perspectiva culturalista por la economicista llevó a replantear la discusión antropológica de lo propio y lo ajeno como factores de la experiencia en la constitución de las identidades étnicas, además de fijar una postura general sobre la importancia del campesinado en la lucha de clases y en beneficio de las condiciones de vida económica de las comunidades.

En esta línea de investigación y tratando de empatar factores culturales, ideológicos y políticos, Guillermo Bonfil Batalla (1982) subrayó el papel del maíz como uno de los elementos de identificación cultural propio de los grupos étnicos de México, identificándolo como el fundamento de la cultura popular mexicana. Esta línea se articuló desde la investigación rigurosa que comprometió el análisis histórico y el trabajo de campo, pero con una perspectiva de hacer la historia de los marginados, *desde abajo*, para propiciar las mejoras en el campo mexicano a fin de satisfacer las demandas de los grupos étnicos y sacarlos de la pobreza extrema.

Cabe destacar que estas líneas fueron particularmente desarrolladas en el Centro de Investigaciones Superiores del INAH (CIS-INAH) y después en su separación del INAH y su transformación en Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en

Antropología Social (CIESAS), además de los diferentes institutos de investigación de la Universidad Nacional Autónoma de México, particularmente el Instituto de Investigaciones Antropológicas. El México profundo se convirtió potencialmente a partir de dichas investigaciones, en una de las cunas de la civilización humana gracias a la domesticación del maíz y su impacto en la conformación de los grupos étnicos.

Entre las investigaciones que sostienen el origen mesoamericano de la domesticación de este cereal y otras plantas destacan las coordinadas por el arqueólogo Richard MacNeish durante la década de los años sesenta del siglo pasado en el valle de Tehuacán, en tierras altas de Oaxaca y en la sierra de Tamaulipas, lugares donde se hallaron los restos materiales más antiguos referentes a la domesticación de las plantas y fechados de aproximadamente hace 7000 años antes de nuestra era (MacNeish, 1964; Benz, 2006; Blake, 2015).

A partir de estos datos arqueológicos se observó que los principales frutos domesticados que modificaron la dieta y el sistema de pensamiento de los habitantes mesoamericanos, fueron el guaje, la calabaza, el chile, el aguacate, el frijol, el maguey y el maíz (MacNeish, 1964), siendo este último el que mayor repercusión cultural tuvo dado que hizo germinar una dualidad dinámica de mutua dependencia: el ser humano y el maíz como los principales generadores de vida.

El maíz apareció representado en múltiples soportes materiales, textos que narran los orígenes de la civilización totalmente asociados al origen de la planta en cada contexto étnico que se busque. Se perfila el maíz en las diferentes latitudes geográficas como la semilla y el héroe cultural que posibilita la existencia del grupo. Es el medio por el que la vida se transmite, es el transmisor de la palabra y el paradigma de la vida social. El maíz se antropologiza y el ser humano, productor simbólico se hace descendiente inmediato para justificar su existencia civilizada, sedentaria, social y etnocéntrica.

Se generó un conocimiento en torno a su cultivo que fue prácticamente común en las diferentes regiones templadas, cálidas, húmedas o áridas, pero no sólo modeló la cultura de producción sino también la cultura simbólica, complejizando las relaciones entre la planta y los seres humanos, religándose ellos a ella y ella a ellos.

Así nació un complejo sistema mesoamericano de pensamiento dirigido por la divinización del maíz.

Se encuentra al maíz como origen de la cultura en las doce familias lingüísticas mexicanas distribuidas por el territorio nacional y en diferentes momentos de la historia; en algunas de ellas con mayor presencia, en otras con menor e incluso en otras ya tendiendo al olvido, pero en todas hay referencias etnográficas sobre la importancia de su presencia en la concreción de la posibilidad de ser “hombres verdaderos”.

Al humanizarse, el maíz creó cultura, fomentó los intercambios económicos y de saberes al respecto del cultivo con las experiencias particulares y se convirtió en el elemento principal de subsistencia alimentaria y cultural. Esta cultura del maíz marcó fronteras territoriales y culturales, legitimó las historias fundamentales de superioridad cultural y también mostró que la diversidad es un elemento inherente a la planta y a la humanidad. Sus variedades genéticas mostraron la riqueza de la diversidad, misma que estuvo reflejada en la diversidad cultural con los grupos étnicos que conviven y tuvieron que convivir. Tal como se menciona en la comunidad teenek de Tamaletom “así como el maicito hay de varios colores, tamaños, de varias razas que se mezclan para ayudarnos a vivir, así nosotros también somos diferentes, no somos iguales allá enfrente son nahuas y acá no, pero nos ayudamos a vivir”.

El proceso de humanización del maíz es el eje que guía esta investigación: ¿cómo es que un grupo humano se identifica con una planta para poder expresar y comprender su propia humanización? Para responder cómo se da esta identificación paralela entre el ser humano y el maíz tenemos que asumirla como una de las más avanzadas y refinadas síntesis culturales que permiten trascender los límites de la naturaleza. Como es lógico, este proceso de larga duración ha pasado por aspectos puramente técnicos, otros de construcción simbólica compleja, para configurar la identificación de los rasgos más importantes de la etnicidad entre nahuas y teenek de la Huasteca.

Los campesinos de la Huasteca desarrollaron un calendario específico, basado en la observación detallada del medio ambiente, de forma tal que lo que parecía

resultar de un ciclo natural se convirtió en la recurrente actividad humana de perfeccionamiento técnico y minuciosos cuidados: los cuidados prodigados al maíz y demás cultivos asociados desde su siembra hasta su cosecha se convirtieron en la razón de ser de la vida humana en comunidad. Es por ello que el problema es pertinente y se presta para convertirlo en un tema antropológico.

Las relaciones no sólo se establecieron con el maíz sino con otras plantas y frutos del policultivo que en conjunto se conocen como la milpa. De sus bonanzas y pérdidas se adquirió la experiencia para sistematizar: las condiciones idóneas para el cultivo, la elección de sembrarlos de acuerdo al ciclo solar o lunar, la selección del terreno apropiado, la preparación de dicho terreno, la selección de las mejores semilla para sembrar, el tiempo propicio para alternarlos, los cuidados posteriores que cada planta requiere, el descubrimiento de las fases de crecimiento de las plantas y con ello conocerlas en sus etapas como alimento y la batalla contra las plagas durante el tiempo de su cultivo. También aprendieron la correcta forma de cosecharlos, almacenarlos para mejorar las condiciones de durabilidad y, en el caso del maíz, la revolución tecnológica que fue descubrir la nixtamalización y la multiplicidad de transformar lo crudo en lo cocido, es decir, en alimento y, con ello, el descubrimiento de las posibilidades de guisarlo hasta establecerse como alimento básico por excelencia.

En el ámbito de las revoluciones sociales a las que condujo, pueden mencionarse la división social del trabajo: el hombre cultiva el maíz en la milpa, mientras que la mujer lo cuece y transforma el grano en comida en la cocina. Al convertirse en el principal sustento, exigió también que las labores se trasmitiesen durante la crianza de los varones, para que poco a poco se responsabilizaran del trabajo: acarrear leña para el fuego del fogón y acompañar al padre a la parcela para realizar el desmonte, la limpia, quema, siembra, escarda, cosecha, transporte, las eternas batallas contra los agentes dañinos entre otras labores que se harán más específicas de acuerdo a la edad de cada persona. Mientras tanto a las hijas se les enseñaba como molerlo, preparar la masa, hacerla “bolitas” para las tortillas. Y de acuerdo a su crecimiento, hacer la tortilla, echarla a la lumbre y voltearla hasta su cocimiento.

A esta larga lista hay que agregar toda la cultura simbólica que también emergió con el desarrollo del cultivo: ceremonias propiciatorias, peticiones, discursos orales y corpóreos: los lenguajes del maíz que evidenciaron una característica central de la actividad humana en torno al maíz. La interrelación de la planta con otros elementos del medio ambiente necesarios para su supervivencia, el agua, el sol, la sombra, el calor, la tierra que resultó en un proceso de simbolización harto complejo: la facultad de agencia, voluntad, sentimientos y afecciones de tales elementos del medio ambiente.

El maíz delinea la vida diaria de los grupos étnicos pero también establece los principios en las relaciones intersubjetivas entre él y los seres humanos. Pide, demanda, exige y es este el punto crítico de la relación porque es aquí donde se establecen las normas éticas y los valores de la relación de las personas con el medio ambiente que ha de definir y conformar el universo habitado por los grupos étnicos.

Este medio ambiente animado no fue exclusivo para las plantas sino que los animales también estuvieron provistos de esa esencia. Así, personas, plantas y animales cohabitaron un mismo territorio simbólico de interdependencia para llegar a conformar el complejo semiótico mesoamericano.

La peculiar animación cultural de la naturaleza acorde a la religión panteísta mesoamericana (Sandstrom, 2008) desarrolló una congruencia entre los seres humanos y esa naturaleza con la que comparten formas físicas, corpóreas, con desarrollos ontogenéticos paralelos. Al compartir ciertos atributos y valores, el cultivo del maíz se asemejó al universo más inmediato de los seres humanos, es decir, el mismo ser humano.

Las concepciones que se forman acerca del cuerpo humano (como el cuerpo mismo) son meollos receptores, ordenadores y proyectores de las esferas físicas y sociales que las envuelven. El estudio de estas concepciones debe partir del conocimiento de las sociedades que las crean y, recíprocamente, puede dar debida cuenta del mundo natural y social en el que los creadores han vivido (López Austin, 1980: 7).¹

Surge entonces un primer momento de paralelismo, de atribuciones y extensiones de las atribuciones (Spinoza, 1980) que identifican a dos entes diferentes asociados

¹ Idea central que dirigió el trabajo emblemático de Jacques Galinier, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, CEMCA-INI-UNAM, México, 1990.

a una misma realidad: la vida de los mesoamericanos con la vida del maíz, trama central de esta investigación. Para nahuas y teenek, lo mismo que para los demás pueblos prehispánicos, esta relación de paralelismo influye y determina las relaciones sociales, las relaciones de parentesco social y ritual, las etapas de desarrollo de una persona, distingue la normalidad de la anormalidad y establece sobre todo el sentido de vida de los seres humanos en la tierra.

Charles Gibson anotaba en este sentido que

Para la población indígena, los suelos y el clima eran objeto de preocupación principalmente por su efecto sobre el maíz, principal planta de cereales de la civilización indígena colonial y aquella de la que dependía. [...] El ciclo de crecimiento de la planta de maíz había sido un elemento decisivo en el ceremonial indígena de antes de la conquista y siguió rigiendo la vida diaria en lo sucesivo [...] El maíz rendía cosechas aun cuando el suelo fuera casi pura arena o en suelos muy rocosos. [...] Resistía las altas temperaturas y la sequía. [...] Era una planta dura y elástica, capaz de soportar el mal trato pero que respondía al cuidado del devoto. Sus años malos eran depresión para la sociedad indígena, y sus años buenos eran de prosperidad (Gibson, 2012: 313-314).

Al constituirse en el fundamento de Mesoamérica, el maíz confirió la unidad histórica de los grupos étnicos que poblaron esa súper área (López Austin, 1994), misma que persiste gracias a la homologación entre el humano y el cereal. Como señala Thompson (1992: 321-322):

El maíz propiamente dicho constituía mucho más que la simple base económica de la civilización maya; era, en realidad, el punto central de la adoración religiosa y puede decirse que todo maya que trabajaba la tierra erigía en su propio corazón un santuario para venerarlo. Sin este grano, los mayas no hubieran tenido el tiempo suficiente ni hubieran gozado de esa prosperidad que les permitió erigir sus pirámides y templos. [...] Es el maíz, pues, el presente supremo que los dioses hicieron al hombre y, por lo mismo, ha de tratarse con gran respeto y no poca humildad.

La historia de esta diáda, ser humano-maíz, es una historia que se actualiza día a día, pero que se ase a la tradición del bastón sembrador, que privilegia la observación y cuidado del terreno propio, fomenta el trabajo común y solidario, procura el desarrollo del cultivo dentro del ámbito familiar y, a la par, desarrolla un complejo sistema religioso basado en innumerables expresiones y figuras del lenguaje que han permitido matrices culturales de cada región cultural.

Reflexionó Guillermo Bonfil Batalla: “el maíz es una planta humana, cultural en el sentido más profundo del término porque no existe sin la intervención inteligente y oportuna de la mano, no es capaz de reproducirse por sí misma. Más que domesticada, la planta de maíz fue creada por el trabajo humano” (Bonfil Batalla,

1982: 5) y así estructura la sociedad y se convierte en un miembro más de la familia con cualidades humanas, sentimientos, afecciones, estados de ánimo e incluso con rasgos anatómicos y fisiológicos humanos (Lupo, 2013).²

Los ejemplos etnográficos hacen referencia a relaciones verdaderamente íntimas, expresadas como “el maíz es nuestra vida”, “nosotros somos pueblos de maíz”, “somos hombres y mujeres de maíz”, “el maíz es nuestra sangre” o “el maíz es nuestro santo sustento” entre otras tantas figuras discursivas y alegorías que por la fuerza de las palabras se han dejado explicar por sí mismas.

A partir de estos antecedentes que presentan al maíz como un elemento central en el pensamiento social mexicano y con el objeto de abonar a la discusión, esta investigación plantea al maíz como portador de los atributos humanos, pleno de sentimientos, deseos, afecciones y corporalidad, con la que nahuas y teenek imbrican y explican su existencia. Las expresiones de este paralelismo se reflejan en lenguajes corpo-orales históricos que devienen de una tradición mesoamericana en la que el maíz es el símbolo dominante que se despliega en diversas alegorías que dan sentido a la vida humana.

Para desarrollar esta hipótesis se establecieron cuatro objetivos específicos que delinearon la obtención, registro, análisis e interpretación de los materiales del trabajo en terreno:

- Reconocer los saberes sobre los principios de categorización de lo propio y lo ajeno en torno al cultivo del maíz.

² México cuenta con una tradición de larga duración sobre los estudios del maíz que han dejado considerables aportes teórico-metodológicos a la antropología mexicana, Destacan en el ámbito de la religión, Calixta Guiteras Holmes (1965), Konrad Preuss (1968), Alain Ichon (1973), Gary Gossen (1979), Evon Vogt (1979), Anne Chapman (1985), Doris Heyden (1985), Benjamin Colby y Lore Colby (1986), Victoria Reifler Bricker (1989), Alan Sandstrom (1991), Lorenzo Ochoa y Gerardo Gutiérrez (1999), Amparo Sevilla, *et. al.* (2000), Johanna Broda, Catherine Good Esherman, Arturo Gómez Martínez, Marcela Hernández Ferrer (2000), Ángela Ochoa (2000), Gonzalo Camacho (2003), Guy Stresser Péan (2005), Yolotl González Torres (2005), Janis Alcorn y Bárbara Edmonson (2006), Johannes Neurath (2008), Alessandro Lupo (2013), Alejandra Gámez Espinoza, Rosalba Ramírez Rodríguez (2017). En el campo de la identidad étnica Alfonso Villa Rojas (1945), Guillermo Bonfil Batalla *et. al.* (1982), Perla Petrich (1986), Eustaquio Celestino Solís (2004), Roberto Cintli Rodríguez (2014). En el campo de la historia, producción, campesinado y los procesos económicos Paul Christoph Mangelsdorf (1950), Joaquín Meade (1955), Luigi Tranfo (1974), Jesús Ruvalcaba Mercado (1987), Arturo Warman (1988), Enrique Florescano (2003).

- Conocer los elementos de contención, distinción y adscripción cultural alrededor de las labores del campo, así como de los lenguajes corpo-orales íntimamente relacionados con el maíz en la vida común.
- Examinar cómo se establecen las relaciones paralelas entre nahuas y teenek respecto al maíz, así como los procesos de humanización de la planta.
- Distinguir a partir de este paralelismo a la Huasteca étnica en tanto unidad cultural que contiene como elemento cultural central, al maíz y sus procesos de cultivo como elementos de identificación y resistencia cultural.

Para lograr los objetivos, la tesis se estructura en cuatro capítulos más un apartado de reflexión final. En el primero se presenta el aparato metodológico y crítico en el que se sostiene esta investigación. Cabe advertir que en sus inicios no se perfilaba como un trabajo suscrito al tema de las identidades. Sin embargo, con los progresos y con el material obtenido durante el trabajo en terreno, el sentido se fue modificando hasta llegar a establecer una discusión sobre la etnicidad. Otro de los puntos medulares desde el comienzo fue el tema de la animación de la naturaleza y su impacto en la cultura

con la idea de alteridad y, con ella, la extensión de humanidad hacia los diferentes elementos del entorno con los que se convive y se hace cultura.

El capítulo II presenta la conformación histórica y cultural de la Huasteca a partir de la lectura de fuentes primarias que han caracterizado tanto al área cultural como a sus pobladores bajo el genérico de huastecos y que va desde la obliteración tanto del territorio como de los habitantes hasta el reconocimiento por haber hecho florecer la cultura en esa tierra.

La lectura de las crónicas ofrece diferentes percepciones de “lo huasteco” que se ha contrastado entre sí y con otros datos históricos obtenidos en fuentes secundarias. Los resultados también se han cotejado con datos provenientes de la etnografía lo que permite plantear a la Huasteca étnica a partir de un rasgo cultural mesoamericano: el cultivo del maíz.

El tercer capítulo propone una etnografía polifónica que conjuga tres voces en la descripción de las labores del campo: la descripción de lo observado en diferentes estancias en las comunidades estudiadas, la descripción y la exégesis nativa de las

prácticas respecto al cultivo del maíz y del campo y las descripciones que los cronistas de los siglos XVI y XVII dejaron en sus crónicas. Este ejercicio polifónico subraya los elementos que históricamente han sobrevivido para formar parte de lo fundamental en la conformación de una tradición cultural mesoamericana y para establecer a la Huasteca étnica a partir del maíz como elemento simbólico por excelencia.

En ese mismo capítulo se describen los ciclos agrícolas nahuas y teenek así como la importancia que el ciclo lunar ha tenido en el establecimiento de las fases de cada cultivo. También se describen los procesos en los que los humanos extienden los atributos hacia la planta del maíz y también de aquellos con los que convive y de los que requiere para su existencia.

Pensar en las nociones de humanidad y alteridad en los procesos de identificación cultural remite a la comprensión de procesos ontológicos en los que la vida humana está más allá de los límites de la propia especie. Este paralelismo juega un papel preponderante porque permite comprender que entre nahuas y teenek es esencial “traducir la alteridad en términos de la humanidad” (Millán, 2015: 93).

El último capítulo interpreta los lenguajes corpo-orales que sirven para cultivar la cultura: ceremonias, tradición oral y vida común conforman el corpus analítico particular de cada grupo étnico. El análisis no se generaliza sino que se especifica cuando los lenguajes son propios de nahuas o teenek a fin de evitar un trabajo de orden comparativo susceptible de ser calificado como esencialista, ya que no es mi intento descubrir y establecer los márgenes de la identidad, sino presentar a partir del trabajo de campo cómo es que el cultivo del maíz es una metáfora del sentido de la vida entre nahuas y teenek y cómo es el que el maíz es el elemento central de la tradición en la Huasteca étnica. Proceso que no es mecánico, sino contingente por lo que particularizar el análisis también permite desarrollar una antropología menos invasiva para situar los materiales y las interpretaciones en el lugar que le corresponde: al interior de los grupos étnicos y esto resulta importante dado que es un proceso compartido que permite comprender que “las personas humanas entre quienes se realiza el trabajo de campo no son objeto de investigación, sino construyen este objeto junto con el investigador” (De la Peña, 1981: 44).

1. Consideraciones teórico-metodológicas



Maíces nativos, Tamaletom 1ª sección, Tancanhuitz de Santos, San Luis Potosí, 2017³

En este capítulo se presenta el aparato crítico y metodológico al que se suscribe la investigación y con el cual se han analizado los datos sistematizados a partir del año de trabajo de campo, así como de las diferentes estancias breves y de mediana duración que he desarrollado en la Huasteca. Comienzo delineando los puntos generales de orden metodológico, así como la argumentación teórica.

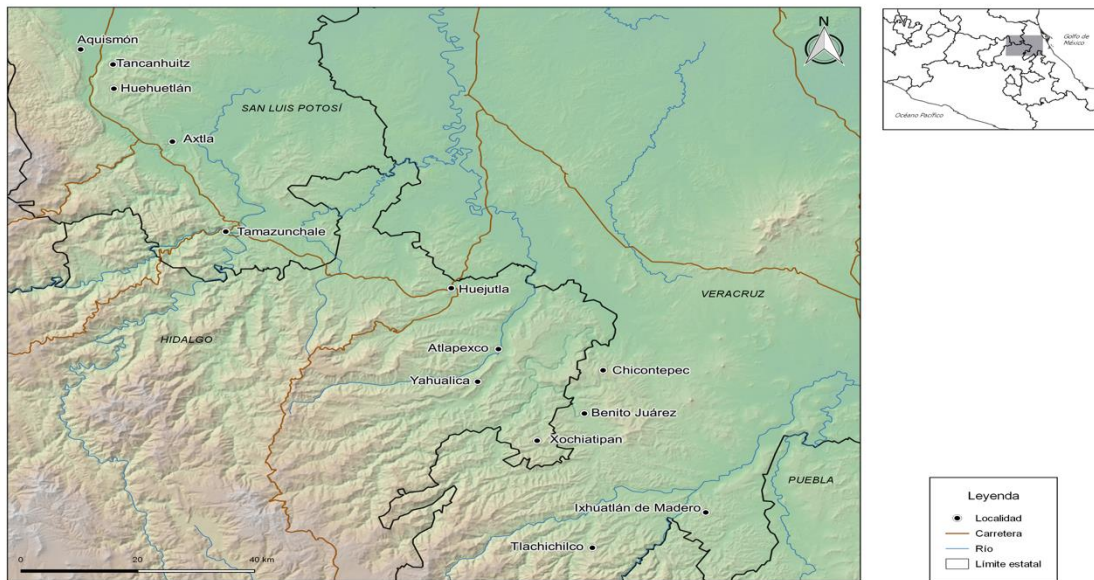
El diseño básico de la investigación conjuga la teoría antropológica, el análisis de fuentes históricas y la interpretación de los diferentes lenguajes a partir de un eje articulador: la etnografía como el principal recurso para el análisis y la reflexión de la información. Es una búsqueda anclada desde el presente para descifrar un proceso histórico que resultó en la homologación de una planta, el maíz, con una porción de la humanidad, en particular con nahuas y teenek de la Huasteca.

La investigación está basada en un aparato crítico que conjuga tres ejes de argumentación: 1) la humanización de la naturaleza, 2) el análisis de los elementos

³ Todas las fotografías son de mi autoría, por lo que omitiré la referencia en cada una.

de identificación étnica-cultural y 3) la posibilidad de establecer el análisis de las unidades culturales a partir del concepto de área cultural.

La investigación se desarrolló dentro de un circuito etnográfico en la Huasteca potosina, hidalguense y veracruzana de agosto de 2016 a agosto de 2017.



Mapa general de comunidades de trabajo de campo
Fuente: ANTROPO-SIG CIESAS

También hay datos que provienen de otras estancias de trabajo de campo, previo y posterior a la fecha señalada.

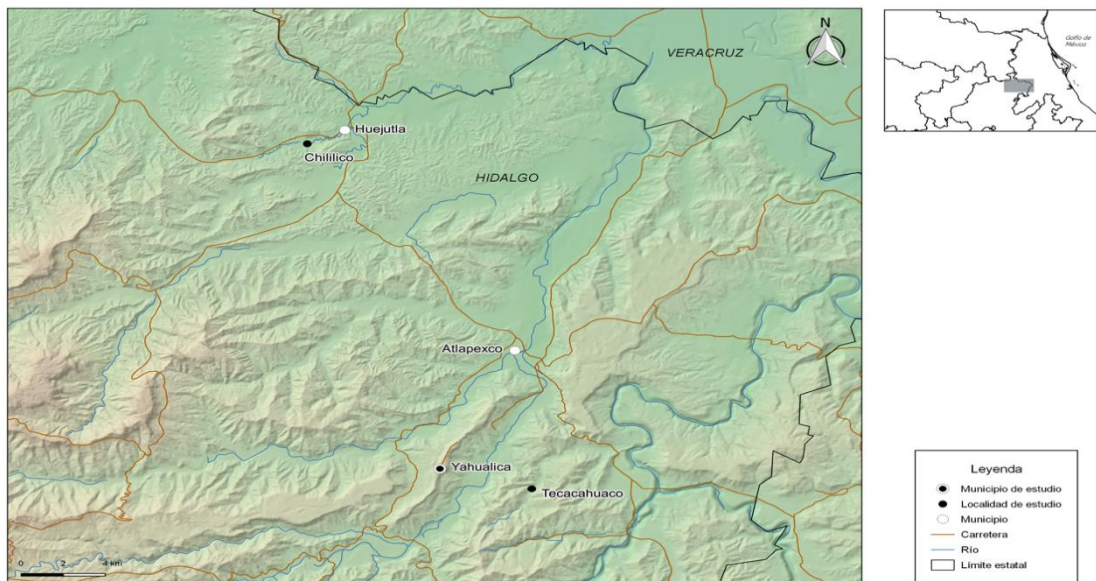
El registro de datos se centró entre nahuas y teenek, pero tuve oportunidad de observar dos ofrendas al maíz hechas por los otomíes de Veracruz y de realizar un par de entrevistas con curanderos de ese grupo. Aunque el trabajo en la Huasteca potosina se desarrolló entre los teenek, también tuve oportunidad de platicar con miembros del grupo nahua potosino.

Un criterio importante en la selección de comunidades para el trabajo de campo, fue que fueran bilingües: que emplearan la lengua materna en la comunicación interna, pero que el español desempeñara el papel de lengua franca no sólo por el desarrollo de las entrevistas sino para poder comprender y participar en algunas de las interacciones entre los miembros de la comunidad con otros miembros de comunidades vecinas, así como con mestizos, con los que no compartieran más que el español como lengua de mutuo entendimiento.

La tradición oral en torno a los saberes prácticos, míticos, corporales, musicales e incluso los de la vida común alrededor de la identificación del maíz con el ser humano constituyó el criterio central para el desarrollo de la investigación. Para el caso de las comunidades nahuas, el criterio de selección fue un tanto aleatorio, ya que habiendo identificado algunas comunidades donde celebraban ofrendas al maíz, la dinámica con los especialistas y con los músicos me fue dirigiendo a los lugares donde podría establecerme, más allá de donde pude observar tales ofrendas. Pese a esta dinámica de movilidad, la elección de residencia dependió de que la familia tuviera contacto directo con el cultivo de la milpa y que los curanderos ofrecieran y/o dirigieran las ofrendas al maíz. En el caso de las comunidades teenek, el criterio principal fue que también hubiera trabajo agrícola de importancia y que las narraciones en torno a los saberes prácticos y míticos estuvieran vigentes y se transmitieran entre los miembros.

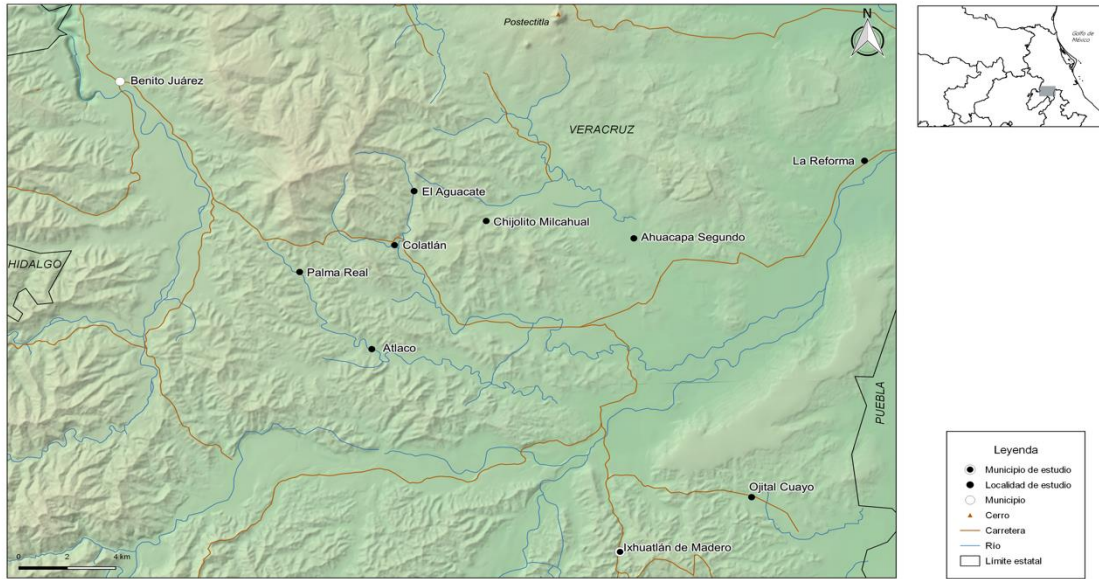
Un rasgo que no se consideró en el comienzo del trabajo de campo fue la importancia que tienen las relaciones interétnicas y la porosidad de las fronteras en la conservación del maíz, sino hasta verlo como un rasgo cultural determinante de identificación entre nahuas y teenek.

En la Huasteca hidalguense el registro etnográfico se hizo en Tecacahuaco, municipio de Atlapexco y en Yahualica.



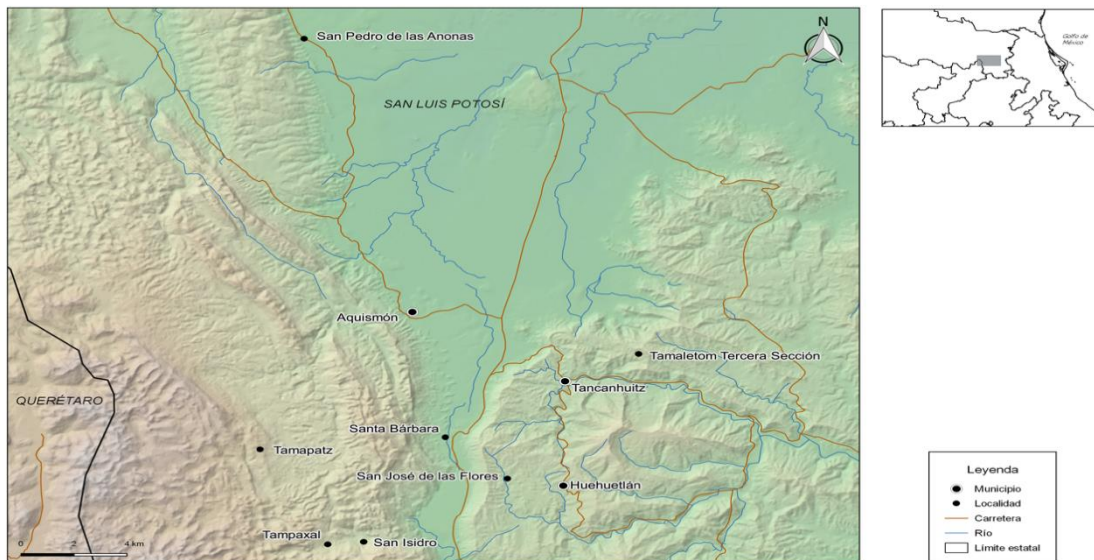
Mapa Huasteca hidalguense.
Fuente: ANTROPO-SIG CIESAS

En la Huasteca veracruzana desarrollé trabajo etnográfico en Ahuacapa II, El Aguacate, Chijolito Milcahual, La Reforma, Ojital Cuayo, Colatlán e Ixhuatlán de Madero, comunidades dentro del municipio con este mismo nombre y en Atlaco y Palma Real en el municipio de Benito Juárez; todas de filiación nahua.



Mapa Huasteca veracruzana
Fuente: ANTROPO-SIG CIESAS

En la Huasteca teenek potosina, trabajé en Santa Bárbara, San Isidro Tampaxal y San Pedro de las Anonas, municipio de Aquismón y en Tamaletom en el municipio de Tancanhuitz de Santos.



Mapa Huasteca potosina
Fuente: ANTROPO-SIG CIESAS

Todas las comunidades en donde trabajé son de menos de 1000 habitantes, la mayoría bilingües, predominando el uso de la lengua materna sobre el español. Son de núcleo mayoritariamente étnico, excepto las cabeceras de Yahualica, Colatlán e Ixhuatlán que tienen una población principalmente mestiza, y aún mantienen la unidad administrativa conocida como gobierno indígena.

Esta forma de gobierno conocida como sistema de cargos es una unidad político-religiosa que al interior de la comunidad juega un papel preponderante en la organización de actividades religiosas, festivas, económicas, pero también en la resolución de conflictos y disputas que mantiene regulado, en la medida posible, el orden social. Además, por medio de sus actividades, generan cohesión y solidaridad social y es el órgano de representación local ante los gobiernos municipales.⁴

Por lo regular, está compuesto por presidente, suplente del presidente, secretario, tesorero, juez auxiliar, presidente del comité de vigilancia, policía, presidente de capilla y los diferentes comités como el escolar y el comité de las mayordomías. Actualmente se han integrado comités de cocina para la preparación de alimentos para los niños de edad escolar y el comité para la casa de salud. Es importante decir que este sistema de cargos de larga tradición, promueve las actividades políticas (asambleas y mítines), las actividades religiosas (fiestas, danzas y música), obras comunitarias (faenas) y son elegidos dentro de un calendario determinado por fechas del calendario católico dependiendo de las comunidades.⁵

Prevalece el trabajo común, tequio o faena, desarrollado quincenalmente y también destaca la organización sociopolítica en asambleas semanales en las que se discuten y toman acuerdos sobre las situaciones que impactan a las comunidades. Los comuneros se reúnen para agendar actividades y resolver casos de la vida cotidiana. También organizan las faenas, las fiestas patronales y se determinan las fechas para otras actividades de orden cívico-social.

⁴ El sistema de cargos ha sido uno de los temas más desarrollado en la antropología. Entre la vasta producción, véanse los trabajos de Cancian (1965), Prokosch (1973), Medina (1983) y Korsbaek (1995).

⁵ En este rubro, véanse los trabajos sobre los sistemas de cargos en comunidades de filiación étnica nahua, así como las reflexiones sobre el papel de la mujer dentro de las comunidades de la Huasteca veracruzana en Iciek (2002, 2007, 2013).

Las tierras son propiedad privada, gracias al Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares (PROCEDE) que regularizaron muchas tierras en la región para restituir a los habitantes entre 3 y 5 hectáreas. Se certificaron los derechos parcelarios y se dieron también certificados de derechos de uso común. Sin embargo, la aplicación de este programa tuvo sus asegunes. Por ejemplo, en algunas de las comunidades se acusó a invasores que se aprovecharon del programa para obtener tierras, en otros casos, matrimonios entre personas de diferente filiación étnica en los que el “extranjero” resultó beneficiado con la dotación territorial. Pero en otros de los casos se reconoció el esfuerzo gubernamental por devolver lo que ancestralmente era de ellos.

La tierra es heredada por línea paterna y el principal benefactor es el hijo varón de mayor edad. A partir de él se distribuyen entre los demás hijos y al final entre las hijas de la mayor a la menor. No son tierras vendibles a foráneos, lo que asegura que las relaciones de vecindad son únicamente entre miembros nativos de la comunidad. Esto se ha modificado con el paso del tiempo, ya que muchos hombres jóvenes han migrado desde principios del 2000 a otros estados de la república y algunos ya no regresan, lo que ha obligado a vender tierras sobre todo a mestizos de la zona que cuentan con los recursos.

Todas cuentan con los servicios básicos de luz y agua entubada (aunque a pesar del entubamiento, este recurso llega a faltar por temporadas cuando se prioriza satisfacer las necesidades de cabeceras municipales y pueblos de mayor concentración poblacional) y una clínica de salud ocasionalmente abierta. En todas las comunidades hay sistemas de televisión de paga y la red de telefonía celular, aunque limitada, ha entrado. Los servicios de internet prepagado asociados a la telefonía celular representan un importante recurso con el que los jóvenes de las comunidades han extendido sus posibilidades de comunicación e interacción con el resto de la población y con familiares dentro y fuera del país.

Todas tienen capilla católica donde se celebra la fiesta patronal que es de suma importancia, sobre todo para el caso de las comunidades teenek. En el caso de las comunidades nahuas, las fiestas patronales de mayor importancia y participación

suelen ser las de la comunidad de mayor tamaño y población, como sucede en Colatlán, Ixhuatlán de Madero, Benito Juárez y Atlapexco.

En términos de escolaridad, las comunidades cuentan con jardín de niños, primaria y telesecundaria, únicamente las de mayor población mestiza, cuentan con bachillerato dentro de sus propios límites territoriales. En términos generales, las comunidades tienen pavimentado el primer cuadro, pero las calles siguientes ya no tienen ese privilegio.

Las comunidades referidas cuentan con tiendas Diconsa, sin embargo, tienen una importante vida vinculada a los pueblos más grandes y a las cabeceras municipales, pues en ellas se surten de las provisiones necesarias en los tianguis semanales.

Los mercados semanales de Aquismón, Tancanhuitz, Huichihuayán, Axtla, Tamazunchale, Huejutla, Atlapexco, Benito Juárez, Chicontepec, Colatlán y Benito Juárez son un importante escenario donde las relaciones interétnicas se desarrollan. Estas relaciones no sólo se dan entre miembros de los grupos étnicos, sino entre ellos y los mestizos “coyotes” como muchas veces se les nombra entre nahuas y teenek, sean de la región o de otras regiones del país.

En algunos de los casos estas relaciones resultan ser de provecho para los miembros de las comunidades, pues se van generando relaciones más amables y solidarias que se traducen en descuentos en el pasaje, invitaciones a “echar un taco”, la compra de algún producto artesanal por parte de los mestizos, la generación de empleos. Pero en otros casos, las relaciones devienen en trabajos forzados y mal pagados en cuidados de ganado, por ejemplo, problemas de violencia al calor del alcohol donde generalmente el indígena sale en desventaja, puesto que la justicia local favorece a los mestizos.

En la actualidad la vestimenta tradicional no es un rasgo distintivo de la etnicidad, ya que es poco común poder observar a las personas usándola. Lo que sí puede observarse, sobre todo para el caso de los nahuas, es que la vestimenta tradicional de las mujeres, blusas ricamente bordadas, distinguidas según la comunidad de origen, las “naguas” amplias y largas trenzas, son marcadores generacionales, pues sólo aquellas de mayor edad, las abuelas, son quienes las usan, mientras que mujeres de 50 años para abajo, usan ropa de manufactura industrial comprada

generalmente en los mercados semanales de Benito Juárez, Chicontepec, Colatlán y Huejutla. En el caso de los hombres los abuelos mantienen el uso del calzón y la camisa de manta blancos, con algunas distinciones entre comunidades, como la pechera o las alforzas de la camisa, el calzado de huarache de pata de gallo, el uso del morral de ixtle, el sombrero de una vuelta (tantoyuquero) y el machete. Los hombres de menos de 50 años suelen usar pantalones de casimir o mezclilla y playeras y camisas de diferentes materiales de manufactura industrial también.

El mismo caso es para mujeres y hombres teenek. Sólo las mujeres de mayor edad conservan el uso de la falda negra, *lacab*, la blusa de popelina rosa o floreada y el petob. Cuando salen de la unidad doméstica, suelen usar el *dhayem lab* o *quechquem* y el *puch*. Las mujeres jóvenes han dejado de usar esta vestimenta por la de uso popular y “de moda”, que sí modelan, porque así se exige, cuando pertenecen a un grupo de danza o a algún coro. Los hombres también han cambiado el calzón y la camisa de manta por la ropa comprada en las plazas o a los revendedores que visitan las comunidades a bordo de un vehículo y anuncian con altavoces, la venta de ropa “americana” que ellos compran en pacas a bajo costo y la venden cuadruplicando el precio por prenda.

Para aproximarse a las comunidades, se cuenta con carreteras federales en buenas o regulares condiciones en su tránsito. Sin embargo, para ir a las comunidades, los caminos suelen ser de terracería lo que provoca que haya poco transporte entre a cada comunidad, exceptuando los días de mercado (cabe decir que ya hay algunas estrategias de los gobiernos estatales para mejorar los caminos, construyendo vías semi pavimentadas).

Es importante decir que, en general, todas las interacciones verbales estuvieron perfiladas desde la técnica bola de nieve (*snowball sampling*, Goodman, 1961) y se desarrolló de dos diferentes maneras. Por un lado, seguí las recomendaciones y sugerencias que los habitantes de las comunidades teenek me hicieron sobre otras personas a entrevistar, porque en la recomendación estaba implícito el reconocimiento a los saberes de las personas recomendadas.

Por otro lado, en la Huasteca hidalguense y en la veracruzana, un profesor me contactó con un curandero que dirigiría una ofrenda al maíz. Hecha mi visita, me

percaté que el curandero no era originario sino habitante de otra comunidad. Cuando accedió a darme una cita para platicar y al poder observar más ofrendas al maíz, me percaté también que la circulación de curanderos en las ofrendas al maíz es una constante y comencé a seguir a algunos de ellos en sus diferentes visitas a las comunidades. Esto me llevó a conocer más comunidades y más personas, quienes me sugerían con quién más platicar y entrevistar además de las personas donde yo pude establecer mi campamento.

Para realizar las entrevistas una condición fue que las personas cultivaran la tierra, táctica lamentablemente secundaria en la mayoría de los casos, porque la milpa ya no representa la base del sustento de las familias teenek o nahuas. Pese a ello, la relación con la tierra se mantiene íntima y aunque el trabajo agrícola no sea la principal fuente económica, se mantiene la producción de maíz, sea con trabajo contratado (peonaje) o familiar y por lo general sólo para su autoconsumo. Por lo mismo, además de campesinos se entrevistaron personas que mantienen la milpa y que alternan su producción con otras actividades económicas: comerciantes, jornaleros, amas de casa, conductores de taxi, curanderos, curanderas, músicos, capitanes de danza y profesores de primaria y secundaria.

La heterogeneidad en las actividades de las personas se refleja también en las dinámicas sociales de cada una de las comunidades: no son homogéneas ni tampoco uniformes y renuentes a los procesos de cambio. En todas ellas hay entre 30 y 100 personas que practican alguna religión protestante y que están en permanente campaña de conversión, asedio, crítica y aniquilamiento de ciertas prácticas culturales como la danza, la música y manifestaciones religiosas propias de la tradición étnica.⁶

Como parte de la dinámica social de búsqueda de mejoras económicas, nahuas y teenek migran conforme a dos posibilidades: la que se basa en movimientos sobre

⁶ En algunas comunidades nahuas de la Huasteca veracruzana, es más o menos regular la persecución y desaparición de los cortes de Chikomexochitl a manos de miembros de iglesias protestantes. En ocasiones, con ayuda de familiares conversos, irrumpen en las casas de culto para extraer tales cortes y desaparecerlos a fin de evitar que se celebren las ofrendas al maíz. En una ocasión se suspendió la celebración por esta razón, además de que los niveles de violencia pueden ser significativos. Esta es la principal razón por la que he decidido no incluir los nombres de las personas con las que tuve oportunidad de trabajar a fin de evitar cualquier situación que las ponga en riesgo.

todo de índole comercial, para lo que se han establecido circuitos de mercado desde hace más de 100 años y que se mantienen vigentes con las nuevas generaciones que venden productos como cerámica, madera y café por ejemplo. Y otra que corresponde a los trabajos de curandería y brujería en las que tanto curanderos (reconocidos como los que trabajan en beneficio de las personas) como brujos (aquellos que mediante técnicas específicas trabajan con el mal para hacer daño a otras personas) son contratados fuera de la comunidad, incluso rebasando las propias fronteras estatales para hacer algún trabajo por determinado período.

Es común la migración forzada por las nulas posibilidades laborales y las ínfimas condiciones de empleo. Las personas que buscan mejorar su bienestar económico se ven en la necesidad de abandonar el territorio de origen con pocas probabilidades de regreso porque en el destino encuentran algún empleo. Este tipo de migración se ubica, generalmente, fuera de los límites estatales en ramos como albañilería, trabajo doméstico, comercio informal, prostitución, jornadas de pizca de determinados productos en estados del norte y del noreste e incluso en empleos asociados al narcotráfico. Otro tipo de migración es el que da principalmente entre los hombres, quienes trasladan su estancia a cabeceras municipales o pueblos más grandes para el cuidado de animales en haciendas de ganado bovino, pero también hay algunos que, en la costa del Golfo, se dedican a trabajos relacionados con la pesca. Es importante mencionar que algunos hombres y mujeres migran a Estados Unidos en calidad de “mojados” para desempeñar trabajos relacionados con la jardinería, la agricultura, el servicio doméstico y el cuidado de infantes.

Hasta aquí he presentado el contexto etnográfico general de las comunidades y criterios de selección de las comunidades y de las personas con las que trabajé. Enseguida expongo la construcción del aparato crítico de la investigación.

La antropología es por excelencia la ciencia que se encarga de analizar las relaciones de los seres humanos con otros seres humanos, con su historia, con los diferentes niveles económicos en los que se encuentran insertos pero desde la segunda mitad del siglo pasado ha hecho de las relaciones de las personas con el espacio que habita un tema privilegiado dentro de su desarrollo. La relación de los seres humanos con el medio ambiente o con la naturaleza se posicionó como eje

temático, siendo el “hombre primitivo” y su preocupación por la comprensión e interpretación de los fenómenos trascendentales de su entorno, uno de los objetos de análisis por excelencia.

Lucien Lévy-Bruhl (1927) caracterizó al “hombre primitivo” por tener una mentalidad prelógica que lo diferenciaba del hombre occidental por su forma de interpretar el mundo. El “hombre primitivo” de mentalidad integradora comprendía el mundo a partir de su relación con él dotando de una realidad objetiva y subjetiva esencial a cada uno de los elementos de ese mundo pero asequible únicamente a partir de la experiencia sensible y no sólo como concepto. Esto resulta interesante en la historia de la antropología por dos cuestiones. Por un lado, se reconoce la capacidad que tienen algunos pueblos de hacer extensiva la capacidad reflexiva, volitiva y dialógica de los humanos a animales, plantas, cerros y demás elementos de la tierra y del cielo en sus diferentes niveles y posibilidades. Por otro, el análisis de estas capacidades condujeron a explicarlo mediante un discurso antropológico que se materializó en *las formas elementales de la vida religiosa*.

La dimensión pragmática de la cultura fue uno de los ejes rectores de las principales discusiones antropológicas, así como la “preocupación” por entender al “primitivo”, preguntándose si ese “primitivo” tenía la capacidad de ejercer una racionalidad cercana a la occidental para explicar sus relaciones con su entorno siempre motivadas por su espíritu prelógico y así saber si el conocimiento generado podría considerársele como un desarrollo científico, aunque fuera elemental y precario.

El punto central era establecer la distancia cultural entre occidente y los grupos étnicos en cuanto a la generación de su saber. Los primeros, justificando la pertinencia de su quehacer científico propio de un método “exacto y verdadero”, diciendo que los segundos sólo tienen una visión mágica y religiosa como perspectiva científica. Bronislaw Malinowski (1948), principal representante de esta discusión, destacó que el desarrollo científico del “primitivo” era racional y empírico, argumento que permite pensar que tanto lo experiencial como lo conceptual

constituyen procesos funcionales para las personas porque a partir de ellos se modifica e interviene en el mundo para una mejor subsistencia.⁷

El análisis de la relación ser humano-naturaleza privilegia “entender el efecto del ambiente sobre la cultura” (Steward, 2014: 53), lo que se denominó como ecología cultural y que básicamente se enfocó en cómo es que la cultura es afectada por el medio ambiente y cómo esta responde en su capacidad de adaptación.

Este sugerente tipo de análisis, al estar influenciado por la ecología biológica propuso el estudio de comunidad “entendida como el conjunto de plantas y animales que interactúan en una localidad” (Steward, 2014: 54) lo que se aplicó en la antropología para fijar la atención en una unidad territorial más concreta y en la competencia de la comunidad humana como su unidad de estudio.

Julian H. Steward (1955) presentó la importancia de pensar de manera transdisciplinar al poner el foco de atención en la cultura, en los procesos históricos de las comunidades y su relación con el ambiente sin dejar de reconocer que éste ha jugado un papel menor en el desarrollo de los estudios antropológicos. La principal apuesta y aporte de Steward fue diferenciar entre la ecología cultural y la ecología humana y social, al establecer que la primera se interesa en estudiar los rasgos culturales que caracterizaron las diferentes áreas para poder establecer una serie de tipologías de comportamientos que constituyen el núcleo cultural (noción que influyó de manera capital en la propuesta de Alfredo López Austin sobre el núcleo duro, 2001). Es decir, el conjunto de rasgos que distinguen a una determinada área cultural. Steward puso especial atención en la definición de los núcleos culturales con relación a dos aspectos de la vida cotidiana de las comunidades humanas. Por un lado, analizar el complejo tecnológico desarrollado por la comunidad, por otro, cómo son y han sido las relaciones productivas en esa misma área. Planteó a la ecología cultural como herramienta metodológica para analizar e interpretar los cambios en la adaptación de una cultura a su medio ambiente (Steward, 1955).

⁷ Para Malinowski estos saberes no constituyen un saber científico, sino solamente un conjunto de conocimientos empíricos de importancia menor, pero no es objeto de este trabajo profundizar al respecto.

Esta discusión traía ya consigo una compleja relación dicotómica que ponía de un lado al ser humano y en el otro a la naturaleza. Tal relación se planteó entonces como opuesta, compleja, normativa, idílica, pero de esta multiplicidad, la que interesa es la que se preocupó por agasajar al mundo para hacerlo más próspero en términos de producción, sin dejar de lado la prelación por la unidad procesual experiencia-concepto.

Cabe reconocer que el trabajo de Claude Lévi-Strauss (1964) también fue de gran importancia en la antropología, ya que definió un tipo de pensamiento salvaje y un tipo de pensamiento occidental que se caracterizaron por clasificar a la naturaleza y con ello, estructurar el mundo. El pensamiento salvaje ordena el mundo desde lo mítico mientras el occidental lo hace desde lo científico, lo que se tradujo en que el primero va a configurarlo a partir de una multiplicidad de acontecimientos caóticos en los que la relación del ser humano con la naturaleza son el punto de partida para la comprensión del mundo y son los elementos de la naturaleza, así como los fenómenos, con los que se dispone para dar estructura al mundo, lo que destaca la creatividad de las personas para los usos de tales recursos.

Con relación a estos usos, se presenta también el problema de clasificar y nombrar a partir del propio repertorio lingüístico, pero también a partir de la experiencia con las cosas. A partir de este conocimiento que es práctico, teórico y ontológico se nombra, pero esta experiencia se complejiza cuando se especializa el conocimiento de las cosas: se conocen propiedades y a partir de ellas, se pueden distinguir. Este proceso de conocimiento y distinción constituye entonces la episteme en cada una de las sociedades.

Lévi-Strauss propuso sistematizar a partir del dato sensible para llevar este nivel a uno más alto y así consolidar el conocimiento científico y es desde este lugar que introduce, con una clara crítica a Malinowski y ejemplos etnográficos obtenidos de diferentes investigadores, la oposición a seguir pensando que la magia es un modo incipiente y balbuceante del pensamiento científico. El pensamiento mágico, sostiene el autor, es un sistema articulado, coherente y serio. La ciencia de lo concreto como conocimiento exhaustivo, se basa en la especialización tecnológica y esta a su vez en una especialización del lenguaje, ya que no todos los niveles de

la experiencia humana pueden estar nombrados y operados desde un mismo “lenguaje”, es decir, el conocimiento ordenado exige orden en el pensamiento y éste se expresa a través de un lenguaje minucioso, concreto, que refiere a la clasificación de las cosas.

Tal clasificación constituye parte medular en la creación de la cultura, pues ahí se expresan los recursos que tienen los humanos para mantenerse en su medio o hábitat (Rappaport, 1968) en la que el ritual, según Ray Rappaport, juega un papel preponderante “en la adecuación de los grupos sociales a sus respectivos entornos” (Rappaport, 1987: 2) y propuso un análisis del ritual centrado en cómo se regula y autorregula la existencia del sistema del que forman parte humanos, no humanos y demás seres vivos. Para él, “un ecosistema... incluye organismos vivos y sustancias no vivas cuya interacción genera un intercambio sistémico de materiales entre los componentes animados y entre éstos y las sustancias no animadas” (Rappaport, 1987: 244).

La obra de este autor también se puede distinguir por llevar la noción de ecosistema más allá de su entendimiento biológico al proponer que este sistema de intercambios tróficos localizados debe incluir la noción de intercambio entre seres humanos locales, con no humanos y con otros grupos humanos de los sistemas regionales con los que se mantenga contacto, lo que lo hace ser un fenómeno cultural.

Los análisis de Rappaport sirvieron para decir que el ritual regula el tamaño de la población humana y animal, el tamaño y producción de los cultivos, los gastos energéticos, la relación entre humanos y tierra no sólo en orden cultural sino ambiental. Plantea al ritual desde su función homeostática y como conectora de los subsistemas: estructura social, demografía, economía, religión, patrones de cultura. Hay que mencionar que Rappaport se preocupó por la integración del modelo operativo y cognitivo en la generación del conocimiento antropológico. El primero es el concebido por aquellos que viven y actúan en determinado entorno, la epistemología nativa, mientras que el segundo modelo es el que se construye a partir de la observación y la medición de las relaciones, el modelo metodológico antropológico.

Estas posturas teóricas sentaron las bases de los posteriores estudios, algunos suscribiendo y otros desde las críticas más severas, pero todos en la constante búsqueda de nuevos enfoques para el tratamiento de este fenómeno. Cabe advertir que todos los enfoques han tenido como punto de partida la dicotomía cultura-naturaleza, algunos la hacen exageradamente expresa, otros la critican y la matizan denominando un mundo humano y otro no humano que comparte el territorio físico y el metafísico dando pie al giro ontológico basado en modelos alternativos desde las epistemologías nativas.

Durante la última década del siglo pasado surgió una corriente antropológica propuesta por Eduardo Viveiros de Castro denominada “perspectivismo indígena” en la que se postula a partir de etnografías amazónicas, que seres humanos y animales como el jaguar y la serpiente no pertenecen a mundos completamente diferentes, ya que ambos son seres culturales, portadores y creadores de cultura que además participan de las mismas relaciones sociales. Cabe decir que esta propuesta se aleja de la ley de los opuestos entre lo humano y lo animal y ha sido seguida por otros investigadores como Philippe Descola y Bruno Latour, quienes destacan las ontologías indígenas como base del conocimiento antropológico simétrico. Cabe agregar que a partir de esta postura teórica, no sólo los animales son considerados como seres vivientes con características agenciales, sino también otros seres-objetos de la naturaleza. A esta corriente se sumó la propuesta decolonial de Arturo Escobar (1996).

Estas propuestas han marcado un antes y un después en este tipo de análisis antropológicos, pero también han tenido fuertes críticas por terminar rayando en análisis constructivistas del mundo, excesivos en su interpretación, con poco desarrollo etnográfico y buscando respuestas conceptuales en otros campos de conocimiento que resultan incoherentes con los aparentes propósitos de relación simétrica con los que abanderan su propuesta teórica.⁸

De manera simultánea surgió otra perspectiva teórica. Tim Ingold (1992) argumentó que sí existe un mundo externo no construido desde los marcos culturales y por lo tanto exento de interpretación cultural, no se construye un mundo, se actúa en el

⁸ Por ejemplo, la severa crítica de Jacorzynski (2004) y Reynoso (2015).

mundo habitado, se experimenta para acceder a él y aprenderlo y aprehenderlo lejos de diseñarlo para construirlo. De esta manera, la cultura es para interpretar al mundo en lo individual y en lo social y la tarea es hacerlo a partir de lo que genera ese mundo exterior sobre el mundo humano. Ingold se pronuncia contra el dualismo cultura-naturaleza, ya que considera que es una imposición del dualismo cartesiano y prefiere argumentar que el sentido de la antropología radica en romper las cadenas de la fragmentación entre naturaleza y cultura en beneficio de la vida humana (Ingold, 2012).

Desde esta perspectiva se involucran tres elementos pertinentes para el análisis antropológico que privilegian la experiencia humana: lo cognitivo, la memoria y la afectividad con relación a su entorno.⁹ El entorno es el medio físico, biológico y social en el que desenvuelven los seres humanos, pero no mediado aún por la ciencia social, en otras palabras, es hablar del estado “neutral” de las cosas.

Al hacer de ese estado “neutral” de las cosas un objeto-sujeto de investigación se parte del principio de que la relación ser humano-entorno se convierte en un texto en potencia y se centra la cultura, como proceso creativo, para comprender cómo se interpretan localmente dichas relaciones y de paso, poder delimitar cuáles son las que se desean investigar.

Para el caso específico de esta investigación, me inclino por un tratamiento que apunte hacia los grupos étnicos inmersos en una relación entre naturaleza y cultura que explique a partir de la experiencia corporal y oral, las implicaciones de su habitar el mundo: valores, axiomas, formas de comportamiento en donde lo que prima es una relación de procuración permanente. A diferencia de la perspectiva occidental, la visión de nahuas y teenek no pretende dominar y poseer esa naturaleza proveedora del capital natural,¹⁰ sino más bien establecer un lazo estrecho que haga

⁹ Annamaría Lammel y Esther Katz (2008) sostienen que el hombre y el medio ambiente forman parte del mismo sistema en el que muestran características semejantes, entre las que destacan los sentimientos y las formas de aprender de manera especializada las condiciones climáticas que influyen sobre la cultura.

¹⁰ El capital natural refiere a todos los recursos proporcionados por la naturaleza: minerales, animales y vegetales que pueden ser útiles para la subsistencia de un grupo humano. Este capital puede ser renovable o no, mercantilizado o no y parte constituyente de los servicios ambientales. Importa analizarlo en su contexto mismo y relacionarlo estrechamente con el capital cultural porque es muy probable que sea un indicador de los procesos creativos del grupo social: técnicas, fases, instrumentos y tratamientos que pueden llegar a develar procesos históricos del grupo. Véase Goodland (1995) y Throsby (2001).

a las personas inherentes a ella y a ella inherente a las personas para que no deje de proveer en una relación dialógica entre el capital natural y el cultural (Toledo, 2014).

Pero hay que tener precaución de no reproducir irresponsablemente el mito del “indígena cuidador de la naturaleza” tan alimentado por académicos y asociaciones civiles que se han dado la licencia de hablar en nombre de ellos, sintiéndose portadores de la voz de los grupos étnicos en términos de una ecología indígena mística que únicamente busca símbolos para explicarlos desde modelos teóricos a partir de núcleos culturales predominantes y fijos en el tiempo.¹¹

Para pensar en esos núcleos culturales, que innegablemente existen, hay que hacerlo desde una propuesta procesual de cambios y no de reminiscencias. En este sentido resulta conveniente pensar en cómo se experimenta el mundo, cómo se comprende y enseña, pero también cómo se rememora y se proyecta en su aspecto temporal, cómo se aprendió, cómo se quiere enseñar y cómo se intima con el mundo: alegrías, temores y cariños, sentires no cuantificables si no es desde la experiencia reflexiva y la comprensión del mundo desde adentro. Esto plantea entonces comprender la naturaleza narrativa a la que conduce la naturaleza misma y pensar en que constituye un relato en tanto que ya es intervenido por la cultura local para contar las formas de vida del grupo.

En este punto es urgente comprender la humanización de lo mesoamericano (Taggart, 2013) saber que se trabaja en territorios habitados por personas “reconociendo el papel que toman las emociones [...] tanto en la vida cotidiana como en épocas de anarquía [...] porque ya no están aislados del mundo global” (Taggart, 2013: 208), ya no están solamente en los códices o en las etnografías de mediados del siglo pasado.

¹¹ José E. Juncosa (1992) y Leonardo Boff (1996) son representantes de esta escuela de pensamiento. Incluso algunos investigadores suscritos a una vertiente del mesoamericanismo recaen en este mismo tipo de conclusiones al dirigir más sus trabajos hacia el campo histórico más que al antropológico o retomar ideas de investigadores predecesores como dogmas que terminan homogenizando la diversidad mesoamericana en sus interpretaciones.

Uno de los mayores aportes del mesoamericanismo a las ciencias sociales¹² es la invitación a comprender a la naturaleza bajo la característica animada y panteísta. Comprender cómo los elementos de la naturaleza, incluyendo al ser humano, tienen vida propia, son volitivos, reflexivos e intersubjetivos por lo que la relación sociedad-naturaleza es una relación dialógica, de agencia, en la que la mayor parte de las veces, el ser humano es quien está al servicio de esa naturaleza animada y sagrada porque gracias a ella es que se está hoy en la tierra.

No es posible presentar lo mesoamericano bajo la homogeneidad. No hay que perder de vista la cultura simbólica que interpreta al mundo en una relación de ida y vuelta: desde lo individual y lo social a partir de lo que genera ese mundo sobre lo humano, lo que nos lleva al análisis antropológico de lo cognitivo, lo nemotécnico y lo afectivo humanizando todos los elementos del territorio del cual se forma parte. Hay que precisar que hablar en términos de tradición también refiere a la persistencia de la resistencia étnica que mucho ha permanecido gracias al mantenimiento de un panteón que ha logrado convivir casi 500 años (Sandstrom, 1992). Un panteón esencialmente cristiano que muestra *el rostro indio de Dios*, bajo características fundamentalmente agrícolas y que se desdobra en distintas advocaciones que hacen confundir al espíritu del maíz como símbolo dominante con símbolos instrumentales como Cristo, Dios o santos específicos que al conjugarse condensan múltiples sentidos para determinar normas tanto en el polo ideológico, como en el sensorial (Turner, 1967). Esta condensación de símbolos ha sido un esfuerzo histórico por “hacer más comprensible al Dios cristiano” (Marzal, 1994: 8); esfuerzo en el que los grupos étnicos basan la complejidad de las labores agrícolas y con ello encuentran sentido trascendente a su vida en comunidad.

Indianizar el cristianismo (Marzal, 1994) es plantear la importancia de la tradición cultural mesoamericana y sus saberes no reducidos a repeticiones inadvertidas heredados de los grupos prehispánicos, tal como la plantean algunos estudios

¹² Es importante mencionar que este aporte se logró a partir de una exhaustiva lectura analítica e interpretativa de las fuentes primarias de información: códices, inscripciones en piedra, crónicas, diarios sobre todo, todo documento susceptible de ser leído e interpretado en un contexto de producción en el momento del contacto cultural entre europeos y nativos americanos o, los pocos códices que se presumen, son de realización previa a tal contacto y que han permitido a etnohistoriadores, historiadores, antropólogos, arqueólogos y filólogos comprender la importancia de la naturaleza en la concreción del ser humano.

mesoamericanistas, sino también pensar en las influencias europeas en la conformación de las culturas americanas (Foster, 1962), tal como argumentaré en la etnografía.

Estas formas de saber deben conducir a una utilidad funcional. Pensar en las técnicas de producción de los grupos étnicos ayuda no sólo a preservar la biodiversidad, sino a conservar y aumentar la producción de los recursos naturales y elevar las necesidades básicas materiales de subsistencia porque no sólo se produce uno o varios productos, sino que se conserva la utilización de los recursos en la construcción de hogares, la elaboración de comida y utensilios, por ejemplo. También permite mantener los procesos de experimentación genética natural y local como han sido durante cientos de años para preservar la diversidad biológica que es también diversidad cultural. Y pensar en la diversidad cultural invita a reflexionar sobre las sensibles diferencias culturales que presenta otro problema por excelencia de la antropología: el problema de las diferencias y las identidades.

A partir de los objetivos de esta investigación, del trabajo de campo, de la sistematización de los datos y de la definición del corpus analítico renuncié al uso de la palabra identidad y preferí pensar en los elementos de identificación cultural para la delimitación de la Huasteca como unidad cultural, razón que me condujo a plantear el tema de la etnicidad como un eje medular.

Elementos de identificación cultural

Es imposible sostener que la identidad étnica se constituye en esencias impermeables, inamovibles y nucleares que se mantienen fijadas en las dimensiones espaciotemporales haciendo que los miembros de un grupo étnico sean inmunes a los procesos históricos que les rodean, sean locales y/o globales.



Maíz espigando, Tecacahuaco, Atlapexco, Hidalgo, 2017.

Pensar en la quintaesencia de la identidad, incluso en su aspecto más posmoderno de identidades, es fomentar versiones de racismo contemporáneo que no dejan de considerar fetiche o folklor a los grupos étnicos en el mejor de los casos, pero en el más radical, se les dibuja e impone una identidad para hacerlos entrar a los procesos hegemónicos del Estado en una especie de “etnomanía” que apela por el respeto, la tolerancia y la inclusión que termina satisfaciendo más a las élites académicas y políticas que a los grupos mismos.

¿Es la creación/imposición de las identidades un proceso que busca el aniquilamiento de las subjetividades de los grupos étnicos? ¿Es este un proceso antropofágico que carcome la memoria, anula el tiempo e invisibiliza a las personas?

En algunos momentos, la antropología ha intentado habérselas con esta variedad capturándola a través de alguna red teórica universalizadora: estudios evolutivos, ideas o prácticas panhumanas o formas trascendentales (estructuras, arquetipos, gramáticas subterráneas [...] empero, la antropología se ha visto a sí misma confrontada con algo nuevo: la posibilidad de que la variedad se esté difuminando rápidamente para convertirse en un cada vez más pálido, y reducido, espectro. Podríamos estar ante un mundo en el que [...] ya no existen cazadores de cabezas, matrilinealistas o gente que predice el tiempo a través de las entrañas de un cerdo. Sin duda la diferencia permanecerá (Geertz, 1996: 67-68).

Claude Levi-Strauss en su ensayo “La identidad” (1981) dice:

El tema de la identidad no se sitúa sólo en una encrucijada, sino en varias. Prácticamente afecta a todas las disciplinas, y también a todas las sociedades que estudian los etnólogos. Por último, afecta de modo muy particular a la antropología, pues hay quienes ponen esta última en discusión bajo la imputación de una obsesión por lo idéntico. Por el contrario, nosotros no lo hemos elegido, porque, de un tiempo a esta parte, sea objeto de explotación de una moda pretenciosa. Si hemos de creer a algunos, la crisis de identidad sería el nuevo mal del siglo (Levi-Strauss, 1981: 7).

El término genera gran desconcierto, caos y exige una toma de partido, siempre moderada y no deliberada, ante la multiplicidad de propuestas teóricas. Hay que destacar que el uso de identidad, como categoría analítica dentro de las ciencias sociales, tiene al menos dos grupos representativos: aquellos que la definen y critican por agrupar en sí misma una serie de rasgos idénticos que terminan homogenizando la diversidad cultural y lingüística, desdibujando la pluriculturalidad y tendiendo hacia la desaparición de los grupos étnicos. El otro grupo, propone el término identidad como un concepto multívoco o factible de múltiples interpretaciones:

Su significado varía con la clase de objetos a los que se aplica. En su sentido más general, “identificar” algo puede significar: 1) señalar las notas que lo distinguen de todos los demás objetos y 2) determinar las notas que permiten aseverar que es el mismo objeto en distintos momentos del tiempo. Estos dos significados están ligados, pues sólo podemos distinguir un objeto de los demás si dura en el tiempo, y sólo tiene sentido decir que un objeto permanece si podemos singularizarlo frente a los demás. Dos objetos son el mismo si no podemos señalar características que permitan distinguirlos, si son indiscernibles. [...] La “identidad” de un objeto está constituida por las notas que lo singularizan frente a los demás.
[...] Aplicado a entidades colectivas (etnias, nacionalidades) identificar a un pueblo sería, en este primer sentido, señalar ciertas notas duraderas que permitan reconocerlo frente a los demás. [...] Establecer su unidad a través del tiempo remitiría a su memoria histórica y a la persistencia de sus mitos fundadores. Son las dos operaciones que hace un etnólogo o un historiador cuando trata de identificar a un pueblo (Villoro, 1998: 63).

Desde esta posición, el concepto adquiere un matiz dinámico y alejado del estancamiento en el proceso de configuraciones étnicas. Sin embargo, el autor plantea un elemento indispensable en estas configuraciones: la búsqueda de identidad por parte de los pueblos; desarrollo del cual, según los datos obtenidos en campo, no estoy seguro que exista como elemento motivacional al interior del grupo. Distintos autores se suman a la propuesta de Luis Villoro, a veces induciendo a los grupos étnicos a generar este tipo de proceso de búsqueda de identidad y que en algunos casos han resultado en procesos de nativismo y de reivindicación étnica, al

borde de lo que Levi-Strauss denominó como “moda pretenciosa”. Pensar en los elementos de identificación cultural, invita a reflexionar y privilegiar cómo las personas experimentan aquellos elementos que interpretan y distinguen entre los más y los menos significativos. Los de mayor peso simbólico trascienden la mera vivencia para constituir una experiencia cultural, es decir trascender las dimensiones espaciotemporales que permitan rastrearlos en la medida posible. Otros, de creación más reciente y con la misma importancia, también invitan a ser rastreados porque la creación constituye, seguramente, un nuevo lenguaje de la resistencia del grupo étnico y su capacidad de respuesta ante los embates de los grupos y procesos hegemónicos.

Analizar y comprender los elementos de identificación cultural permite ubicar las diferencias que distinguen a un grupo étnico de otro, diferencias que lo han hecho perdurar en el tiempo y resistir, en lo posible, en el espacio de su territorio habitado ancestralmente. Más allá de los márgenes culturales y territoriales de un grupo, las fronteras se difuminan cuando los grupos comparten símbolos dominantes que transitan entre ellos y les ayudan a su supervivencia.

Esos elementos de identificación cultural nos permiten comprender las diferencias si se parte de la exégesis nativa, del análisis de las fuentes primarias de información y de los datos etnográficos en estricto diálogo con la teoría antropológica. Esta estrategia posibilita establecer ciertos parámetros para la definición de la unidad cultural a partir de su representación simbólica, como es la que gira en el caso del cultivo del maíz y las relaciones culturales que surgen a partir de la vital tarea de cultivarlo.

Partiendo de la identidad entendida como

la expresión de un conjunto de rasgos y características extrínsecas y relacionadas por parte de una colectividad, mismas que las distinguen de otro grupo social, cada grupo social, y dentro de éste los subgrupos, va creando y recreando una identidad [...] Experiencias comunes, hechos compartidos, tensiones y peligros vividos, y diversos eventos permiten a los hombres compartir una memoria colectiva, un patrimonio cultural y elementos significativos que permiten la interrelación del grupo sociocultural (Pérez Castro, 1995: 57).

A partir de estas reflexiones, el tema de la identidad lo asumo como un proceso dinámico, cambiante y procesual y me alejo de la posición que la subsume en la uniformidad histórica, con la que algunos grupos hegemónicos han querido sujetar

a los grupos étnicos; “‘Imagined’ and ‘inventive’ identities likely seem troublesome only to tourists and analysts unprepared for change and seeking ‘authentic’ identities” (Chance, 2008: 23).

Entonces, ¿cómo librarse de no caer en la trampa de imponer identidades desde el velo del academicismo, etiquetas con las que se sedimenta a los grupos en la homogenización? Considero que la única posibilidad es por medio del trabajo etnográfico éticamente responsable y respetuoso para así comprender cuáles son aquellos elementos culturales que hacen sentirse pertenecientes a las personas e incluso poseedoras de ellos.

Con lo anterior no quiero plantear que la etnografía es la panacea de la antropología. Considero que la etnografía es medular en el desarrollo de una investigación social, pero por sí mismo no alcanza a decir todo, o incluso se puede prestar a manipular la información. Para evitar esto, los datos obtenidos con el trabajo de campo deben ponerse a discutir, no sólo con las herramientas teóricas, sino con otros recursos metodológicos en aras de presentar resultados más objetivos.

Para el caso particular, encuentro útil pensar en sustituir el concepto de identidad por el de identificación, ya que precisa en la búsqueda de los elementos culturales que están en tensión, que son dinámicos y compartidos, haciendo sentir a los miembros como partícipes de una memoria colectiva compartida y de una tradición cultural que supone una unidad que también se modifica con el tiempo.

Hablar en términos de identificación, siguiendo a Roberto Cardoso de Oliveira (1976) implica privilegiar el proceso “tal y como los asumen los individuos y los grupos en diversas situaciones concretas. La investigación de tal proceso nos llevará a distintas formas de identificación, empíricamente dadas, de tal modo que nos permitirá el conocimiento del surgimiento de la identidad étnica” (Cardoso de Oliveira, 2007: 53).

Según este autor, el estudio de las identidades es un asunto bidimensional porque debe incluir tanto la percepción de la identidad personal asociada al fenómeno de la identificación, como la percepción de la identidad étnica en su carácter social (los efectos ideológicos sobre la sociedad). La identidad personal es asunto de la psicología, la identidad étnica es un tema de la antropología y la sociología y ninguno

de los campos debe menospreciar los aportes del otro para un mejor desarrollo de la investigación. Lo sugerente para esta investigación no es el aporte de la psicología a la antropología, no desdeño la posibilidad, pero tampoco me siento atraído por tal perspectiva. Lo que me mueve es pensar en la identificación como el mecanismo desde el cual se experimenta la cultura a partir de los elementos culturales (Turner, 1987).

Los elementos de identificación son en esencia simbólicos porque suscitan en las personas pensar, hacer y sentir por lo que también son un vehículo de exploración y adscripción cultural. Las personas desean, sienten e incluso violentan a partir de la identificación de tales elementos en una relación que es eminentemente dialéctica porque las personas identifican los elementos culturales y a la vez se identifican o adscriben a ellos, permitiendo pensar en la pertinencia de reconocerlos como elementos de identificación cultural o símbolos dominantes. Identificarse culturalmente conmina a que el análisis discorra sobre cómo se ponen en acto los elementos y si en tal puesta en acción, los miembros de determinado grupo social se reconocen en ellos o se niegan a ellos.

Este proceso se debe estudiar y analizar a partir del movimiento de los elementos culturales dentro del grupo social y en el que los conceptos de unidad y diferencia cobran mayor sentido, dado que tal proceso no es fijo, sino que depende de cómo las personas convergen o divergen para identificarse con tales elementos y que llevan a plantearse cómo y ante quién se identifican o no los miembros del grupo social, perfilando concluir sobre su identificación étnica.

He aquí otro de los aspectos medulares del trabajo etnográfico. La observación atenta, el desarrollo de entrevistas, de conversaciones espontáneas, la participación constante en las actividades de la vida común, acomedirse en el trabajo familiar y comunal permite “meterse” en los diferentes campos de esa vida común y reconocer incluso las arenas y los dominios (Bourdieu, 1990). Pero más aún resulta provechoso porque mediante este trabajo etnográfico es posible comprender el contexto cultural y los campos donde la cultura se vuelve más significativa incluso para aquellos que somos ajenos a ella. Estos campos de mayor significación facultan a quien investiga a interpretar desde esos marcos espaciotemporales (en

los que no debe participar) la importancia de los elementos de identificación cultural y con esto se evita confundir la identificación de los elementos dentro de los márgenes culturales con el estudio y análisis por parte del antropólogo.¹³

El extenso desarrollo teórico de las identidades étnicas ha tenido importantes aportes al pensamiento científico social que tampoco pueden pasarse por alto. Por ello, presento los que me ayudaron a conformar mi argumentación teórica. Este tema “ha resultado ser un fenómeno tan variable [...] que los expertos ni siquiera concuerdan en la definición precisa de la expresión “grupo étnico”” (Sandstrom, 2010: 119). Empero, contamos con una vasta producción bibliográfica que además ha centrado el papel de la tierra cultivable como cardinal, entre los que destacan los trabajos de José Carlos Mariátegui (1928), Gonzalo Aguirre Beltrán (1957), Roberto Cardoso de Oliveira (1976), Alicia Barabas (1979), Miguel Ángel Bartolomé (1997), Guillermo Bonfil Batalla (1987), Marcelo Carmagnani (1988) y Arturo Warman (2003).

Los prejuicios “indio”, “indígena”, “rural”, “campesino” son etiquetas de subordinación y discriminación que expresan una relación que categoriza y define un grupo dominante sobre otro dominado. Esta distinción también apunta hacia un ejercicio de la razón diferente: el primer grupo apelando a la razón educada-civilizada, mientras que el grupo dominado motivado a actuar desde la repetición por costumbre, dividiéndose así entre “la gente de razón y la gente de costumbre”. Bonfil Batalla (1971) critica el uso del concepto indio desde el cual se diseña y prefigura a los miembros de grupos culturales distintos que, en la mayoría de las ocasiones, ha servido para desarrollar políticas públicas nacionalistas integracionistas motivadas las más de las veces por académicos.¹⁴

Las fórmulas conceptuales han fragmentado, aniquilado e invisibilizado la presencia de los miembros del grupo étnico y se alcanza a percibir en estos movimientos una tendencia que intenta extraer la cultura, acción que les impide *salir del laberinto* y

¹³ “Ethnographic analyses of ethnic identity have tended to focus on group or self-identification at the expense of external categorization or attribution. The relationship between the actor’s perceptions of group identity and the social contexts in which they occur remains an unresolved issue” (Stark and Chance, 2008: 9).

¹⁴ Como ejemplo, la llamada antropología indigenista que es señalada como un instrumento estatal que intentó homogenizar e igualar a los diferentes sectores sociales del país en aras de un progreso nacional, lo que incluía la radical eliminación de las diferencias culturales.

les hace permanecer eternamente en la condición de subordinados (Lomnitz-Adler, 1995).

Estas fórmulas conceptuales son resultado de la aplicación del establecimiento de criterios para definir cuán “indios” son los “indios”. Luis Villoro (1950) señala la autodefinición, ser hablante de un idioma nativo, preservar el uso de la indumentaria, participar en las actividades políticas y religiosas, preservar las características de la comunidad de nacimiento y el apego a la tierra expresado en lenguajes diversos. Jean-Paul Provost (1975) específicamente para el caso de la Huasteca, propone cinco principios para caracterizar la etnicidad nahua: elusividad, atrición, informalidad, individualidad y reciprocidad. Finalmente, Guillermo Bonfil Batalla (1989) establece cinco clases de elementos culturales: materiales, simbólicos, emotivos, formas de organización y de conocimiento. Hay que notar que esta clasificación se planteó como un recurso metodológico que no intenta definir a un grupo étnico con tales elementos. Para Bonfil Batalla, lo importante radica en cómo se ponen en juego estos elementos en los procesos de etnicidad, es decir, cómo se decide sobre el repertorio cultural y cómo se decide sobre su uso. Este autor se inclina por un carácter dinámico de la cultura, si bien reconoce una probable matriz cultural en los grupos étnicos, especifica que el grupo juega y da sentido a los diferentes elementos en su devenir histórico. Tampoco hay que olvidar que los grupos étnicos son etnocéntricos¹⁵; sus etnónimos expresan cualidades propias pero también los exónimos que usan para referirse a otros grupos nos ofrecen clara información de la forma en que perciben la diferencia.

La diferencia -que se complementa con las identidades étnicas y elementos de identificación cultural- radica en que la primera refleja una explícita influencia marxista en tanto representaciones colectivas (Cardoso de Oliveira, 1976) que se materializan en “sistemas conceptuales basados en las experiencias sociales de los grupos étnicos [...] una construcción discursiva y explícita, aunque pueda tener manifestaciones implícitas en el ámbito de los desempeños sociales” (Bartolomé, 2005: 43). No se trata pues de un mero análisis de las ideologías sino de las

¹⁵ Esta característica también la hizo notar Claude Levi-Strauss en su manifiesto antirracista elaborado por encargo de la UNESCO y publicado como *Raza e historia*, (1952). También Miguel Ángel Bartolomé reflexiona sobre la naturaleza e importancia de los etnónimos (1997).

concreciones culturales en términos pragmáticos. Es decir, los elementos que hacen identificarse con la cultura materna a los miembros del grupo étnico.

Un buen punto de partida es entender al grupo étnico a partir de las precisiones que Fredrick Barth (1969) apuntó. Para él: el grupo es portador de cultura que persiste gracias a la satisfacción de sus necesidades recurriendo a su entorno; al ser parte de un mismo sistema cultural, comparte y transmite generacionalmente los valores que los hace auto identificarse así como identificar aquellos que son y que no son parte del mismo sistema cultural. Barth recibió críticas por considerar las diferencias culturales, pero no las diferencias de las organizaciones étnicas dentro de un mismo sistema cultural.

Pensar en la identificación de los elementos culturales como mecanismo es pensarla en tanto proceso inacabado que requiere del análisis histórico para la comprensión de los elementos de identificación cultural y cómo es que se ponen en acción en determinado momento de la historia. Este proceso es generador y regenerador de existencia de los mismos grupos y su análisis no sólo debe partir desde el interior de la misma cultura, sino que debe incluir también sus propias categorías y pensar en la condición precaria y permanente de la etnogénesis como un proceso de emergencia y resistencia en el que los grupos están envueltos.

El concepto “identificación” como aquí se usa apela a la práctica cultural desde dos entes: el individual y el colectivo. El primero define lo que es la persona como proyecto dentro de las normas y valores del mismo grupo étnico, tanto en su aspecto fenomenológico como en el pragmático, mientras que el segundo se refiere básicamente a la aceptación o negación de lo que es ser dentro del grupo étnico, lo convencionalmente aceptado, pero también lo rechazado.

Los elementos de identificación étnica no intentan ser criterios esencialistas ni unívocos como estereotipos culturales: lengua, territorio, economía, tradiciones estéticas, parentesco e incluso la auto denominación. Lev Gumilev (1989) previene acerca de que estos criterios sean considerados como absolutos porque conducen al esencialismo. Para librarse, propone el reconocimiento a la multiplicidad de los elementos con los que cada cultura se siente familiarizada.

Este principio parte del reconocimiento de la multiplicidad en un tiempo determinado. Gumilev -entre la historia, la etnología, la filosofía y unos tintes biólogos/evolucionistas/sicólogos- apunta que los grupos étnicos surgen en determinados procesos sociales, otros se mantienen debido a la puesta en acción de elementos como la memoria y la resistencia, pero en ambos casos el común denominador es que son procesos plagados de peculiaridades emergentes en los que los símbolos se entretejen en unidades simbólicas de mayor complejidad y permanecen vigentes.

Estos procesos denominados por Gumilev como etnogénesis son constantes, heterogéneos y dinámicos que datan el surgimiento, la consolidación, el apogeo y la simbiosis biológica y cultural de los grupos humanos hasta la desaparición de ellos en la historia debido a la pérdida del sentimiento vital (*passionar*) que los motiva a existir.¹⁶

La etnogénesis en palabras de Alan R. Sandstrom “is a creative process that implicates important cultural traits such as dress, productive activities, and features of religious ritual and world view” (Sandstrom, 2008: 150) que sólo puede ser analizada en un espacio cultural pluriétnico, dinámico, de constantes y complejas relaciones interétnicas volátiles y precarias que confrontan por lo menos a dos grupos étnicos diferentes en las que el grupo más frágil es el que más elementos simbólicos pone en juego para su persistencia. Según esta propuesta, resulta interesante dirigir la mirada hacia los grupos más vulnerables y cómo es que se ponen en acto los elementos culturales en la historia local porque refieren a su

¹⁶ Gumilev, desde una perspectiva euroasiática, sostiene que la formación étnica contiene diferentes fases. 1) La ascensión, cuando una etnia se expande ya sea demográfica, económica, parental, política, bélica o religiosamente y hacen cambiar las estructuras y fomentan la aparición de nuevos componentes entre los que destacan aquellos de la cultura dominante (desconozco si Gumilev habrá leído a George Foster, pero esta fase corresponde conceptualmente al de Cultura de Conquista [1962]). 2) La segunda fase refiere a cuando se alcanza el auge cultural en la que se afirma el proceso de configuración étnica y es la fase donde los elementos que conforman lo *passionar* juegan un papel preponderante en la transmisión de sentirse parte de la cultura y apropiarse de ella. 3) La etnogénesis es la fase en donde el poder ya está absolutamente centralizado haciendo que el sistema étnico se debilite por tanta presión y tensión provocada por el poder que hace peligrar la solidez del sistema étnico porque delinea hacia la individuación y precariza la distinción étnica por la uniformidad. Esta fase lleva a la 4) desaparición de los sistemas étnicos más desprotegidos dado que les es prácticamente imposible adaptarse a las condiciones del sistema étnico hegemónico. Esta condición de desadaptabilidad generalmente es bien capitalizada por el sistema hegemónico porque es en ella en la que justifican su ejercicio etnocida, denominando salvajes, retrasados y bárbaros a los grupos vulnerables.

relación con el entorno geográfico y ecológico, las relaciones vecinales o relaciones interétnicas para así comprender cuáles son las condiciones generales de la resistencia étnica.¹⁷

Hay elementos culturales que permiten clasificarse a sí mismos y a los otros grupos que ocupan una misma región en la que incluso pueden competir por los recursos tanto materiales como simbólicos para ejercer tal distinción. Este proceso de identificación, etnicidad para James Taggart (2016), se basa en conceptos que cambian con el paso del tiempo y marcan las diferencias más considerables entre *nosotros* y *ellos*, aunque estas mismas diferencias pueden ser también un punto de encuentro étnico para mantener la resistencia.

La etnicidad o su sinónimo

(ethnic identity), is a special kind of self-conscious identity shared by members of an ethnic group. The key features of ethnic identity, according to anthropologists, are, first, that members of ethnic groups believe themselves to share significant life experiences with other group members and, second, they believe their group traces back to primordial times. An ethnic identity is self-adscribed and adscribed by others. Ethnic identity is usually based on such cultural features as language, dress, religion, territory, and so forth, which the people view as their innate possessions and historical legacy. However, as described below, culture alone cannot be used to define an ethnic group. This is because individuals mediate ethnic identity through their interactions with others, and the mix of traits that come into play vary from situation to situation. Ethnic groups these days tend to occupy a position in society somewhere between the intimacy of the kin group and the anonymity of the state (Sandstrom, 2008: 151-152).

Este punto de encuentro también resulta ser escurridizo “because of the dynamic qualities of ethnic categories, varying associated cultural “content”, the shifting strategies of people employing ethnic categories, and the myriad cooperative, exploitative, and aggressive encounters among individuals and groups” (Stark and Chance, 2008: 2).

En la Huasteca étnica, entre nahuas, teenek, otomites, tepehuas y totonacos existe un elemento de identificación cultural común que en diferente grado logra desarrollar un sentimiento de adscripción y sublimación cultural político, porque alude a diferentes campos de la vida de los grupos étnicos en diferentes épocas. Esto pone de relieve la importancia la historicidad en el análisis, no como un ejemplo de

¹⁷ Para el análisis de Gumilev, es de primer orden analizar el comportamiento estereotipado como manifestación de la identidad étnica porque tal comportamiento va a distinguir un sistema étnico de otro, sin embargo, yo me distancio de esta noción comportamental porque considero termina por reducir la identificación a un proceso esencialista.

repetición de elementos inamovibles e inalterables en el tiempo, sino porque “the temporal dimension of inquiry is especially important in areas such as Mesoamerica that have traditionally invoked a sense of common history as an ethnic criterion, as we have seen” (Chance, 2008: 14) que debe contrastarse precisamente con la etnografía.

Esta perspectiva historicista de las “historias que no son todavía historia” (Bonfil Batalla, 1980) apela a las historias de los grupos étnicos que no están concluidas, que se mantienen en proceso de construcción y que están “abiertas” apuntando hacia futuros inciertos por lo que no pueden plantearse bajo discursos deterministas. La labor de la antropología, de la ciencia social, es dejar de reproducir historias descritas desde los grupos de poder que dejan fuera a los protagonistas y testigos de sus propias historias.

La historia en la larga duración es importante, pero lo es también aquella historia del acontecimiento que no es mera ocurrencia porque el estudio de “la etnicidad muchas veces es situacional en el sentido de que la gente decide cuándo y cómo afirmar su identidad y emplea diferentes estrategias en distintas ocasiones [...] los símbolos que la gente escoge para representar su identidad pueden ser modificados, recreados, eliminados de manera intencional o revividos de una época previa” (Sandstrom, 2010: 115).

Reconocer los elementos de identificación y adscripción es percatarse que los miembros de un grupo étnico “resisten tenazmente las fuerzas de asimilación que a su parecer significarían la destrucción de sus culturas tradicionales” (Sandstrom, 2010: 83) y los expresan en las artes o los lenguajes de la resistencia (Scott, 2000) que los hace permanecer en el tiempo y en comunidad.

Los elementos de identificación cultural se analizan en la intimidad de la cultura, sin que esto pretenda establecer un modelo de comunidad cerrada (Redfield, 1930; Wolf, 1967) sino más bien observar cómo es que lo común se comparte, pero también cómo puede llegar a fraccionar al interior de la comunidad:

De hecho, la etnia contiene dentro de sí un sistema complejo de identidades que permite organizar la vida social al interior y en relación con “los otros” [...] No es que las etnias sean homogéneas ni que sus integrantes participen todos de igual manera en los diversos aspectos de su cultura: hay diferencias, desigualdades, complementariedades y contradicciones que, por otra parte, explican en gran medida la dinámica de la cultura.

Pero esa diversidad interna se da a partir de que existe la unidad básica de la cultura propia [...] de la noción de “nosotros” (Bonfil Batalla, 1991: 11).

El “nosotros” y su determinante “nuestro” dejan de ser sólo una abstracción para tener su aspecto experiencial en la cultura a partir de la interacción entre los miembros del grupo étnico y en interacción con otros grupos fijando el sentido y configurando su dimensión étnica, “los aldeanos escogen de manera activa los símbolos de su categoría étnica” (Sandstrom, 2010: 50).

Como la identificación se expresa en los dos niveles arriba señalados, el individual y el colectivo, vemos que en ambos se asume la pertenencia y se decide ante quién se acepta ser miembro del grupo étnico. Esto resulta significativo porque según Bonfil Batalla (1987) no sólo se garantiza la reproducción biológica y social del grupo, sino también el control sobre el repertorio cultural que lo hace distinguirse respecto a otros grupos, estableciendo así su unidad y su diferencia que definen tanto en lo individual como en lo social, otorgando especificidad. La identificación cultural rebasa la esfera meramente cultural lo cual permite que el grupo se posicione en el ámbito político además de conducirse en términos de reproducción y recreación.

La representación -la expresión material de la fijación del sentido- arrastra otra advertencia metodológica. El objeto de la representación, lo que se conoce, está condicionado por el sujeto de la representación, el conocedor -la persona- quien estructura al objeto en tiempo y espacio. De no contar con tal estructura el objeto de la representación no tiene existencia “real” (Schopenhauer, 1819 [2009]), es decir, no está mediado por la experiencia cultural.

En este punto, el cuerpo adquiere un papel central ya que es el primer vehículo que porta y experimenta la cultura (Merleau-Ponty, 1945; López Austin, 1980) y a partir de él se aprende y se aprehende el mundo desde la experiencia sensible hasta la experiencia razonada. El cuerpo humano “es la dimensión visible e histórica de la persona” (Prieto, 2014), es un texto que potencia las posibilidades de la expresión cultural tanto en el orden social como en el individual. El mecanismo de identificación de elementos culturales toma como punto de partida al cuerpo-

persona-ser¹⁸ potenciando hacia el entorno las características básicas de ese ser. Por esto, los atributos del ser humano no son irreducibles, sino que son extensivos del ser hacia el entorno, multiplicando las posibilidades de expresar la experiencia humana en lenguajes y en géneros diversos.

La representación de la experiencia se desdobra en diferentes elementos culturales que según Berdan, Chance, Sandstrom y Taggart constituyen la etnicidad y han persistido en el tiempo, mismos que requieren de la experiencia del cuerpo para ser comprendidos.

El territorio, la historia común, las expectativas, los grupos opositores comunes, la religión, la sangre, el parentesco, la herencia cultural, los ancestros, la procreación, la familia, el trabajo solidario y la reciprocidad son ejemplos de estos elementos de identificación cultural que sirven para alegorizar la experiencia histórica de nahuas y teenek huastecos con relación al maíz, “maize is intimately linked to human beings and the human body in Nahua [and Teenek] ¹⁹ thought, both physically and spiritually” (Sandstrom, 2008: 162).

“El maíz es nuestra vida”, “nosotros somos pueblos de maíz”, “somos hombres y mujeres de maíz”, “el maíz es nuestra sangre” o “el maíz es nuestro santo sustento” dejan de ser figuras discursivas para adquirir dimensión pragmática y delinear la vida de los grupos de la Huasteca étnica. “...estas palabras expresan la esencia de lo que es ser un indio, de lo que es ser miembro de una comunidad donde la gente entiende y respeta cómo funciona el mundo” (Sandstrom, 2010: 477). Para comprender su significado se necesita ser parte de él, pertenecer no sólo en términos culturales, sino también en los territoriales para conformar parte de una unidad cultural susceptible de ser delimitada tanto por la extensión como por las

¹⁸ Las nociones sobre el ser, la persona, el individuo, el sujeto, el agente y el cuerpo no son asunto radicalmente distante del tratamiento sobre la identidad en el pensamiento social y han sido trascendentales en la historia de las ciencias sociales. ya que nominalizar y/o definir las “otredades” ha sido el pan nuestro de cada día en esta forma de generar conocimiento. Para ahondar en este tema de la persona pueden revisarse los trabajos de Mauss (1950), Levi-Strauss (1962), Dumont (1966), Geertz (1973), Goffman (1972), Da Matta (1979), Giddens (1981), Foucault (1988), Bourdieu (1990), Marcus y Fischer (1996), por mencionar algunos.

El ser es un tema inherente al tratamiento de la persona y del cuerpo, “ethnic identity is self-identity, and self-identity is linked to self-worth and ultimately to the meaning of a human life. Ethnic identity creates cultural differences, and it assumes critical importance when one group dominates another or when groups wish to separate themselves because of some perceived advantage” (Sandstrom, 2008: 162).

¹⁹ Corchetes míos.

especificidades culturales. Por lo mismo, es importante repensar el concepto de área cultural como uno de los conceptos de mayor peso en las investigaciones antropológicas.

En sus inicios Franz Boas, bajo la influencia de la antropogeografía de Friedrich Ratzel de finales del siglo XIX, propuso la categoría de áreas culturales para establecer una caracterización a partir de rasgos o patrones comunes a diferentes culturas humanas dentro de un área específica. Clark Wissler, Eduard Seler, Calixta Guiteras Holmes, Ralph Leon Beals, Alfred Kroeber y Paul Kirchhoff consolidaron una escuela de pensamiento a partir de los diferentes elementos de identificación cultural que fueran socialmente compartidos a fin de aproximar a la diversidad lingüística-cultural en una unidad territorial estudiada a partir de los datos históricos y de los datos etnográficos. Esta categoría de análisis fue duramente criticada por su determinismo geográfico. Posteriormente, considerando los puntos más vulnerables de la propuesta, Clark Wissler (1923) desarrolló el concepto de centro cultural para establecer que estos surgen desde un fenómeno de interacción étnica y no geográfica. Con este concepto, Wissler aseguró que existe una ley de difusión en la que los fenómenos sociales se difunden de un centro de origen hacia diferentes direcciones, hacia las periferias que terminaban tomando los elementos del centro cultural.

Uno de los principales críticos del concepto de área cultural fue Julian Steward (1955) quien la refutó en tres órdenes: por un lado señaló que el centro y los límites cambian con el tiempo; por otro, menciona que una cultura dentro del área puede cambiar de tal manera que termine semejándose tanto a otras que deje prácticamente de ser la "original" y, finalmente, hizo ver que en los mismos límites territoriales de un área determinada pueden vivir y convivir culturas radicalmente diferentes pese a compartir algunos rasgos afines.

A partir de esta crítica, Steward hizo sus contribuciones significativas, como fue el de núcleo cultural o conjunto de elementos culturales que están íntimamente asociados con las actividades económicas y de subsistencia del grupo humano en cuestión. Aunado a este núcleo, pero de manera secundaria, están los otros elementos como los políticos, religiosos, familiares, etcétera. El carácter dinámico

en la visión de Steward también resulta ser un acierto, ya que aseguraba que determinado sistema podría variar dentro de los mismos límites territoriales como un recurso creativo de supervivencia, lo que implicaba tener una visión antropológica no estática ni determinista de las comunidades humanas.

Este enfoque conlleva la interrogante de cómo es que se establecen las relaciones de interacción entre el entorno natural-geográfico habitado y la concreción de la cultura como una relación de causalidad corresponsiva. Es decir, la interrelación entre el entorno físico y los sistemas de explotación y producción y cómo a partir de esta interrelación, se generan determinadas pautas de conducta en un área particular y con recursos tecnológicos particulares también y además analizar cómo ese comportamiento afecta otros aspectos del sistema.

No es este el espacio para detenerme en las críticas que resultaron a este paradigma científico, lo que sí hay que destacar es el planteamiento que interrelaciona la cultura con el entorno físico, relación mediada por el ser humano y esencialmente de tipo económica que tuvo grandes seguidores en nuestro país con sus respectivas adaptaciones.

Apuntes sobre la unidad cultural



Postectitla, Chicontepec, Veracruz, 2016.

En México, los estudios regionales se dirigieron sobre todo a los grupos étnicos dentro de sus márgenes territoriales entre los que destacan los aportes de Manuel Gamio (1922), de Robert Redfield (1944), Ángel Palerm y Eric Wolf (1954-1955), Gonzalo Aguirre Beltrán (1973) y Guillermo de la Peña (1991).

Cabe señalar que estos estudios, basados en el planteamiento de Steward, señalaron la importancia de la comprensión del entorno natural dentro de una sociedad hasta moldear lo que se desarrolló como estudios regionales. No es competencia de este texto hacer una historia de los estudios regionales en México. Sin embargo, sí encuentro necesario destacar aquellos elementos que tienen una estrecha relación con el objeto central de esta investigación.

Guillermo de la Peña (1991) precisa que el concepto de región tiene múltiples sentidos según el campo de conocimiento que haga uso de él, por lo tanto, es modificable según las condiciones específicas espaciotemporales: la región, la cultura y la historia están en íntima relación en su misma definición.

La Huasteca entendida como unidad cultural permite analizarla de acuerdo a las siguientes características:

- Identificación y delimitación como región económica.
- Identificación de la complejidad étnica, cultural y lingüística.
- Identificación de la relación del ser humano con el entorno físico y la explotación de los recursos naturales para la producción, sea de autoconsumo o para la comercialización.

- Identificación de los procesos históricos en la conformación: desintegración, integración, recuperación, desaparición y surgimiento.
- Identificación del papel que el Estado ha tenido.
- Identificación de los elementos culturales de identificación, contención y exclusión sociocultural.

Cuando se concatenan estos elementos es posible plantear cierta unidad cultural por cómo se establecen las relaciones sociales, políticas y religiosas que resultan o se forjan en torno a los flujos económicos y las actividades de subsistencia. Es importante mencionar que la identificación de una unidad cultural no se aleja de su dimensión histórica por lo que resulta prudente identificarla a través de diferentes períodos a fin de comprender cambios, continuidades y adaptaciones culturales como se busca esclarecer en esta investigación.

La unidad cultural puede delimitarse a partir de procesos históricos y fenómenos culturales específicos que la distinguen. Así, la cultura se convierte en uno de los elementos de mayor importancia para su definición en la que la heterogeneidad señala un criterio fundamental para evitar tales elementos culturales se homogenicen y den paso, precisamente, a la diversidad. La unidad no presupone uniformidad, sino que permite reconocer los elementos que se comparten más allá de las fronteras particulares de determinado grupo étnico, si es que las hay.

Bryan Roberts (1980) propuso un estudio íntimamente relacionado con la forma de producción predominante en lo local: productos, tipos de tecnología, tipos de relaciones laborales, mecanismos de distribución de productos, estructuras de poder local y su relación con la producción y subsistencia. Fue indispensable para este autor, entender cómo se establecen las relaciones entre el Estado y el área porque es lo que hace visibles las características de interacción entre la política local y las relaciones sociales más amplias. Roberts subrayó el tema del poder, aclarando que “una región y su identidad se forjan mediante las imposiciones de una clase local dominante, que busca expandir su propia base material y que ejerce control sobre su administración local para promover sus fines” (Roberts, 1980: 10).

Hay un tema inherente: las desigualdades. Precisamente, la unidad cultural también se define a partir del desigual desarrollo de la misma, por esta razón, no puede

emplearse de manera arbitraria y menos desde una perspectiva universal. Debe analizarse desde una perspectiva histórica particularista, dada desde las desigualdades y desde los intereses económicos dominantes, de límites geográficos no definidos sino por las interacciones.

Otro de los aspectos a resaltar son las relaciones horizontales que definen el orden político y social en el que se basa la actividad económica y social, relaciones que en realidad rompen tal horizontalidad en las interacciones, ya que la clase dominante intenta imponer las identidades bajo el sometimiento y la anulación de las clases desprotegidas. Roberts apuntó la importancia de analizar las identidades regionales-locales también a partir de las contingencias aclarando que sólo así se puede tener una perspectiva más amplia y afín a la antropología.

Cerca de cincuenta años antes, Robert Redfield desarrolló un modelo de estudios de comunidad en su publicación *Tepoztlán, A Mexican Village: A Study of Folk Life* (1930) en el que centró su atención en las identidades comunitarias y desarrolló un modelo de estudio que consolidó una escuela en la antropología americana. Redfield desarrolló un extenso trabajo de campo para establecer que los estudios de comunidad no son posibles sin pensar en la comparación con otros tipos de sociedad humana para tener los diferentes referentes que permitieran definir ese *continuum* que tanto le interesó. Se inclinó por los patrones y los mecanismos del comportamiento social y cómo estos se relacionaban también con la época que a cada grupo le tocaba vivir según la transición histórica.

Desde este modelo de estudios de comunidad Redfield sugirió que el análisis debía ser con relación a otras unidades de análisis más complejas, en otras palabras, el estudio debía trascender la comunidad inmediata y buscar espacios geográficos de mayor complejidad administrativa, económica, política, geográfica y cultural para así tener elementos de contraste entre las comunidades que conformaran el centro y las que conformaran la periferia. Hay que destacar que este modelo también buscó atender las particularidades históricas y apuntó hacia una descripción de tipo holístico de los elementos culturales que distinguen a la cultura en cuestión.

Por esta razón, se puede pensar en ciertos paralelismos entre Redfield y Roberts: la particularidad histórica, los elementos característicos en cuanto al tipo de

sociedad, las transiciones de un tipo de sociedad a otra. Sin embargo, un elemento que no parece interesarle a Redfield, y que bien apunta Roberts, es el concerniente al poder, la desigualdad, el conflicto, la hegemonía y las relaciones políticas, enfoque que privilegia las unidades económicas y administrativas que además van más allá de límites geográficos, pudiendo establecer áreas extensivas que no se suscriben a meras comunidades. En esta áspera discusión, un tema que resalta es el concerniente a los elementos de identificación cultural, para lo que he de apelar en dos vías: una trayendo a cuenta los elementos de identificación étnica y otra, los elementos que concatenados conforman un complejo semiótico cultural, es decir, la reunión de diferentes textos que al ser estudiados van más allá de lo superficial, se ponen a discutir con otros textos tanto en su dimensión sincrónica como en la diacrónica y que además materializan procesos sociales que evidencian conflictos, alianzas y contradicciones entre los miembros del grupo que participan de tales textos (Coronado y Hodge, 2017).

Es necesario comprender a partir del trabajo en terreno, cuáles son los elementos comunes y cuáles diferencian a las personas de determinado grupo étnico que les permiten subsistir, resistir y persistir dentro de una organización social histórica que, a su vez, los interrelacione con otros grupos étnicos.

Los elementos de identificación, contención y distinción se ponen en competencia en diferentes procesos sociales, por lo que no son conceptos inamovibles o rasgos culturales sedimentados. Más bien son categorías que se experimentan al interior del grupo étnico, que se modifican, incorporan y adaptan a las distintas condiciones históricas por las que atraviesa el grupo. Son categorías del hacer histórico, del cambio y de la constante interacción con otros grupos e instituciones con los que se establecen relaciones, incluso de interdependencia.

Al ser experimentadas, dichas categorías aluden a un momento preciso de la existencia histórica. Por lo tanto, adscriben, categorizan, organizan y dirigen las interacciones con los demás grupos, por lo que es importante analizar su sentido, como categorías nativas que conforman el complejo semiótico cultural.

Entender a los grupos étnicos como portadores de cultura²⁰ exige poner la atención en “el análisis de las culturas y no en la organización étnica” (Barth, 1976: 13) pero con suma precaución y cautela porque esta imbricación puede ser confusa e irresponsable de no enfatizar el cambio cultural, sea por adaptación, imposición o volición en dichos cambios. Tampoco debe descuidarse la organización política como proceso étnico cultural porque este refiere a aquellos elementos que los diferencien y que sobre todo que son significativos para ellos mismos a fin de categorizarse a ellos mismos como a otros en la conformación étnica. Estudiar a los grupos étnicos desde la adscripción privilegia la identificación de los elementos culturales en términos de exclusión e inclusión.

Es importante señalar que el estudio de los grupos étnicos se circunscribe a grupos minoritarios, vulnerables y constreñidos en territorios que históricamente han sido reducidos, replegando a dichas minorías y forzándolas a vivir en condiciones de marginalidad como una de sus principales características de vida (Aguirre Beltrán, 1973).

El tema de las fronteras culturales en los grupos étnicos también se define a partir de la historia de los grupos étnicos en su relación con otros grupos étnicos y con los grupos de poder con los que conviven en constantes intercambios culturales. Estas relaciones llevan a complejizar el análisis ya que el repertorio de elementos culturales se actualiza, haciendo perder, mantener e incorporar nuevos y viejos elementos culturales, “por tanto, la persistencia de la unidad cultural dependerá de la persistencia de estas diferencias culturales y su continuidad puede ser especificada por los cambios en la unidad producidos por cambios en las diferencias culturales que definen sus límites” (Barth, 1976: 48).

Los elementos de identificación cultural que delimitan las fronteras entre los grupos étnicos y que delimitan la unidad cultural se analizan en los lenguajes simbólicos y su sentido al interior del conocimiento local que se difuminan en tanto elementos polifónicos que son compartidos entre la diversidad cultural de la misma unidad. La comprensión de tales elementos es importante para identificar el mantenimiento de

²⁰ Fredrik Barth critica la postura de entender a los grupos étnicos como depositarios de los viejos saberes, sin embargo, desde su misma posición dinamista, considero que ser portadores de cultura hace que los grupos étnicos reactualicen sus saberes y los pongan en competencia para actualizarse a sí mismos.

la diferenciación cultural en las relaciones interétnicas que a su vez definen los contrastes (Blom, 1976). Bajo la misma línea de pensamiento, es importante argüir que los elementos de identificación cultural también deben evidenciar los efectos de la ecología y su relación con la cultura, ya que esta relación “proporciona el contexto significativo dentro del cual se articula la dicotomía étnica” (Eidheim, 1976: 74) entre la diversidad cultural.

Examinar esta perspectiva ecológica conlleva comprender cómo los grupos étnicos se adaptan al medio ecológico y cómo la explotación de los recursos se concreta en prácticas culturales que los distinguen, cuál es el tipo de trabajo que desempeñan y las formas de organización que han moldeado históricamente su conformación. Por tanto, en la caracterización del área y la unidad cultural, “el análisis anterior ha intentado demostrar las bases ecológicas y sociales de una situación cultural que en muchos aspectos importantes nos recuerda las sociedades poliétnicas, es decir, poblaciones regionales diferenciadas culturalmente y articuladas en una interdependencia simbiótica fundada en la explotación de diferentes nichos ecológicos (Blom, 1976: 104).

Actividades y oficios como acciones especializadas devienen en prácticas específicas que se conceptualizan para estimular la acción social. Son símbolos dominantes que permiten compartir entre los miembros del grupo étnico y así, hacer perdurar la unidad cultural, incluso en términos de co-residencia étnica. Cabe señalar que tal perduración está fundada en criterios nativos que la etnografía permite observar, analizar e interpretar las valoraciones, normas, voluntades y tradiciones cambiantes en el tiempo, que no son inmunes a los procesos históricos y al cambio generacional de las personas, sino que se actualizan y persisten dependiendo de la competencia que les sea exigida desde los embates que los grupos de poder y el estado imponen y que “solamente donde la mayoría opta por conservar el derecho a esa identidad a pesar del fracaso [...] o donde el fracaso es común y no implica grandes pérdidas sociales” (Barth, 1976: 176).

La segunda vía para el análisis y comprensión de los elementos de identificación cultural es aquella que apunta hacia cómo tales elementos se concatenan para conformar un complejo semiótico en el que las particularidades y diferencias

resaltan atributos que se materializan en formas de diversa naturaleza: la lengua, el territorio, los objetos, los rituales, las danzas, los cantos, la música, la indumentaria, entre otros que se convierten en los lenguajes de la resistencia étnica que logran hacer sentirse parte esencial del grupo con el que se comparten tales diferencias. Cuando los miembros de un grupo social se identifican con los elementos culturales que los diferencian y los distinguen se perfila un proceso conocido como etnicidad. Se adscriben, afilián y subliman a su grupo étnico. Este proceso ya contiene en sí una perspectiva dinámica, histórica e interrelacional con otros grupos, “no se puede suponer a la ligera que la intercomunicación dentro del mismo grupo étnico, por mucho que integre un sistema continuo, haya podido diseminar una información adecuada capaz de perpetuar un cuerpo compartido de valores y conceptos en el transcurso del tiempo” (Barth, 1976: 152).

Entre los grupos étnicos de la Huasteca, así como en diferentes grupos étnicos de otras latitudes del país, el territorio habitado constituye un fuerte elemento de identificación. Si bien es cierto que el criterio puede parecer esencialista, no lo es porque el grupo humano que habita un espacio, lo territorializa, es decir, le otorga o adjudica un significado cultural. Así “el tiempo y el espacio se conjugan, ya que allí ha transcurrido la experiencia vital que da sustento a la memoria histórica de la sociedad. La relación con la tierra es tan íntima que incluso la variación ecológica determina sensibles diferencias en el repertorio cultural de una misma etnia asentada en diferentes ecosistemas” (Bartolomé, 1997: 87).²¹

²¹ Lo que para Miguel Ángel Bartolomé es la identidad ecológica compartida. Es indudable que esta relación permite pensar y analizar el espacio desde la concepción simbólica y material (Giménez, 2005) que permiten transformar un espacio en un territorio. Es decir, intervenido por el pensamiento y la acción del ser humano y proyectado en determinada o determinadas representaciones. En el 2003 se publica bajo la coordinación de Alicia M. Barabas *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas de México* (INAH) en el que se resalta cómo los grupos étnicos construyen sus territorios de manera simbólica y a partir, sobre todo, de una historia religiosa de larga duración, características que le permiten a la autora definir estas relaciones bajo el sugerente concepto de etnoterritorio. Pese a que es interesante el análisis desde esta posición, no lo desarrollo dado que mi interés está en los elementos agenciales de la naturaleza que habitan el territorio y no sólo es este mediado por las relaciones simbólicas. Para ampliar en esta perspectiva y ver los alcances de la propuesta conceptual, véase el recién artículo de Ana Bella Pérez Castro (2016) en el que hace discutir esta propuesta con el trabajo de John y Jean Comaroff (2011) y en el que establece que las apropiaciones del territorio son de diferente naturaleza ya que es escenario de “emociones, contradicciones, de valoraciones éticas, de aspiraciones económicas” (Comaroff y Comaroff: 70) con diferentes modos de producción y de organización de mercancías, capitales y personas, por lo que pone en jaque el concepto de etnoterritorialidad, ya que para ella es importante pensar también en el territorio a partir de la apropiación instrumental y utilitarista de los diferentes grupos que habitan la Huasteca.

¿Cómo territorializar un espacio que en principio pertenece a una dimensión subjetiva, un espacio acordonado bajo función cerebral y demeritado a espacio de almacenamiento y codificación de información pasada? Territorializarlo implica pensar cómo se diseña desde el pensamiento y la acción -tanto en su fase simbólica como material- y cómo se proyecta en formas concretas que conducen no sólo a hábitos y costumbres, sino a actualizaciones y adaptaciones que expresan un proceso histórico.

La memoria, como resultado de la experiencia histórica tiene y hace sentido porque es eminentemente social, selectiva, intersubjetiva (Ricoeur, 2000) y estructurada en dos vías para su expresión. Una refiere a los marcos temporales, la otra, a los marcos espaciales (Halbwachs, 1950). Los marcos temporales son las formas de reconocer los hechos de la historia, la ajena y la común, en la que resaltan formas de fechar muy precisas, pero otras en las que no hay cabida para establecer precisión de un tiempo único, desarrollando así un calendario desde lo propio, desde sus propios regímenes de historicidad. Los marcos espaciales son aquellos que inscriben en el espacio los hechos que quieren fijar representándolos con el fin de que persistan en el tiempo.

Hablar en términos de representación de la memoria es pensar cómo se evoca el pasado desde diferentes prácticas culturales: narrar historias, orar, danzar, cortar papel ritual, interpretar la música, sembrar, continuar vendiendo productos en los mercados de las rutas comerciales interétnicas de antaño, hacer ofrendas, preparar comida. Todos aquellos textos que evidencien la experiencia del ser humano con su entorno en general.

La memoria se resguarda por quien la recuerda y desde cómo se estructura en tiempo y espacio al traer el pasado hasta el presente, tiempo por excelencia de la transmisión. Por esto, al ser una fuente histórica (Vansina, 1968) se privilegian aquellas representaciones nemotécnicas que dan sentido a una comunidad a fin de no imponer recuerdos que anclen a las personas a pasados obsoletos que las mismas comunidades no tienen presentes. Las representaciones de la memoria son susceptibles de pensarse como ontologías que dan sentido de dirección a la existencia de un grupo humano; son certeras para reconstruir su historicidad sin

buscar verdades absolutas ni demostrar lo que realmente sucedió; la memoria es una sucesión de estados en cuya sucesión la oralidad juega un papel fundamental. La oralidad entendida como una de las diferentes formas de materializar la memoria, es una importante herramienta cognitiva del ser humano en las culturas de la memoria (Sanjek, 1993) que “aprenden por medio del entrenamiento [...] por discipulado, que es una especie de aprendizaje; escuchando; por repetición de lo que oyen, mediante el dominio de los proverbios y de las maneras de combinarlos y reunirlos; por asimilación de otros elementos formularios; por participación en una especie de memoria corporativa” (Ong, 2013: 18). La oralidad también resulta importante en tanto que las palabras son sonidos que hacen sentir a la cultura viva, es una experiencia no sólo histórica sino estética fundada en elementos como la entonación, el ritmo, la acentuación, el tempo, entre otros, que dan sentido, intencionalidad y potencialidad sensible al mensaje del discurso.

La tradición oral es repetitiva y alude tanto a tiempos y espacios impersonales como a aquellas acciones que constituyen *los archivos del dolor* (Castillejo Cuéllar, 2009), por lo que su principal característica es que no se basa en palabras que sólo refieren a lo dicho, sino que refieren a hechos y acontecimientos dignos de ser recordados y actualizados. La tradición oral “su creación, su aprendizaje, su conservación supone, pues, la existencia de obras de artificio, trátase de poesía, de rezos, de obras dramáticas [...] o de piezas dramáticas y danzas tradicionales” (Montemayor, 2001: 55). Como es de esperarse, también impone reglas y normas que mediante la abstracción de ideas en conceptos desarrolla formaciones históricas inmanentes al ser humano.

Exige ser repetida como se escuchó, como se aprendió (Taggart, 1983) por lo que la memoria juega un papel fundamental al evitar cambios drásticos en la estructura narrativa, pero sin oponerse a incorporaciones o reinterpretaciones de aquellos hechos *que decían los más viejos, lo que decían los de antes, lo que se decía en los primeros tiempos, como lo hacían aquéllos* y demás construcciones que hacen sentirse vivos en el aquí y en el ahora como en el antes y el entonces bajo la pena de la condición de finitud que embarga al ser humano.

En tanto conocimiento local y situado (Geertz, 1983, Haraway, 1991), la memoria permite conocer y comprender las formas de un pasado que independientemente que sea lejano o cercano resulta significativo e íntimo, lo que conduce a pensar en sus formas de representación en tanto epistemologías desde dentro que apuntan hacia un proyecto de resistencia étnica al constituir las bases ontológicas del grupo étnico. Trabajar desde la memoria como fuente de información implica que se hagan búsquedas de amplitud cronológica con estrechez territorial en virtud de que ni la una ni la otra desborden el objeto de la investigación. Como recurso de análisis, la memoria constituye no sólo una importante fuente primaria de información en la reconstrucción de sus procesos históricos, sino también un destacado indicador de la diferencia y de la pertenencia, por lo que no es ajeno plantearla también como parte imprescindible de la resistencia del grupo étnico ante los proyectos y grupos de poder que lo amenazan.

Al ser de naturaleza verbal, la tradición oral es solidaria porque comparte “una experiencia histórica y social cuyas huellas pueden ser objetivamente rastreadas [...] hasta el punto lejano, impreciso, tal vez, mítico en que las palabras [...] van a dar a las cosas” (Giannini, 1987: 24), es decir, a la cultura material.

Al ser un método de aproximación a la vida humana la memoria tiene nexos consustanciales con la vida pragmática y constituir así la experiencia cultural. El trabajo es buscar esa “experiencia en que converjan las temporalidades disgregadas de nuestras existencias. Búsqueda de experiencia común, lo que es lo mismo: de un tiempo realmente común” (Giannini, 1987: 18-19) que acerque no sólo a la memoria con sus diversas materializaciones, sino más importante que acerque a las personas y que a pesar de las múltiples diferencias, se sientan desde sus prácticas y su sentir como parte de un sistema cultural compartido: un mundo común.

Para abordar este sistema común, esta investigación apela por la alegoría para mostrar un complejo proceso de representación de una idea abstracta, ya sean deseos, afecciones y creencias que se materializan en formas humanas, vegetales, animales y/u objetuales. Parte de la premisa de poder dar una imagen concreta a

aquello que no la tiene y por eso es que se vale de juegos de alteridad en los que se posibilita ser otro y el mismo en un tiempo análogo.

Debo aclarar que el recurso conceptual es un medio para explicar y comprender una realidad ajena a la propia, sin que esto implique que el modelo se emplea para explicar desde dentro de los márgenes culturales, es decir, no se emplea para conectar mi perspectiva como antropólogo con la experiencia que nahuas y teenek tienen directamente con la cultura.

Dada la multiplicidad de interrelaciones que existen entre los trabajos de la milpa, la constitución del ser humano y la religión nativa he optado por emplear el concepto de alegoría y aplicarlo a los textos etnográficos para explicar la relación que se ha establecido históricamente entre el ser humano y el maíz y evidenciar que no es una relación univocista. El concepto de alegoría permite alejarse de plantear una sola y única interpretación de tal relación y exponer, a partir del texto etnográfico, que el sentido de tales relaciones dependen en gran medida de la experiencia cultural, sin ánimo tampoco de legitimar los hechos como verdades irrefutables. Este concepto ha sido empleado dentro del campo antropológico por James Boon y James Clifford (1986). Ambas posiciones son resultado de búsquedas conceptuales para sostener una forma diferente de hacer antropología a la que se venía haciendo en la época. Los préstamos conceptuales en mucho vinieron de la crítica literaria que autores como Angus Fletcher (1964) y Paul de Man (1986) desarrollaron al problematizar las múltiples capacidades de interpretación de los textos literarios.

James Boon, desde una perspectiva particular de la semiótica de la cultura, propone analizar determinados textos culturales balineses a partir de las diferentes instituciones que al desplegarse en una buena cantidad de símbolos, hacen funcionar a la cultura en tanto maquinaria. Así, la alegoría sólo es empleada como un recurso léxico que equipara la vida social como una máquina que funciona a partir de símbolos y códigos que debe ser analizada donde y como emerge, sin detallar cómo funcionan las instituciones y las prácticas para que resulten ser alegóricas. Por otro lado, James Clifford propone como parte sustancial de la antropología posmoderna que la escritura etnográfica debe ser de naturaleza alegórica tanto por su contenido como por su forma. Asume que la etnografía tiene

diferentes niveles de lectura e interpretación. La propuesta básica del autor es leer una etnografía en un camino de lo literal a lo simbólico, es decir, interpretar el sentido oculto inmerso en los textos etnográficos.

Me distancio de la propuesta de Clifford, porque no es mi intención presentar una escritura alegórica plagada de múltiples interpretaciones. Si bien es cierto que en nuestros textos hay intenciones y posicionamientos, no es de mi interés que se halle una segunda intención interpretativa a lo largo del escrito. Considero que hay que saber diferenciar la escritura antropológica entre la etnografía como descripción de los textos culturales, la interpretación de tales textos y la postura académica y política del investigador. Para evitar múltiples lecturas, la responsabilidad y el compromiso deben hacerse latentes en cada uno de los momentos que la escritura antropológica requiera.

Cabe destacar que para esta investigación, el concepto de alegoría se emplea en el terreno metodológico, para poder explicar cómo es que los procesos de siembra, los procesos ontogenéticos de la planta, las partes del maíz, la tradición oral y la vida común, integran la serie de metáforas continuas en las que se evidencia la relación dialéctica de la necesidad del otro para poder sobrevivir. En otras palabras, la imbricación de la vida del ser humano con la vida del maíz alegoriza la vida misma en la extensión de los atributos humanos: el pensamiento, el deseo, la volición, la emoción y sobre todo el hablar en todas sus posibilidades.

Las alegorías contienen dos sentidos. El literal, aquel inmediato que tiene en sí mismo el significado y el figurado, aquel sentido simbólico al que se le pueden atribuir un sin número de interpretaciones según los códigos que manejen los receptores. Ambos sentidos resultan de importancia para este análisis ya que el sentido literal se traduce en la actividad práctica, mientras que el figurado, se aplica en la mutua relación de dependencia entre el maíz y el ser humano en su condición de existencia, es decir, en términos ontológicos. Para plantear esta relación en términos alegóricos, las diferentes metáforas que la constituyen deben ser continuas, ininterrumpidas, constantes y dirigidas con la intención de referir hacia aquello que queda velado y exige ser develado en la práctica. Por esto, para

interpretar una alegoría es requisito que haya indicaciones explícitas dentro del texto que se pone en acción (Todorov, 1976).

En este sentido, las alegorías son instrumentos de enseñanza que delinean algunos campos del desarrollo de la vida y requieren de la transmisión para perdurar y modificarse en el tiempo, por lo que la autoría individual se desvanece, ya que corresponde a saberes heredados que consolidan una tradición cultural. Tienen un carácter evocador que hace trascender hacia un sentido espiritual y así establecer una relación de sublimación entre las personas y las metáforas que constituyen las alegorías. Las alegorías hacen encarnar lo que no es que esté ausente, sino que necesita de diferentes soportes materiales para irrumpir en la vida común y con eso dar sentido de existencia. Constituyen un conocimiento sobre lo que es ser en el mundo y sobre lo que se representa de ese mundo, en ellas se reúne un buen número de esencias del mundo sensible para hacerlo inteligible y compartido. Pensar en las metáforas continuadas como recurso antropológico a partir del análisis histórico y la etnografía como eje medular, es plantear que las alegorías son productos culturales específicos, formas estéticas humanas en constante evolución que sirven para interpretar la naturaleza de la que se es parte para hacerla cercana y asible.

A partir de estas consideraciones teórico-metodológicas, surgen las preguntas:

- ¿Cómo se conforma la unidad cultural en términos antropológicos e históricos?
- ¿Cómo se contrastan los elementos de identificación cultural dentro de dicha unidad?
- ¿Cómo se experimentan tales elementos de identificación en los lenguajes simbólicos?

Para delimitar una unidad cultural, “se contemplan las similitudes y las diferencias; se busca abarcar bajo un mismo criterio aquello que aparece como homogeneidad” (Ruvalcaba Mercado, 1993: 21). Para este caso, la propuesta del maíz en la conformación genérica de la definición de la Huasteca étnica. Planteado lo anterior, es empresa de esta investigación deshilvanar las figuraciones del sentido en las que el maíz y el ser humano se imbrican, relación politética que permite comprender el

mundo conceptual en el que nahuas y teenek fundan su existencia étnica. Para ello, se ha desarrollado desde la perspectiva multimodal (Kress y van Leeuwen, 2001) un camino de lectura que permita captar, de manera más global, el sentido de los modos que guían ese sentido. Los diferentes modos constituyen “a socially shaped and culturally given resource for making meaning” (Kress, 2010: 81), en otras palabras, redes de significados expresados en diferentes soportes materiales e inmateriales, mismos que son la evidencia empírica a analizar desde una antropología semiótica.

Partir de una antropología semiótica implica priorizar las redes temáticas que se articulan en torno a un tema central, así como los diferentes modos por los que se expresan valoraciones, opiniones, percepciones y apreciaciones buscando los eslabones que unen las relaciones dialógicas entre modos y soportes en los procesos de significación. Estos procesos entendidos como complejos semióticos son un vasto y extenso conjunto de modos de dar sentido a determinado aspecto cultural y articulan entre sí entramados culturales que narran y describen la experiencia y tradición cultural.

Por ello se desarrolló un marco teórico “capaz de suministrar un vocabulario en el cual pueda expresarse lo que la acción simbólica tiene que decir sobre sí misma, es decir, sobre el papel de la cultura en la vida humana” (Geertz, 2005: 38) en el que el trabajo de campo perfiló la observación y análisis antropológico más equitativo entre géneros, edades y actividades de la vida común para hacerse cercanas.

Al hacer de lo extraño algo familiar, el texto abre en su multiplicidad un sentido que lo convierte en un texto comprensible por quien investiga para hacerlo asible a otras personas y a otros espacios. No se trata de traducir lo intraducible, sino de mediar para acercar las diferentes realidades humanas a fin de comprenderlas. El lugar de la mediación, lo “entre” es el espacio privilegiado de la antropología semiótica porque es el lugar donde surgen las preguntas, el espacio donde la irresolución es la única certeza, el espacio de las multiplicidades y de las emergencias; “la estrecha relación que aparece entre preguntar y comprender es la que da a la experiencia

hermenéutica su verdadera dimensión” (Gadamer, 2005: 453) y con ella, su carácter interpretativo.

Este lugar de lo entre, obliga a seguir las huellas de lo que se ha planteado como una tradición de larga duración en su constitución. Las fuentes primarias permiten observar aquellas grietas por las que pueden rastrearse aquellos elementos culturales que han sido privilegiados en las descripciones de siglos anteriores bajo la impronta de haber sido significativos en determinados momentos de la historia. Si tales elementos continúan siendo significativos con el paso del tiempo y se encuentran referenciados en los diferentes textos escritos, invita a pensarlos como aquello que une y da sentido de vida a los grupos étnicos y eso no puede desdeñarse en la comprensión intertextual de un hecho, ya que también apunta hacia la historicidad de la cultura. Para la tradición mesoamericana, el estar en medio, constituye una categoría pragmática de la vida diaria y común. Estar *nepantla*, en medio, refiere a un estado permanente de incertidumbre y de transición. El concepto eminentemente nahua, proviene de la explicación que un indígena reprendido dio a Diego Durán:

Padre, no te espantes, pues todavía estamos *nepantla*, y como entendiésemos lo que quería decir por aquel vocablo y metáfora, que quiere decir “estar en medio”, torné a insistir me dijese qué medio era aquel en que estaban. Me dijo que, como no estaban aún bien arraigados en la fe, que no me espantase; de manera que aún estaban neutros, que ni bien acudían a una ley ni a la otra, o por mejor decir, que creían en Dios y que juntamente acudían a sus costumbres antiguas y ritos del demonio, y esto quiso decir aquel en su [...] excusa de que aún permanecían “en medio” (Durán, Tomo I, Cap. III, 1967: 237).²²

Lo importante de la categoría conceptual es pensarla como una de las principales cualidades de la conformación cultural: la síntesis de dos tradiciones culturales que se expresan, precisamente, en lo que está entre ambas, en los resquicios de la cultura que alcanzan a ser representados y observados para su análisis e

²² Cabe decir que esta categoría configuró y configura a la persona dentro de los grupos étnicos. *Nepantla* es estar en una constante condición de no ser para ser y ser para dejar de ser. Esto se evidencia, por ejemplo, en los diferentes horarios que determinan lo que es ser humano en los rituales: la importancia de la medianoche, la transición de la noche al día (el alba) o en la importancia del mediodía como el momento de mayor apertura celeste para que el sol dé en abundancia la luz (el cenit). Esta permanente condición de incertidumbre ya fue expuesta en textos del siglo XVI y XVII, por ejemplo, *Coloquios y Doctrina Cristiana* (1986), el *Niccan Mopohua* (1649) e innumerables ejemplos de la *Historia de la Literatura Nahuatl* (1987) que exponen la preocupación por la transición entre lo que eran y lo que deben comenzar a ser, así como las implicaciones y castigos de los que pueden ser sujetos, al abandonar las prácticas antiguas en nombre de convertirse en verdaderos hombres, seres cristianos.

interpretación. Por ello, la antropología semiótica basada en un ejercicio multimodal, es una propuesta teórico- metodológica que concentra su ejercicio interpretativo donde la oralidad no alcanza a decir todo y donde los lenguajes del cuerpo tampoco indican una totalidad expresiva, lo que obliga a atender aquellas categorías que trascienden la estructura lingüística de la experiencia humana y así evitar la sedimentación y atomización en el análisis de los lenguajes por lo que invita a la conjugación interdisciplinar que ayude en esta empresa interpretativa.

Parece que la antropología de hoy, al menos las corrientes más novedosas, se está alejando de la entrevista por considerarla invasiva, incluso hay líneas que privilegian a partir de las experimentaciones literarias de la etnografía,²³ la narrativa de los investigadores (Rosaldo, 1991) como recurso desde el cual se describe y analiza la experiencia personal para comprender el sistema cultural en el que se incursionó auto referenciándose. A esta técnica se le denominó auto etnografía.²⁴

Lejos de estas exploraciones, la importancia de la entrevista está en el carácter reflexivo de las personas. Esta técnica conduce a que las personas se pregunten por el sentido de sus prácticas y saberes. Por ello es que se privilegia la exégesis nativa. Por supuesto que estas reflexiones e interpretaciones no pueden tomarse al pie de la letra, es necesario ponerlas en discusión con otras para poder establecer si en términos colectivos el sentido puede conducir hacia una dirección similar o completamente disímil en la que se pueda o no establecer una relación polifónica. También se permite analizar la información en términos de cambios y rupturas, permitiendo plantear que el sentido nunca está dado, sino que es cambiante y adaptable.

La antropología semiótica atiende los procesos de interpretación desde dentro de los márgenes culturales para que no prepondere el discurso del investigador a manera de monólogo narrativo (Tedlock, 2001, 2003). Desarrollar entrevistas desde esta perspectiva, invita a evitar relaciones verticales entrevistador-entrevistado

²³ Destacan en este ámbito, los llamados antropólogos posmodernos, Geertz (1989), Shweder, Agar, Clifford, Marcus, Cushman y Tedlock (1998) entre otros que ante una percepción generalizada de las etnografías obsoletas y enciclopédicas buscaron diferentes corrientes en la literatura para enriquecer y amenizar la escritura etnográfica.

²⁴ Para ampliar véanse los trabajos de Chang, 2008; Blanco 2010, 2012; Ellis, Adams y Bochner, 2011.

como extractor-instrumento o incluso, preguntas tan cerradas que la única opción de respuesta se concrete a la afirmación o negación del hecho en cuestión.

La búsqueda de las múltiples voces en torno a un tema tiene una “posición preeminente con el fin de dar a los lectores un acceso más directo al modo en que los miembros representan sus propias acciones” (Duranti, 2000: 129), lo que conlleva a que los investigadores seamos mediadores culturales, estar “entre” los textos y “entre” quienes los hacen, sin pretender que la información obtenida y analizada en las entrevistas tenga carácter de verdad absoluta.

Para evitar relevar el dato obtenido en la entrevista es apremiante poder establecer el corpus de aquello que evidencia la práctica etnográfica: los textos culturales. Los textos culturales parten de la premisa de que la cultura es un documento activo (Geertz, 1973) que se desdobra en gran cantidad de soportes materiales para ser vivida y transmitida. Estos soportes materiales constituyen la evidencia empírica de nuestras investigaciones, son el resultado del saber local heredado desde aquellos tiempos en los que la palabra inmemorial transita junto con las personas en su devenir histórico, “diciendo” algunas de las veces cómo es que se construye la cultura.

Estos textos documentan la cultura y pueden ser “un poema, un cuadro, un drama [que] son para nosotros documentos, testimonios de una historia viva y humana, saturados de pensamiento y de acción en potencia” (Febvre, 1993: 29-30). Estos textos son composiciones codificadas en símbolos que fijan en conceptos el sentido de la experiencia humana. Son coherentes porque se centran en un tema, cohesionan porque sus diferentes secuencias se articulan consecuentemente entre sí, van dirigidos a alguien por lo que son un medio de interlocución cargados de intencionalidad, son históricos y subjetivos al ser susceptibles de adaptación según condiciones históricas específicas y desde determinado sector que decida influirlos con un fin determinado, lo que obliga a analizar las condiciones de producción también, no escapan a una materialización sucedida en tiempo y espacio definido, por lo que son procesuales y progresivos. También son de naturaleza dialógica, es decir, deben entrar en relación con otros géneros textuales para su análisis y

comprensión dado que ningún texto es aislado dentro de la trama de sentido de cualquier grupo humano.

Lo anterior coloca a esta investigación en los intersticios de la antropología y la historia, pero “¿a qué se hace referencia cuando se habla de historia y antropología?” (Bosa, 2010: 500). Es cierto que ambas disciplinas tienen sus objetos de estudio bien establecidos que las hacen ser diferentes. Sin embargo, también es cierto que en la investigación social debe capitalizarse el diálogo entre ambas para poder estructurar un método de análisis e interpretación que busque “plantear, mas no resolver problemas” (Braudel, 1991: 74) en el desarrollo de la investigación.

Resulta inconveniente, y hasta cierto punto comodino, seguir definiendo el trabajo de la antropología a partir de la etnografía, así como el de la historia por la lectura de las fuentes, sobre todo escritas. Por el contrario, aquí se propone definir “un “espacio de trabajo”, independiente de la distribución habitual de los métodos y objetos según las “disciplinas” establecidas” (Bosa, 2010: 501). En otras palabras echar mano de la etnografía para la lectura, análisis e interpretación de fuentes y documentos que narran el pasado, pero al mismo tiempo, estar leyendo el presente de las comunidades con el ojo atento para comprender cómo determinado grupo humano, teje su historia, desde el entendido de que “la historia no es sólo algo que le sucede a la gente, sino algo que ella hace dentro [...] del sistema en el cual está operando” (Ortner, 1993: 21).

La práctica de la etnohistoria representa el campo disciplinar que mejor acerca la antropología con la historia. Entendida como disciplina que “se dedica al estudio de sociedades que sufrieron dominación colonial, para su práctica [el método]²⁵ se ha nutrido tanto de la historia como de la antropología, en aquella unión reside su riqueza” (Pérez Zevallos, 2001: 103), pero también sus conflictos.

No es mi intención definir a la etnohistoria, tampoco desarrollar su historiografía;²⁶ únicamente me interesa precisar el tratamiento con el que se imbricaron la antropología con la historia en el desarrollo de mi investigación.

²⁵ Corchetes míos.

²⁶ Entre la multiplicidad de trabajos, destacan los artículos compilados por Carrasco, Pérez Zevallos y Pérez Gollán, 1987; los artículos en el volumen 5 de García Mora y Valle (coords.) *La antropología en México*.

Esta investigación ha seguido la línea de leer antropológicamente las fuentes y crónicas con relación a la Huasteca y al tema central de la investigación: el cultivo del maíz como una alegoría del cultivo de la cultura huasteca. Esto con la intención de comprender de una manera más productiva la organización social en torno a una tradición cultural de larga data a través de la etnografía del texto escrito: la mirada específica, detallada y particular sobre un hecho socialmente significativo que es analizada y comparada con otros textos escritos o no, para propiciar espacios más amplios y complejos que coadyuven en la mejor comprensión de la realidad pasada y problematicen esas realidades en las discusiones contemporáneas, sin la pretensión de escribir la historia del pasado étnico.

Lo anterior debe tratarse con cautela y no excederse con el recurso de las fuentes, del tal manera que lleve al descuido del trabajo de campo, ya que entonces no existe posibilidad alguna de hacer dialogar ni confrontar los datos de ambas perspectivas metodológicas que caracterizan el enfoque etnohistórico.

Precisamente, la etnografía permite, más allá de leer a la cultura como texto (Geertz, 1973), establecer con sus diferentes recursos, los puntos nodales del análisis histórico del presente. Sí, la etnografía es la descripción minuciosa y detallada de aquello que se elige observar porque es parte medular del objeto de estudio. No obstante, para aprovechar los datos provenientes de este método en el diálogo con la historia, es preciso distinguir aquellas formas narrativas que comprometen a la memoria de los grupos humanos: la tradición oral, la música, la danza, celebraciones y rituales, los textiles. Toda evidencia empírica que también puede llegar a ser una fuente primaria de información susceptible de ser analizada y confrontada con los datos documentales provenientes del método histórico.

El interés de confrontar los datos etnográficos con los históricos no radica en evidenciar los cambios, las continuidades y las transformaciones, más bien se busca dar cuenta de aquellos elementos constituyentes de una tradición cultural que “atravesan el tiempo, triunfan sobre lo duradero” (Braudel, 1989: 122), pero no de manera inamovible, sino porque remiten a la tradición de las resistencias culturales.

Panorama histórico, INAH, México, 1988; Lorandi y Del Río, 1992; Romero Frizzi, 1994 y los artículos publicados en *Desacatos, Revista de ciencias sociales*, Num. 7, CIESAS, México, 2001.

Pensar en la intertextualidad entre la fuente primaria y la etnografía me distancia de recurrir a la historia como un recurso de concatenación de eventos que, en realidad, nada abona a la discusión. También me aleja de buscar unidades mínimas de pensamiento y acción heredadas del pasado, en las que los grupos del presente fundan su existencia.

Una metodología que conjugue antropología e historia, definiendo límites y alcances particulares, en aras de articular el pasado con el presente permite profundizar en los regímenes de historicidad particulares. Antropologizar la historia e historizar la antropología (Boccaro, 2012) privilegia las historicidades, los saberes y las epistemologías nativas, en tanto formas cotidianas de resistencia, ante los embates no sólo de la historia oficial, sino de la hegemonía académica.

Esta investigación, explora las relaciones que se han establecido y establecen entre la constitución del ser humano con la constitución del maíz en la Huasteca étnica; ello me condujo a establecer las preguntas de investigación a partir de la observación etnográfica, pero remitiendo también al pasado (Ginzburg, 2009) para proponer un trabajo situado entre la historia y la antropología.

Existen fronteras disciplinarias que la investigación exige superar. ¿Cómo? Con la confluencia metodológica, capitalizando los datos obtenidos con la etnografía y con el análisis de fuentes documentales “situando las tendencias recientes en una perspectiva a largo plazo” (Burke, 2000: 242). Esto no invita a comparar, sino a pensar en los encuentros como modelo que guíe nuestras investigaciones (Burke, 2000).

Este encuentro entre antropología e historia no invita a comparar sociedades, ni a plantear cambios y continuidades en sistemas culturales, tampoco a reconstruir historias de grupos extintos, mucho menos a aventurar orígenes culturales de determinado grupo social o sus prácticas. Más bien, invita a analizar e interpretar los procesos sociales privilegiando la interacción entre diferentes culturas, entre hombres y mujeres, entre campo y ciudad, entre religiones, etcétera, subrayando el contraste entre ellos y describiendo cómo se funda su tradición cultural en las dimensiones espaciotemporales (Burke, 2000).

Se han estudiado las crónicas de frailes, militares y viajeros no para establecer cómo se fundan los nuevos textos culturales en términos de los antiguos, sino para comprender el encuentro de la tradición que hace del maíz, el elemento central en la concreción cultural entre nahuas y teenek de la Huasteca a lo largo del tiempo. Los datos provenientes del estudio de las fuentes se hacen discutir con aquello que los miembros de las sociedades actuales piensan, reflexionan e interpretan y que es asible gracias al trabajo etnográfico.

Esta metodología interdisciplinar que conjuga antropología e historia, necesariamente, “ha de ser «polifónica». Esto es, debe contener en sí misma una variedad de lengua y puntos de vista [...] de los hombres y de las mujeres, de los propios y de los extraños, de los contemporáneos y de los historiadores” (Burke, 2000: 264), es decir, debe reunir diferentes fuentes, textos y testimonios; materiales que en conjunto describan y presenten unidad en el estudio de los fenómenos y difuminen, no los recursos metodológicos entre historia y antropología, pero sí los alcances disciplinares a fin de llegar “a la convicción de que nada puede la una sin la otra” (Lévi-Strauss, 1987: 72).

Para argumentar sobre estos problemas, el siguiente capítulo presenta un panorama sobre la caracterización de la Huasteca y los huastecos según crónicas de los siglos XVI, XVIII y XVIII a partir de la relación de los habitantes con el territorio a fin de poder establecer los límites en la definición de la Huasteca étnica a partir de un fenómeno cultural que articula y da sentido de vida a los grupos étnicos que históricamente han habitado esta región cultural: el cultivo del maíz.

2. La Huasteca y los huastecos: conformación histórica-territorial



Mapa Guastecan
Abraham Ortelius, *Theatrum Orbis Terrarum*, 1570
Fuente: <https://www.wdl.org/es/item/8978/>

Este capítulo plantea cómo la conformación histórico-territorial de la Huasteca a partir de las fuentes primarias de información. Se profundiza en su caracterización territorial y en algunos atributos que diversos autores adjudican a sus pobladores con relación al gentilicio huastecos. Se destacan los elementos que tienen íntima relación con la tierra a fin de argumentar que la adscripción a la tierra ha sido uno de los comunes denominadores de la tradición cultural huasteca para entender su historia, antropología y su unidad cultural. La Huasteca, como área cultural es resultado de un proceso de larga duración que se caracteriza por ser lugar de tránsito, pasaje o paso. La importancia de esta área también está en que al ser lugar de tránsito, el comercio y el intercambio jugaron un papel determinante en su conformación étnica. Estos procesos de intercambio se dieron en una región densamente poblada, habitada de forma permanente desde fechas tempranas en la conformación de Mesoamérica.

La Huasteca se interpretó como un importante eje de transiciones y migraciones de la zona maya hacia el centro de México y viceversa. Lorenzo Ochoa menciona que

durante “el Clásico terminal ocurrió una migración que, procedente de la costa de Tabasco-Campeche, llegó a Pánuco (Ochoa, 1995: 35) explicando el probable origen lingüístico de filiación maya preponderante en esta área. Para otro autor, “en la época tolteca había una ruta comercial que venía desde el sur y occidente de Mesoamérica por diversas vías que se unían precisamente en territorio huasteco” (Ruvalcaba Mercado, 1993: 11). Según la arqueología quedó enmarcada en la zona del Golfo, con un floreciente desarrollo durante los periodos Clásico terminal y Posclásico temprano, entre el 750 y 1550 d C. Fuentes materiales como cerámica y vestigios arqueológicos, así como gran parte de las crónicas del siglo XVI evidencian “su integración al ámbito mesoamericano” (Ochoa, 1995: 35)²⁷ por medio de transiciones y migraciones de la zona maya hacia el centro de México, y desde Occidente hacia el Golfo.

Al ser la Huasteca histórica un lugar de tránsito, de interacción étnica, de comercio y guerras, es lógico que la pluriculturalidad sea un elemento significativo en su conformación territorial y cultural. Por desgracia, en las fuentes primarias de información prevalece cierto oscurantismo en cuanto a los orígenes de los grupos humanos que habitaron el área, pero las investigaciones revelan que se puede fechar con una antigüedad de ocupación de cerca de 3500 años y que al menos desde el siglo XV, el territorio estuvo disputado y compartido, por grupos humanos de filiación nahua, tepehua, totonaca, otomí y teenek.²⁸

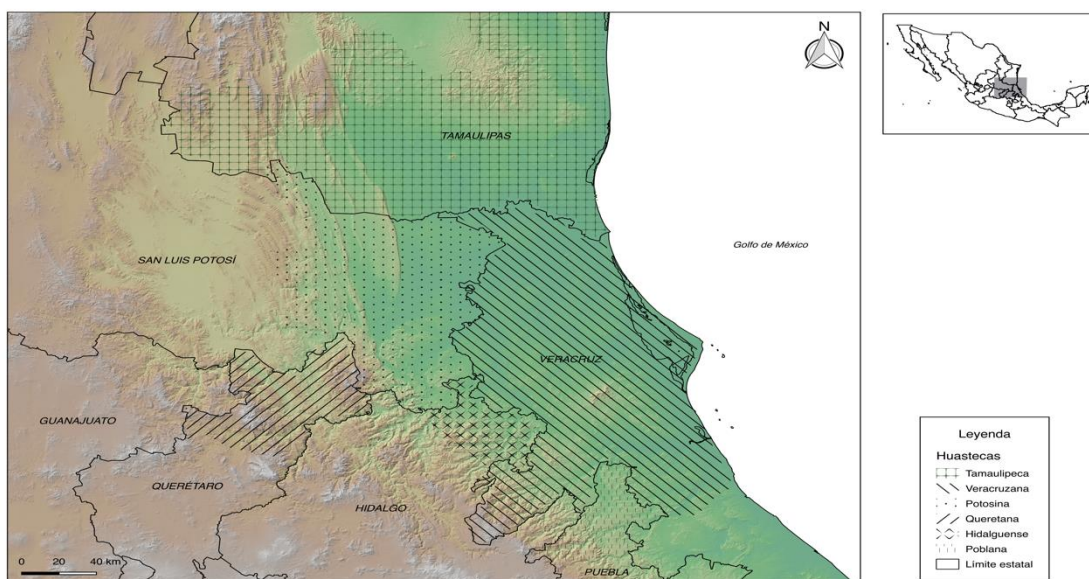
²⁷ Sobre características cercanas al dato arqueológico, histórico y etnohistórico para la definición de esta región cultural, pueden consultarse: Ochoa, Lorenzo; *Historia prehispánica de la Huasteca*; UNAM-IIA; México; 1984. *Huastecos y totonacos, una antología histórico-cultural*; CONACULTA; México; 1989. “La zona del Golfo en el Posclásico” en *Historia antigua de México* Linda Manzanilla y Leonardo López Luján (coords.) Vol. III, INAH-UNAM-PORRÚA, México, 1995. Pérez Zevallos, Juan Manuel, *La Huasteca en el siglo XVI: fragmentación de los señoríos prehispánicos, organización social y tributo*, tesis de licenciatura, ENAH, México, 1983.

²⁸ Hay que agregar que para la habitación pluricultural de la zona, ya en período colonial, las guerras para cristianizar y pacificar el Pánuco a cargo de Hernán Cortés, Pedro de Alvarado y Beltrán Nuño de Guzmán y que se hacían acompañar no sólo de militares, principalmente españoles, sino que llevaban una considerable cantidad de nativos del centro del país, Tenochtitlán, Tlaxcallan, Xochimilco y otros pueblos afines y que los hombres se hacían acompañar por esposas, hijas y otras en condición de esclavas tal y como lo narra Francisco López de Gómara en *Historia general de las Indias. II Conquista de México*; Orbis; España; 1995. Para ampliar véase Pérez Zevallos, Juan Manuel; *Visita de Gómez Nieto a la Huasteca (1525-1533)*; CIESAS-El Colegio de San Luis-CEMCA -AGN; México; 2001.

La Huasteca

se extendía por la costa entre los ríos Tuxpan y Pánuco, y de ahí, por la cuenca del Tamesí a los bancos de Tanchipa hasta cerca de Ciudad Mante, para bordear las partes bajas de Río Verde y las sierras bajas al oeste de Ciudad Valles hacia el sureste de Jalpan, Querétaro la parte oriental de la sierra de Hidalgo rumbo a Cacahuatenango y Metlatoyuca, para salir por Castillo de Teayo a la cuenca baja del Tuxpan (Ochoa, 1995: 39).

en los actuales estados de Veracruz, Tamaulipas, San Luis Potosí, Querétaro, Hidalgo y Puebla.



Mapa Huasteca
Fuente: ANTROPO-SIG CIESAS

La Huasteca²⁹ es un área heterogénea que algunas disciplinas de las ciencias sociales, la política o incluso campos artísticos como la danza y la música han querido homogenizar bajo el categórico de “cultura huasteca”. Bajo esa adjetivación intentan agrupar estilos, formas, modos de vida y lenguajes en una sola clasificación. Y si bien es cierto que hay géneros comunes a toda la zona, no se puede hablar de una Huasteca uniforme porque en ella existen múltiples aspectos

²⁹ Sobre aspectos históricos, etnohistóricos y antropológicos existe una colección editada por CIESAS y El Colegio de San Luis A. C. coordinada por Jesús Ruvalcaba Mercado y Juan Manuel Pérez Zevallos llamada “Colección huasteca” ofrece una amplia gama de temas rurales, campesinos, indígenas y urbanos que desde diferentes campos de conocimiento y acción constituyen un esfuerzo para “repensar su historia, entender su antropología y ayudar a sus pueblos indios con los instrumentos propios del análisis social” en <http://www.ciesas.edu.mx/proyectos/directrices/Documentos/Huasteca.pdf>. Además de cerca de cincuenta tesis con temas diversos.

particulares. Aquí se buscan elementos culturales comunes tanto en las fuentes primarias como documentos, crónicas, relaciones geográficas y vestigios materiales como la cerámica y, por supuesto, en la etnografía. Por ello, es pertinente seguir problematizando sobre sus particularidades, límites, nombres y definiciones (Ruvalcaba Mercado, 1993).

La Huasteca fue definida de manera un tanto opaca en las primeras referencias del siglo XVI. Esos registros muestran la Huasteca caracterizada desde la diversidad cultural y la poca distinción étnica; se presenta como un posible lugar de origen de los seres humanos, opulento y generoso donde la cultura florecía, lugar de gran civilidad en el que residían especialistas de todas las artes, pero al mismo tiempo, se le representa como un lugar de excesos, vicios y perversiones.

En “Los huastecos, según los informantes de Sahagún” se menciona que “en realidad eran expertos en las cuatrocientas (formas de arte)” (León Portilla, 1965: 23). Es indudable que los *cuextecas* permearon la conformación de la cultura nahua, cuestión que se justificó desde dos puntos de vista respecto a lo *cuexteca*. En un sentido lo huasteco se hizo sinónimo de defectos, vicios, excesos, entregados al amor carnal y como especialistas en la magia, rasgos distintivos que desde lo nahua se condenaban para afirmar su supremacía. En otro fue sinónimo de civilización, donde lo humano se consolida como humano, es decir, las artes, el lenguaje, la agricultura, aspectos preponderantes en los que el ser huasteco se definió “sin duda en relación al cultivo del maíz” (Ruvalcaba Mercado, 1993: 14).

Habremos de ir a librar el agua florida
en el lugar de contento,
en el lugar de nuestra salida,
en Xochitlalpan,
en Tonacatlalpan (*Cantares Mexicanos I*: 51).

*Xochitlalpan*³⁰, la tierra florida, *Tonacatlalpan*, la tierra de nuestro sustento, lugar donde se hacen humanos, *Huehuetlalpan*, lugar de los ancestros,³¹ son una alusión al lugar de la abundancia:

³⁰ Ya existe una referencia con este nombre a la Huasteca en el XIII Capítulo de la “Relación de la alcaldía Mayor de Meztitlán y su jurisdicción”, en Acuña, René (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI*, UNAM, México, 1986.

³¹ Huehuetlalpan es el nombre que da Juan de Torquemada en su reconstrucción histórica, 1975: 55.

“mitoa Tonacatlalpan, xochitlalpan”.

“Se dice Tierra de nuestro sustento, Tierra de flores” (León Portilla, 1965: 22-23).

Según estos testimonios, la Huasteca era el sitio primigenio de la cultura, especialmente cuando se relaciona con Tamoanchan³² lugar del cual provienen los antiguos mexicanos, los nahuas, como descendientes de los *cuextecas* y que geográficamente se asocia con el actual Pánuco:

Ha años sin cuenta que llegaron los primeros pobladores a estas partes de la Nueva España, que es casi otro mundo, y viniendo con navíos por la mar aportaron al puerto que está hacia el norte; y porque allí se desembarcaron se llamó *Panutla*, casi *Panoayan*, lugar donde llegaron los que vinieron por la mar, y al presente se dice aunque corruptamente *Pantlan*. Y desde aquel puerto comenzaron a caminar por la ribera de la mar mirando siempre las sierras nevadas y los volcanes, hasta que llegaron a la provincia de Guatemala, siendo guiados por su sacerdote, que llevaba consigo a su dios de ellos, con quien siempre se aconsejaba para lo que habían de hacer (Sahagún, Libro X, Cap. XXIX, § 12, 2006: 592-593).

Fernando de Alva Ixtlilxóchitl la refiere como la primera casa de los chichimecas, antecesores de los mexicanos, y dice que fue justo de aquí que la migración hacia el altiplano central comenzó a cargo del señor de los chichimecas, Chichimecatl Tecuhtl Xolotl: “y despedido de su hermano, se partió por esta tierra con su mujer la reina Tomiyauh que era señora de Tomiyauh y Tampico, y un hijo suyo llamado el príncipe Nopaltzin” (Ixtlilxóchitl, 1985: 292).

Chichimecatl Teuhtl Xolotl y la reina Tomiyauh se convirtieron, según la tradición mítica, en la pareja creadora de las diferentes etnias que habrían de poblar Mesoamérica, ya que el mismo Ixtlilxóchitl, al referir al número de lenguas y culturas que la habitaban, menciona que:

y dicen que son chichimecos los que trajo el gran Xolotl, que son los meros chichimecos, y los aculhuas y aztlanecas, que ahora se llaman mexicanos, tlaxcaltecas, tepehuas, totonaques, cuextecos, mexicas, michuaques, otomíes, mazahuas, matlaltzincas y otras muchas naciones que se aprecian de este linajes. Y la segunda, son culhuas, cholultecas, mixtecas, tecpanecas, xochimilcas, toxpanecas, xicalancas, chonchones, tenimes, cuauhtemaltecas, tecolotecas y otras muchas naciones; de suerte que unos son chichimecos y otros tultecas (Ixtlilxóchitl, 1985: 307).

Según el mismo Ixtlilxóchitl, Tomiyauh fue señora de Pánuco, Tampico y Tomiyauh, la actual Tamiahua, es decir de gran parte de la Huasteca.

³² Por ejemplo, Seler [1899] (2016), Meade (1942), Provost (1967), Thompson (1970), Ochoa (1984) y Johansson (2012) han tratado el tema.

La *Leyenda de los Soles*, señala a la pareja creadora Oxomoco³³ y Cipactonal diciéndole a Nanahuatl, sobre el cerro de los sustentos:

debe ir a golpear el Tonacatépetl porque habían echado las suertes. 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 michihuauhtle; todos los alimentos [les] fueron robados (en Tena Martínez, 2002: 177-181).

Esta asociación quedará obnubilada hasta no contar con mayor número de evidencias sobre todo arqueológicas. Mientras tanto, los diferentes textos han permitido problematizar esta asociación entre Xochitlalpan-Tonacatlalpan y Tamoanchan. Miguel Othón de Mendizábal (1924), quizá uno de los primeros investigadores en definir los límites geográficos contemporáneos del área, la ubicó desde la Sierra Madre Oriental hasta el mar del Golfo de México, entre la Huasteca y el Totonacapan.

Posteriormente, Joaquín Meade problematizó al respecto de la toponimia, diciendo que “Tamoanchan [...] de origen maya, se forma de dos vocablos: moan, que quiere decir pájaro, y chan, serpiente, y equivale a la nahoa Quetzalcóatl, que también significa pájaro y culebra pero a mi juicio con el prefijo Tam, significaría: lugar del ave y la serpiente, o sea Tam-moan-chan” (Meade, 1942: 107).

Y el nombre se relaciona con el prefijo Tam con el que gran número de comunidades huastecas inician su nombre, refiriendo a que ese tam o tan “significa lugar ‘donde hay’, ‘lugar donde se ven’ o simplemente en” (Toussaint, 1948: 29).

Lorenzo Ochoa propone que:

La toponimia del legendario Tamoanchan también ha sido objeto de discusiones diversas. Kirchhoff asienta que para él fueron los huastecos quienes impulsaron el nombre. Thompson por su parte dice que el topónimo encaja en los idiomas mayas de la región de Chiapas. En la acepción huasteca se pueden obtener dos interpretaciones; la primera derivada de “*tam*” lugar donde hay, “*moan*” neblina o llovizna y “*tzan*” culebras o serpientes, esto es “lugar donde hay llovizna (o neblina) y serpientes”. La segunda derivaría de “*tam*” lugar, “*moan*” pájaro y “*Tzan*” serpiente; lugar del pájaro-serpiente o serpiente emplumada: Quetzalcóatl [...] El primer significado, sin embargo, podría ser muy bien aplicado a una región, como la identificada por Kirchhoff. Por lo pronto no estoy en posibilidades de identificar concretamente un lugar determinado como

³³ Ya se ha problematizado el probable error en el entendimiento de esta pareja creadora (Tena Martínez, 2002 y Johansson, 2012). En la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* se dice: ““Luego hicieron a un hombre y a una mujer; al hombre dijeron Oxomoco, y a ella Cipactónal. Y mandáronles que labrasen la tierra, y que ella hilase y tejiese, y que de ellos nacerían los macehuales” (2002: 27), pero Oxomoco probablemente refiera a la mujer, como he mencionado en el primer capítulo de esta investigación.

Tamoanchan; pero quizá a la luz de mayores investigaciones se comprobaría que alguno de estos autores pudo tener la razón; si bien “Tamoanchan”, al igual que “Tlalocan” –*paraíso de Tláloc*- significa región de la lluvia y fertilidad ¿no pudo ser Tamoanchan un lugar mítico como lo fue el Tlalocan? (Ochoa, 1984: 119).

Por el momento, y para reunir algunos elementos culturales de interés para la investigación, hay que referirse al prefijo Tam bajo tres acepciones: 1) de lugar, como bien lo apuntalaron Kirchhoff y Ochoa, 2) como adverbio, en la ocasión y 3) a la categoría temporal del “entonces”. Así pues, Tamoanchan presentaría un resquicio de interpretación desde lo “guasteco” que permite asociarlo a la región de abundante agua y humedad, elementos que permiten el cultivo y desarrollo de numerosas plantas. Al referir a un lugar de origen, de abundancia donde los ancestros se hicieron e hicieron al resto de la humanidad, es importante citar las líneas que la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* adjudicada a Andrés de Olmos, evangelizador de la Huasteca. Mencionan que:

hicieron a un hombre y a una mujer; al hombre dijeron Oxomoco, y a ella Cipactónal. Y mandáronles que labrasen la tierra, y que ella hilase y tejiese, y que de ellos nacerían los macehuales, y que no holgasen sino que siempre trabajasen; y a ella le dieron los dioses ciertos granos de maíz, para que con ellos ella curase y usase de adivinanzas y hechicerías, y así lo usan hoy día a hacer las mujeres.³⁴

Coinciden estudiosos³⁵ en que Oxomoco no pudo ser la mujer, ni Cipactonal, el hombre, sino que fue al revés, Oxomoco fue la mujer y Cipactonal el hombre. Esta reflexión la basan en el teenek contemporáneo, ya que mujer se dice *uxum* y se presenta como una probable variante dialectal de Oxomoco. Agregan a esto el sufijo oco como primera, es decir, la primera mujer y el primer hombre: la pareja creadora. Sin embargo, es difícil de sostener tal afirmación.

Patrick Johansson va más allá y propone que la primera parte de la palabra no es náhuatl, sino que “podría ser huasteco. En efecto, *zipac* es en lengua teenek el maíz verde, tierno, ‘en berza’ según Tapia Zenteno, por lo que la palabra podría no ser náhuatl y remitir a la divinidad principal de los huastecos” (Johansson, 2012: 71).

La propuesta, aunque interesante exige de mayor estudio y profundización en las fuentes para poder sostenerla. Por el momento, es suficiente mencionar que la lectura de las fuentes permite pensar que la cultura *cuexteca* tuvo importantes

³⁴ En Tena Martínez, 2002: 27-29.

³⁵ Tena Martínez (2002); Johansson (2012).

influencias en la conformación de la cultura nahua del altiplano central. Los huastecos, expertos artistas como lo refirieron “los informantes de Sahagún” tenían formas elaboradas de desarrollar su cultura. Sahagún refiere que al celebrar el canto “que se llama *Cuextecáyotl*, tomaban los atavíos del areito conforme al cantar y se componían con cabelleras y máscaras pintadas, con narices agujeradas y cabellos bermejos, y traían la cabeza ancha y larga como lo usan los *cuextecas*, y traían las mantas tejidas a manera de red” (Sahagún, Libro XVIII, § 7, 2006: 450). No es la única cita que exalta la elevada forma cultural, sino que al describirlos, el fraile menciona cierta suntuosidad en su vestido:

Míranse en espejos, y las mujeres se ponen nahuas pintadas y galanas y camisas, ni más ni menos; son pulidas y curiosas en todo, y porque decían ser ellas de *Guastecas*, solían traer las nahuas ametaladas de colores y lo mismo las camisas, y algunas de ellas traían un vestuario que se llamaba *cámitl*, que es *huipil* como de red; y esto que está dicho traían los principales y sus mujeres, y toda la demás gente traen otro traje diferente, porque las mujeres plebeyas traían naguas ametaladas de azul y blanco. Y las trenzas de que usaban para tocar los cabellos eran diferentes colores, y torcidas con pluma; cuando iban al mercado se ponían muy galanas. Y era grandes tejedoras de labores.

Todos, hombres y mujeres, son blancos, de buenos rostros bien dispuestos, de buenas facciones; su lenguaje muy diferente de otros [...] Y son curiosos y buenos oficiales de cantares; bailan con gracia y lindos meneos (Sahagún, Libro X, Cap. XXIX, § 8, 2006: 589).

Al referir a una serie de cantos denominados *Cuextecayotl* se hace una clara mención a una diferencia regional específica que parece implicar un conocimiento profundo de lo *cuexteca* por parte de lo mexicana que también sirve como vituperio, es decir la caracterización como forma de burla después de haberlos conquistado en el período de Moctezuma I, o también puede ser el reconocimiento que se le da a otras culturas en las influencias que se ejercieron sobre la propia. Cualquiera que sea el motivo, lo importante es que hay una mención prominente hacia lo *cuexteca*, además hay que recordar que el sufijo *yotl* viene de corazón y por ello, ya refiere a una esencia cultural del grupo al cual se hace referencia. La implicación es que resalta los rasgos de identificación cultural propios de lo huasteco, la “huastequidad”.

En el manuscrito *Cantares Mexicanos* hay otras dos secciones que hacen referencia a la cultura huasteca. En el tomo I, la sección LIV se titula *Tlapapalcuextecáyotl* o el multicolor a la manera huasteca y en el tomo II, la sección LXVIII se titula

Yaocuicacuextecayotl o el canto de guerra a la manera de los huastecos (*Cantares Mexicanos*, 2011), razones que permiten pensar en que es posible rastrear elementos culturales huastecos en la conformación cultural de lo nahua.

Bernardino de Sahagún, al referir directamente a los habitantes, lo hace de la siguiente manera:

El nombre de todos éstos tórnase de la provincia que llaman Cuextlan, donde los que están poblados llámense cuexteca, si son muchos, y si uno, cuextécatl, y por otro nombre toueyome, cuando son muchos, y cuando uno, toueyo, el cual nombre quiere decir "nuestro próximo". A los mesmos llamavan panteca o panoteca que quiere dez[ir] "hombres del lugar pasajero", los cuales fueron así llamados que biven en la provincia de Pánuco, que propriamente se llama Pantlan o Panotlan, cuasi *panoaya*, que quiere decir "lugar por donde passan" [...] que quiere dezir, como ya está dicho, "lugar de donde passan por la mar". [...] Y en este lugar haze grandísimos calores, y se dan muy bien todos los bastimentos y muchas frutas que por acá no se hallan [...]. Hay también todo género de algodón y arboledas de flores o rosas, por lo cual le llaman Tonacatlalpan "lugar de bastimentos", y por otro nombre Xuchitlalpan, lugar de rosas". Estos andan bien vestidos, y sus ropas y sus mantas muy polidas y curiosas con lindas labores, por que en su tierra hazen las mantas que llaman *centzontilmatli*, *centzoncuachtli*, que quiere dezir "mantas de mil colores y diferencias"; de allá se traen las mantas que llaman *coaxayacayo*, que son unas mantas que tienen unas cabeças de mostros pintadas, y las que dize[n] *ixnextlacuilolli*, pintadas de remolinos de agua enxeridos unos con otros, en las cuales y en muchas otras se esmeraban las texedoras. [...] Las mugeres se galanean mucho y pónense bien sus trajes; andan muy bien vestidas; traen sus trenças en la cabeça con que se tocan de colores diferentes y retorcidos con plumas.

Los defectos de los guastecas son que los hombres no traen maxtles con que cubrir sus vergüenças, aunque entre ellos hay gran cantidad de ropa. (Sahagún, Libro X, Cap. XXIX, § 10, 2003: 862-863).

Ya en este párrafo citado, se da esa otra imagen de los *cuextecas*, el defecto de la desnudez. Esta imagen del huasteco desnudo proviene de algunas narraciones relacionadas con la invención y el consumo del pulque:

Y he aquí lo que sucedió: se hizo la raspadura de maguey
descubrieron el buen maguey
del cual procede el aguamiel.
[...]
Pero el que descubrió el tallo, la raíz,
con los que se fermenta el pulque,
su nombre (era) Patécatl (León Portilla, 1965: 25).

Su líder, el "jefe de un grupo de gentes de una misma lengua" no sólo bebió cuatro veces el pulque, como el resto, sino que él bebió cinco veces.

Y hubo un *cuexteco*, que era caudillo y señor de los *cuextecas* que bebió cinco tazas de vino, con las cuales perdió su juicio y estando sin él echó por allí sus *maxtles*, descubriendo sus vergüenzas, de lo cual los dichos inventores del vino, corriendo(se) y afrentándose mucho, se juntaron todos para castigarle; empero, como lo supo el *cuexteco*, de pura vergüenza 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* (Sahagún, Libro X, Cap. XXIX, § 12, 2006: 594).

Ya no supo cómo andaba,
y allí delante de la gente,
se quitó y arrojó su braguero
y dicen que sus vergüenzas quedaron al descubierto.
[...]
Y con vergüenza el Cuextécatl se fue.
Se llevó a su pueblo (León Portilla, 1965: 27).

La descripción de la Huasteca y sus habitantes comenzó a estigmatizarse en las crónicas y relaciones del siglo XVI bajo caracterizaciones que sólo enfatizan los vicios a los que se entregan. Por ejemplo, El Conquistador Anónimo dice refiriéndose a la provincia del Pánuco que “adoran objetos indecentes, que tienen en sus mezquitas, y asimismo en las plazas, juntamente con figuras obscenas de bulto. En esta provincia de Pánuco, los hombres son grandes sodomitas, cobardes y tan borrachos que son increíbles los medios de que se valen para satisfacer este vicio” (El Conquistador Anónimo en <http://www.biblioteca.org.ar/libros/154048.pdf>).

Bernal Díaz del Castillo añade que:

Y antes que más pase adelante, quiero decir, que 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, 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 en tener por gobernador a Nuño de Guzmán, que desde que le dieron la gobernación les hizo casi a todos esclavos y los envió a vender a las islas, según más largamente lo diré en su tiempo y lugar (Díaz del Castillo, Tomo II, Cap. CLVIII, 1939: 305).

Y detalla “hallamos en la provincia de Pánuco: que se embudaban por el sieso con unos cañutos, y se henchían los vientres de vino de lo que entre ellos se hacía, como cuando entre nosotros se echa una melecina: torpedad jamás oída” (Díaz del Castillo, Tomo III, Cap. CCVIII, 1939: 230).

Escribió el padre Agustín de Vetancurt, sin haber estado en la Huasteca que:

el temple es húmedo, y caliente en extremo, en montañas asperas, llenas de fieras como tigres, lobos, gatos cervales; animales ponzoñosos como escorpiones, y unas culebras que llaman nahuiyaques que quiere decir de quatro narizes, que se dexan caer de los arboles, y es mortal su ponzoña, y otras voladores de á cinco y de á seis varas; los mosquitos cubren el sol, y son ponzoñosos, donde quiera que pican sale materia, y dejan la señal: la sombra de los árboles no sirve, porque todos están de garrapatas quajados, y qualquiera que se llega por debajo de ellos se llena de ellas. Tiene muchas lagunas y profudos rios que se passan con riesgo de la vida: los llanos á cada paso tienen cienegas y pantanos: el alimento es de tortillas de maíz, que la harina de trigo solamente se lleva para hostias, y es necessario cuidarla porque á poco tiempo con la

humedad se pasa y no sirve: cómese vaca salada y con el calor las mas veces se llena de gusanos, y en su lugar de palmitos cozidos se sustentan. Muchos de los que entran en aquella región, á pocos dias acaban su existencia, y si escapan quedan con achaques habituales para toda su vida. Todo esto vence la fuerza de la obediencia, y el desseo de la salvacion de áquellas almas, que en doce casas administran veinte y quatro religiosos, que han reducido Barbaros á politica, vivienda, y á pueblos con casas, los que tenian las grutas y cuevas por hospicio, [...] mas de aquel tiempo [andaban] desnudos, con un pellejo de animal en las partes verendas por cendal, comiendose unos á otros sin razon, y con bestial fiereza, con otras abominaciones diabólicas de que los ha sacado la doctrina y enseñanza religiosa (Vetancurt, Trat. III, Cap. I, 1982: 91-92).

Las descripciones que se hicieron de los pobladores y de la geografía expresan la complejidad del área, misma que desató las más variadas historias al respecto de los *huastecos*. Habría que agregar que los *cuextecas* constituyeron un grupo belicoso a pesar de haber sido tributarios del Triple Señorío, posible razón que llevó a los mexicas a despreciarlos en los datos descriptivos que ofrecieron a los cronistas a fin de exponerlos a mayor vigilancia y castigo por parte de los conquistadores.

Previo al sometimiento de la Huasteca al régimen mexica, hubo algunas guerras que el historiador mestizo Hernando Alvarado Tezozomoc y el fraile dominico Diego Durán describieron en las que caracterizan a los huastecos como valerosos:

En este tiempo había estado la nación mexicana algo sosegada, pero como la quietud dura poco a los que la desean, vínoles nueva cómo los huastecos habían muerto y salteado a todos los mercaderes y tratantes que por aquélla parte andaban, sin dejar hombre de ellos, así de las demás provincias como los de México. Y que luego, en cometiendo el delito y movido la rebelión, habían hecho en todos sus pueblos cinco cercas, una tras otra, de recias tapias para su defensa, reforzándose todo lo posible. Dando muestras de que el matar los caminantes y mercaderes mexicanos y tezcucanos y a todos los de las demás provincias, que siempre andaban en compañía, había sido de propósito y para mostrar su valor y fuerzas con los mexicanos y por ver si podían ellos salir con alguna más honra que los demás (Durán, Tomo II, Cap. XIX, 1967: 163).

En la *Relación del origen de los indios que habitan esta Nueva España*, se atribuye la siguiente respuesta de Moctezuma Ilhuicamina al enterarse de tal ofensa:

Para hazer la fiesta de su coronacion hizo un hecho notable; y fué que sabiendo que los de *Cuetlaxtlan*, provincia muy rica y muy remota de México, habían salteado á los mayordomos que traían el tributo del Rey mexicano, y muerto muchos dellos, fué él en persona á la venganza desto. Llegó en tiempo que dividia un gran brazo de mar el paso por donde había de entrar á los enemigos, y él como sabio y animoso, hizo con sus soldados una gran balsa de fagina y tierra, y poniendola en la mar á manera de isleta, pasó con muchos soldados de la otra parte, donde con gran valor comenzó á combatir valerosísimamente aquella tierra con tanto ánimo, que de solo verle los suyos delante pelear tan valerosamente cobraban ánimos invencibles. Y así con poca pérdida de los Mexicanos, haziendo gran matanza de contrarios, subjectó toda aquella provincia, y mientras andaba el combate, servia la isleta de acarrear al real de los Mexicanos los que captivaban. Volvió este Rey desta victoria con grandes despojos y augmento de su imperio. Fué rescibido por todos los lugares y provincias con gran fiesta y aplauso de

todos hasta llegar á la ciudad de Mexico, donde entró con grandíssimo triumpho, rescibiéndole los seculares y eclesiásticos con las ceremonias acostumbradas. Yendo derecho al templo á dar gracias al ídolo y hazer sus ofertas y ceremonias como queda dicho en otra parte, coronóse con gran regocijo de toda la tierra, haziendo en la coronacion grandes fiestas, con el órden y concierto que acostumbraban en tales días (Tezozomoc, 1980: 70).

Durán agrega:

dicen que hasta los muchachos hicieron presa y trujeron cautivos a México muchos huastecos. Lo mismo hicieron los soldados y valerosos hombres de todas las provincias, de suerte que ninguno vino sin presa de hombres o mujeres. [...] los principales y señores de ella, las manos cruzadas, salieron a los mexicanos, suplicándoles con mucha humildad cesasen de los destruir, prometiéndoles perpetua sujeción y vasallaje, y prometiéndoles grandes y ricos tributos de mantas, cacao, oro, joyas, plumas, papagayos y de otros géneros de pájaros galanos, guacamayas, chile chico y grande, pepitas y de todo género de comidas, ropas, joyas que nosotros tenemos y de que esta tierra abunda.

Entonces los mexicanos mandaron cesar la gente y bajar las armas y dijeron a los huastecos: -“Eso que decís, haréislo así.” Ellos respondieron (que) en ello no harían falta. -“Pues, mirad que lo habéis de llevar a México vosotros mismos...” Ellos respondieron que les placía de lo llevar allá y servirlos, no sólo en aquello, pero en todo lo demás que mandarles quisiesen (Durán, Tomo II, Cap. XIX, 1967: 167-168).

Ya traídos y sujetos los huastecos por parte de los mexicas y con la imposición del tributo, los esclavizaron sobre todo al trabajo de la construcción del templo de Huitzilopochtli, al menos eso menciona Tezozomoc: “dos años estuvieron trabajando en la dicha obra. Finalizada de un todo, dijo Moctezuma muy contento á *Cihuacoatl* y á *Tlacaeleltzin*: estrenemos el templo Cú, críese el Sol, como suyo que es todo, y es menester que allí sean sacrificados los esclavos de Cuextlan y Tuzpanecas gentes de la costa y mar, y allí mueran aspados en parrillas” (Tezozomoc, Cap. XXX, 1980: 320).

Y añade que ya en tiempos de Tizoc:

Acabado esto, hicieron el sacrificio de los miserables indios de *Mexitlan* y huastecas, abriéndolos por los pechos en el *Cuauhzcalli*, que todo se hacia segun que arriba se ha dicho muchas veces, que de ver la crueldad tan inhumana de sus personas, no la escribo; y esto es toda señal, que de esta manera tomó el señorío del imperio el rey *Tizoczcic*, é hizo promesa de que por él se habia de acabar de labrar y ensanchar de todo punto el templo de *Huitzilopochtli*, que comenzó su padre el viejo Moctezuma Ilhuicamina, y que él habia de traer á la sugesion y dominio á todos los pueblos que aun no estaban obedientes á la corona mexicana (Tezozomoc, Cap. LIX, 1980: 451).

Fernando de Alva Ixtlixóchitl menciona que esta conquista de la Huasteca estuvo a cargo de Nezahualcoyotl:

Venido que fue el rey Nezahualcoyotzin a su ciudad, dio orden de ir sobre las provincias de la Cuexteca que es Pánuco, que pertenecía a su patrimonio, para lo cual habiendo juntado el ejército necesario envió a su hijo el infante Xochiquetzaltzin por su capitán

general y habiendo salido de la ciudad de Tetzcuco, de allí a cinco o seis días después despachó a otro infante hijo suyo llamado Acamapipiltzin con más gente para socorrer al primero, por ser esta nación de los cuextecas gente belicosísima. El infante Acamapipiltzin (que a esta sazón era muy buen soldado), por ganar gloria y fama hizo tanto con la gente de socorro que llevaba y con salir seis días después que el otro se dio tan buena maña, que llegó con la gente que llevaba tres días antes que llegase su hermano Xochiquetzaltzin con el ejército, yendo por diferente rumbo porque no fuese visto por el hermano y con ánimo ferocísimo y con ejército muy desigual del que los cuextecas tenían, embistió con ellos y habiéndolos vencido y roto junto a un gran río, por pasarle se ahogaron muchos y él en su seguimiento pasó el río y cuando llegó su hermano Xochiquetzaltzin con el ejército, ya casi tenía sujetos a los cuextecas y ganados algunos lugares suyos, de manera que no sirvió más de para socorrerle. Las provincias y pueblos más señalados que se ganaron en esta entrada, fueron Tlahuitolan, Coxoliltan, Acatlan, Piaztla, Teticoyoyan, Otlaquiquiztlan y Xochipalco. Y habiéndolos ganado y puesto sus presidios y fronteras en aquellas tierras, que confinaban con otras de otros chichimecas de la provincia de Pánuco, se volvieron a su patria, en donde entraron triunfando y fueron muy bien recibidos de Nezahualcoyotzin su padre (Ixtililxóchitl, Tomo II, Cap. XL, 2003: 166-167).

En una siguiente rebelión por parte de los huastecos en alianza con los grupos pertenecientes al reino de Metztlán (de filiación otomí y nahua) correspondió acometerla al gobierno Ahuizotl. Esta alianza, según Durán, estuvo hecha entre huastecos de Cicoac, Tuzapan (¿Tuxpan, Veracruz?), de Tamapacho (Tamapachoco, Veracruz) y de Metztlán que se encontraban en estado permanente de guerra. Tezozomoc y Durán describen que hubo una reunión para pedir que cesara la rebelión y los huastecos se sujetaran a los mexicas, petición a la que se negaron advirtiendo que de haber guerra la habría antes que sujetarse nuevamente.

Los mexicas salieron

unos por el lado, otros por las espaldas y revolviendo los que huían sobre ellos, diéronles tal priesa que, no sabiendo a qué parte acudir, fueron muertos y presos gran número de gente, y tomada la ciudad y quemado el templo y robados y saqueados, sin quedar cosa. Lo cual visto por los huastecos, vinieron a pedir misericordia, obligándose a los tributos y a todos los demás servicios personales que les quisiesen imponer. Y vista por el rey su humildad, mandó que cesasen de los matar y robar.

Y partieron los mensajeros, y luego tras ellos partió el ejército, y la gente de él, muy ufanos y contentos, llevando todos los presos y cautivos por delante. A los cuales metieron unos cordeles por unos agujeros que estos huastecos tienen en las narices, y así iban en hilera, ensartados por las narices en muchos y largos cordeles, por ser mucha la gente que habían cautivado, y presos iban cantando a grandes voces y llorando su desventura en aquel canto o aullidos lastimosos que iban haciendo.

A las mozas, hijas de los huastecos que les fueron presentadas y los niños y mozos que no tenían las orejas ni las narices horadadas, les echaron colleras de palo a las gargantas, de las cuales venían asidos todos (Durán, Tomo II, Cap. XLII, 1967: 330).

En el período de Moctezuma Xocoyotzin, nuevas conquistas se sujetaron Tamcocob, hoy Huejutla de Reyes en Hidalgo, Yahualica y gran parte del actual

estado de Veracruz. Pese a la nahuatlización de la Huasteca, siempre quedaron resquicios de temor, de duda e incluso siguió siendo planteada como zona de guerra hasta bien entrado el siglo XVII, como apuntaré más adelante. Por ahora quiero resaltar que ese temor se expresó en otra forma de caracterizar a los diferentes pueblos de la Huasteca, teenek, nahuas, otomíes, chichimecas, totonaques, que se reflejó en la imagen de ser grandes nigrománticos y embusteros:

De muchas maneras hacían girar los rostros de la gente,
así hacían sus embaucamientos
hacían arder los jacales,
hacían brotar agua,
se partían a sí mismos en pedazos,
muchas cosas hacían (León Portilla, 1965: 27-29).

Esta especialización en las artes de la magia fue heredada desde la pareja divina, ya que a Oxomoco, la madre, “le dieron los dioses ciertos granos de maíz, para que con ellos ella curase y usase de adivinanzas y hechicerías” (Tena Martínez, 2002: 29).

Jacinto de la Serna también ofrece una descripción sobre ese poder sobre la naturaleza, afirmando que vio cómo un huasteco hizo llover

porque en realidad de verdad llovió; mas no fue verdadero signo, porque no fue con orden de Dios (aunque con permisión suya) porque sólo el Demonio obró con la ciencia natural, que tiene; aplicando activa passivis y en aquellas tierras le es muy fácil, porque de continuo llueve, y hay de aquellos temporales ya en unas partes ya en otras, y pudo traer de una parte a otra las nubes, y hacer llover para acreditar sus mentiras (De la Serna, 2012: 176).

La historia del dios católico en la Huasteca también fue de muchas aristas: sangre, violencia, azotes, ambición, pero también de defensa, protección y sorpresa de las órdenes evangelizadoras en el mantenimiento de la cultura.

El proceso de evangelización iniciado por franciscanos liderados presuntamente por Andrés de Olmos en 1522 (Meade, 1942; Toussaint, 1948) fue complejo y muy heterogéneo. En este caso destaco los elementos históricos que son importantes en la comprensión de la Huasteca en tanto unidad cultural.

Para el caso de la Huasteca veracruzana, el arribo de los mercedarios y franciscanos fue temprano, para la Huasteca hidalguense, los agustinos tomaron la zona con relativa rapidez, pero para el caso de la Huasteca potosina, los datos son más inciertos. Se sabe que hacia el siglo XVII la principal orden religiosa fue la

franciscana, pero durante la segunda mitad del siglo XVI, la Huasteca potosina era de acceso más complicado no sólo por aspectos geográficos, sino por la belicosidad y las alianzas con otros pueblos que hacían los habitantes para resistir a la evangelización, mientras que para el caso de la Huasteca veracruzana, tenemos que ya para 1523, Cortés fundó la Villa de Santisteban del Puerto, Pánuco, misma que fue sitiada por los huastecos hasta que Gonzalo de Sandoval la liberó y causó guerra con los nativos hasta medianamente pacificarlos.³⁶

Los diversos pueblos de la Huasteca necesitaban ser atendidos por la nueva fe, al menos ese fue uno de los más importantes argumentos de los predicadores, ya que era empresa urgente erradicar la religión nativa, eliminar las viejas prácticas y costumbres. las adoraciones al demonio y así redimir las almas de los indios y convertirlos en cristianos. Casi como convertirlos en ser alguien.

Embaucadores, hechiceros, lujuriosos “y los *cuextecas* adoraban, y honraban a *Tlazoltéotl*, y no se acusaban delante de él de la lujuria, porque la lujuria no la tenían por pecado” (Sahagún, Libro VI, Cap. VII, 2006: 302) y belicosísimos, según los calificó Ixtlilxóchitl, intervinieron en la cultura nahua-mexica, ya sea en el reconocimiento legítimo de las aportaciones, como los géneros de cantos referidos líneas arriba o, también, en insignias usadas para la guerra como:

unos capullos que llaman *cóztic cuextécatl*, con un penacho que salía de la punta del capillo; llevaban en este capillo una medalla de oro, atada con un cordón al mismo capillo, como manera de guirnalda [...] La chamarra que era compañera de esta divisa, era de pluma amarilla, con unas llamas de oro; llevaban una media luna de oro colgada de las narices [...] Llevaban unas orejeras de oro que colgaban hasta los hombros, hechas a manera de mazorcas de maíz [...] A otra divisa de la manera ya dicha llamaban *íztac cuextécatl*, a otra divisa como las dichas llamaban *chictlapanqui cuextécatl*, porque la mitad era verde y la mitad amarilla, así el capullo, como la chamarra (Sahagún, Libro VIII, Cap. XII, 2003: 444).

Otras caracterizaciones propias para ocasiones festivas seguramente fueron hechas a partir del vituperio, ya que imitaban “lo huasteco”, como saltimbanquis, faquires, danzantes simulando comer víboras y otras veces “vistiéndose unas veces como águilas, otras como tigres, y leones, otras, como soldados, otras como guastecos, otras como cazadores, otras veces como salvajes y como monos y perros y otros mil disfraces” (Durán, Tomo I, Cap. XXI, 1967: 193).

³⁶ Toussaint, siguiendo a Bancroft, sugiere que se trató de dar castigo ejemplar tratando de igualar el número de muertos españoles por el número de muertos indios. (1948: 107).

Gerónimo de Mendieta al referir a una de las suertes que se hacían con un palo que era aventado y atrapado con los pies, menciona que:

Y aunque sea cosa de juego (por ser de tanta sutileza y destreza), quiero añadir aquí uno que usaban mucho los indios en sus fiestas y regocijos, y ahora lo veo usar muy poco, y es de esta manera. Entra un indio con un palo rollizo cargado al hombro, de hasta nueve ó diez palmos en largo, y grueso cuasi como un eje de carreta, y para ornato del juego acompañañanle otros siete ó ocho indios disfrazados al traje de otra nación de indios que llaman guastecos, cantando y bailando al modo que ellos usan, al són de un atabalejo, y cercan al indio que trae el palo, el cual lo pone en el suelo atravesado á la parte donde estando echado ha de tener la cabeza (Mendieta, 1993, Libro IV, Cap. XI: 407).

Ante las descripciones que caracterizaron negativamente a los huastecos, ante ese desprestigio, en 1727, el bachiller Carlos de Tapia Zenteno destacó la versión opuesta. Su libro nos acerca al conocimiento de la lengua huasteca y, a la vez, a las formas de evangelizar en la zona. Recordemos que se tenía noticia de tres obras sobre la evangelización en la Huasteca: la de Andrés de Olmos, la de Juan de la Cruz y la de Seberino Bernardo de Quirós, todas extraviadas.

Carlos de Tapia Zenteno ocupó el curato de Tampamolón, San Luis Potosí durante nueve años. Allí aprendió la lengua *teenek* o huasteca, y así con la preocupación y el interés de refutar la imagen negativa de la Huasteca y de los huastecos publicó en 1767 su *Noticia de la Lengua Huasteca* acompañada con *Catecismo y Doctrina Cristiana* con el objetivo de hacer más fácil y eficaz la labor evangelizadora. Esta no se ceñía a administrar los sacramentos, sino que buscaba educar a los grupos étnicos, transmitiéndoles los valores occidentales a fin de hacerlos “entrar” en el “nuevo” modelo cultural al que tanto se habían resistido.

Es importante señalar que Tapia Zenteno, adepto de la tradición misionera al respecto del aprendizaje de las lenguas maternas para un mejor conocimiento y aproximación a la cultura receptora, consideró que era de suma importancia seguir desarrollando la conducción de los sacramentos desde las lenguas nativas³⁷ para que mediante su conocimiento se propagara el evangelio y evitar que se siguiera con los ritos antiguos.

³⁷ Carlos de Tapia Zenteno no sólo aprendió la lengua huasteca durante su estadía en Tampamolón, también aprendió náhuatl, incluso fue esta lengua la que le permitió dar la Cátedra de Nahuatl en la Real y Pontificia Universidad de México desde el 8 de noviembre de 1749. También fue uno de los más importantes criadores de mulas, razón que muestra que el bachiller no tenía los intereses más sensatos en la defensa de los huastecos.

En palabras de Tapia Zenteno

Siendo de este peligro, y de mi trabajo, el principal objeto servir a la facilidad y alivio de los venerables ministros que se dedican a cultivar esta heredad de Dios, en cuyo empleo nada conseguirán sin noticia del idioma de estas gentes, en cuya propiedad se debe explicar la doctrina cristiana, fue también particular estímulo para tomar la honda y báculo (con que espero derribar este monstruoso gigante) un deseo de cumplir con la primera obligación de mi empleo, tan ardiente que, si les sufragaran mis obras, ya presumiera el recomendable título de siervo inútil del Evangelio.

Y es no menos de admirar que de sentir que, estando mandado desde el último Concilio Mexicano (ciento y cuarenta años ha), en cada lengua patria de las naciones que gobierna el báculo sagrado de esta dilatada diócesis se trasuntan y formen catecismos, y siendo tantos sujetos, tan graves, doctos y piadosos, los que hasta hoy desde entonces trabajan en ilustrar otras provincias con sus plumas, no ha habido uno que, con más acierto y menos trabajo que yo, hubiera ejercitado su caridad y letras en esta Huasteca (Tapia Zenteno, 1985: 8-9).

En el *Paradigma Apologético*, con una visión humanista, Tapia Zenteno muestra la evangelización de los pueblos huastecos como un proceso inacabado al mismo tiempo que intenta modificar la percepción burda que de ellos se tenía, invitando a los ministros a continuar con la labor misionera:

La gente por la mayor parte es sencilla, amigable, respetuosa, y muy obediente y rendida a los ministros; [...] 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 de el párroco, con tanta largueza, que sobra para criados, huéspedes y entremetidos. [...] A que se llega [por] haber de ir el cura a administrar los sacramentos sin riesgo de llenarse de piojos y chinches, como todo lo demás que no es Huasteca. La cual es aquella “tierra que verdaderamente mana leche y miel”. No sólo por la mucha que se exprime de las copiosas cañas, que no hay indio que no tenga, sino por la que el artificio de las abejas en todos los montes y llanos, en colmenas y panales, da de balde, tan parecida a la otra; [tierra] que los mismos exploradores de su fecundidad suelen ser los que más la desacreditan, ponderando sus incomodidades hasta darles estatura gigantea, haciéndoles la cobardía parecer tan poco, que se imaginan langostas los que no se afrentan de ser hombres: siendo tan fácil entrar a la posesión de las promesas, como comer pan en la Huasteca (Tapia Zenteno, 1985: 23-24).

A pesar de los intentos de Tapia Zenteno por revalorar la imagen del huasteco, tampoco dejó su visión proteccionista y evangélica con la que los nativos “solicitaban” la atención imperiosa de los misioneros “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” (Tapia Zenteno, 1985: 24).

Esta imagen del desprotegido que “vocea y llama” aunada a la promesa de “la Huasteca potosina será un manantial inagotable de riquezas, y hará la felicidad de

muchos especuladores”, como anotaba Antonio J. Cabrera (2002: 72), siguió presentándose como el “Paraíso Huasteco”, lo que continuó alimentando la ambición sobre todo de funcionarios e inversionistas para poblar la región e invertir para sacar provecho de ella y en el peor de los casos, subyugar a la población nativa.

Antonio J. Cabrera hacia el final de sus *Ligeros apuntes* publicados en 1876 menciona que: “Por la enumeración que he hecho de las costumbres de los indígenas se conocerá que en la Huasteca, lo mismo que en todo el resto de nuestra república, están por civilizar, y constituyen una raza abyecta y deprimida que no da esperanza de ilustrarse ni de cambiar sus costumbres en mucho tiempo” (Cabrera, 2002: 97).

Y agrega “el indígena muestra deseos de instruirse. Muchas veces vi en Aquismón [...] venir todas las mañanas por varios caminos, a los pequeños indígenas [...] risueños y contentos a la escuela del pueblo viniendo algunos desde media y una legua de distancia (Cabrera, 2002: 98).

La historia interminable: la Huasteca y sus revueltas agrarias



Somos hombres de maíz. José Robles

El núcleo habitacional de la Huasteca cubre unos 40000 kilómetros cuadrados que van de la planicie costera del Golfo de México hasta las faldas de la Sierra Madre Oriental, desde el río Pánuco hasta el Cazonces (según las referencias más socorridas) y está habitada por grupos nahuas, teenek, otomíes, tepehuas, pames y totonacos.

Estos grupos étnicos comparten otro elemento histórico-cultural importante para la argumentación en tanto su unidad cultural: las luchas agrarias, la lucha por la tierra. Como en el resto del territorio novohispano, en la Huasteca, hacia finales del siglo XVI, hubo una despoblación de cerca del 90% (Pérez Zevallos, 2002; Chipman, 2007). Esta baja catastrófica propició el abandono de tierras, lo que condujo a que los españoles introdujeran nuevas formas de desarrollo tecnológico, económico, político y religioso una vez que se apropiaron de la tierra, común denominador en esa historia.

El despoblamiento y el despojo territorial fueron procesos drásticos y violentos, ocasionados por la venta de los nativos para ser enviados como esclavos a las Antillas, muertes por epidemias, esclavitud local y migración para escapar de las amarras españolas. El repliegue, aislamiento y dispersión de la población étnica tendía a evitar el pago excesivo de tributos y la esclavitud. Los encomenderos se justificaban argumentando que la zona era “Frontera de Guerra” (Herrera Casasús, 2014), pero sabemos que los repartimientos en ellas “fueron solamente un disfraz de la esclavitud del indio” (Herrera Casasús, 2014: 24). Entre los excesos cometidos también se acusa a “tres sacerdotes que residieron en Pánuco en 1533 [quienes] no tuvieron una conducta ejemplar. Francisco Gutiérrez, un fraile dominico que escapó de un monasterio en dos ocasiones, se hallaba bajo investigación por su

conducta en 1537; Francisco García estaba implicado, en 1533, en una demanda por venta ilegal de esclavos, así como Bartolomé Sánchez” (Herrera Casasús, 1999: 14).

Los repartimientos, las encomiendas, la venta de esclavos (local o en el mercado exterior) y las congregaciones constituyeron mecanismos importantes de integración de la población nativa a las dinámicas españolas que entre otras cosas obligaban a los pobladores a pagar los derechos de titulación de sus tierras, situación recurrente que obligó a que los grupos étnicos intentaran emanciparse a menudo a fin de “instaurar sus propias repúblicas, dando con ello lugar a la constitución de nuevos pueblos de indios y a la configuración espacial al interior de las provincias novohispanas” (Carrera Quezada, 2018: 32). Pero con esta situación también se alteró el uso y la relación con el espacio, lo que se tradujo en la necesidad de adaptarse y reconfigurar el nuevo medio para el desarrollo de la cultura.

Los españoles se apropiaron del territorio huasteco para impulsar la producción de nuevas especies que tuvieron un efecto negativo al desplazar los cultivos tradicionales, pero que a su vez incrementaron la inversión económica y la creación de nuevos trabajos y oficios para los habitantes nativos que no necesariamente resultaron beneficiados de estas novedades. Y a pesar de que previo a la conquista se cultivaba también en las laderas de los cerros, la introducción del cultivo de la caña de azúcar y la cría de ganado desplazaron de manera forzada y repentina a los sistemas agrícolas hacia las laderas, afectando la extensión territorial del cultivo y con ellos la producción.

La caracterización de la Huasteca como lugar del sustento no fue casual. El área, prácticamente en toda su extensión, tenía una vasta producción agrícola de maíz, frijol, calabaza, chile, camote, algodón, gran diversidad de frutas, maderas y flores constituían los campos de cultivo que hasta tres cosechas al año podían recogerse desde antes de la llegada de los españoles.

Una geografía sobre todo constituida en cerros hizo pensar a los colonizadores en el alto potencial minero que podría haber, por lo que también desarrollaron, sin demasiado éxito, actividad minera para poder saquear la mayor cantidad de

recursos naturales que a diferencia de los grupos étnicos, no los veían como capital cultural.³⁸

Ante las constantes situaciones de despojo, se suscitaron desde temprano varias movilizaciones indígenas en contra de las imposiciones españolas que prontamente fueron reprimidas con alto grado de violencia. Por ejemplo, en 1523 los huastecos organizaron una revuelta en la Villa de Santiesteban. Después de cincuenta días la respuesta de Hernán Cortés fue enviar soldados españoles al mando de Gonzalo de Sandoval quien sin miramiento alguno quemó vivos a los caciques e impuso un nuevo orden colonial en la región (Chipman, 2007).

Conquistados sus varios pueblos, la Huasteca se consideró una región “destruída y asolada, a causa de haber sacado della el dicho Nuño de Guzmán vendidos para las islas, mucha cantidad de indios libres, naturales de ella, herrados por esclavos” (Zumárraga, citado en Toussaint, 1948: 118)³⁹; en consecuencia, la población nativa mermó por epidemias, por trabajos forzados, venta de personas⁴⁰, entre otras. Las personas que sobrevivieron tuvieron que moldearse y ajustarse a las nuevas formas de vida.

Es sabido que en la Huasteca no existía una organización política centralizada, sino que había señoríos que funcionaban de manera medianamente autónoma, dirigidos por señores principales sobre todo para el recaudo de tributos (Pérez Zevallos, 1982; Carrera Quezada, 2018) por lo que la instauración de encomiendas y la creación de repúblicas de indios fueron un factor decisivo en la posterior reconfiguración histórica territorial de la Huasteca para favorecer la vida de los grupos étnicos, ya que estas “en lugar de ser refugios para la conservación indígena, fueron sitios de poder en donde las autoridades coloniales y las

³⁸ Hay que destacar que en el actual norte de Hidalgo se ubica a uno de los principales grupos mineros de la región. La Compañía Minera Autlán ha dominado la región de Molango, extrayendo manganeso y explotando a los habitantes de la región, causando graves problemas de salud entre los pobladores.

³⁹ Toussaint agrega a la lista de delitos y excesos cometidos por Nuño de Guzmán, sin especificar para el caso de la Huasteca, “para más escarnecer el estado de tiranía y opresión en que se encontraba el pueblo, Nuño de Guzmán había organizado una pequeña corte que rivalizaba con las europeas en suntuosidad y orgías” (Zumárraga en Toussaint, 1948: 126).

⁴⁰ Donald E. Chipman ofrece un cálculo en el que establece que hacia 1533 la provincia del Pánuco contaba con alrededor de 20371 habitantes nativos y para los primeros años del siglo XVII sólo quedaban 2051 (Chipman, 2007).

comunidades indígenas negociaban los términos de la dominación” (Ducey, 2015: 17).

Las encomiendas favorecieron la fragmentación y la repartición de los señoríos huastecos, lo que llevó a modificar los patrones de asentamiento étnico y conformar nuevos pueblos sujetos a las recientes administraciones políticas. Esta creación de pueblos sujetos expandió el número de cabeceras que requirieron de jefes nativos, los caciques, para administrar las tierras y recaudaran el tributo que ahora las nuevas formas políticas españolas exigían.

Hacia mediados del siglo XVI, las relaciones entre los encomenderos y los nativos estaba muy desgastada, los constantes despojos y excesivos trabajos a los que fueron sometidos los pobladores condujeron a algunas movilizaciones que intentaron ser controladas por parte de la Corona. La “forma para compensar las afectaciones a los caciques fue darles mercedes de tierra y reconocerles sus derechos patrimoniales” (Carrera Quezada, 2018: 56). Sin embargo, no se alcanzó a compensar a los pobadores, por lo que las relaciones no se vieron mejoradas en tiempos posteriores.

La Corona fue eliminando la encomienda y para reparar el daño provocado a los encomenderos les concedía títulos de tierras como propiedad particular para ser trabajadas en la agricultura y la ganadería y así poder desarrollar la actividad económica que tanto se esperaba en la zona.

Hacia los últimos años del siglo XVI y como parte de los datos obtenidos en las *visitas* y en las *descripciones*, se registró que en una gran parte del territorio huasteco había mucho campo sin cultivar ni producir debido al despoblamiento causado por las razones ya mencionadas y por ello, los españoles, bajo el amparo de las autoridades virreinales, se dieron licencia de apropiarse de los terrenos aprovechando que la población nativa estaba en proceso de recuperación.

A estas nuevas disposiciones en la apropiación de la tierra surgieron posiciones encontradas; la autoridad local defendió el éxito en la congregación de los indios, los frailes denunciaron los malos tratos y el desplazamiento forzado por parte de las autoridades y los grupos étnicos con numerosas quejas por la pérdida de sus tierras. Para evitar movilizaciones, la Corona dispuso que las congregaciones fueran en las

tierras propias de los nativos a fin de evitar más desplazamientos y despoblamientos de las tierras (Carrera Quezada, 2018).

La lucha por el ejercicio del poder y el dominio sobre los grupos étnicos fue uno de los mayores temas entre las autoridades políticas y religiosas en la reubicación de los grupos en la zona (Pérez Zevallos, 2009).⁴¹ Y como resultado de la reubicación en congregaciones, pueblos y algunas cabeceras estuvieron centralizados y gobernados por instancias de mayor tamaño, que años más tarde se convertirían en ayuntamientos. Las reubicaciones trajeron consigo otra etapa de readaptación por parte de los grupos étnicos en la zona, entre las que interesa destacar tres. Por un lado, las movilizaciones generaron diversidad cultural en el repoblamiento de las diferentes congregaciones, pueblos y cabeceras entre los grupos nativos de cualquier filiación étnica con mestizos y mulatos. Por otro, la movilidad también desarrolló nuevas relaciones interétnicas en las rutas de mercado, venta e intercambio no solamente de productos sino también culturales. Finalmente, los nuevos despliegues tecnológicos fueron un elemento importante para el establecimiento de las nuevas culturas.

Las nuevas trazas no sólo modificaron los patrones de asentamiento, sino que el quehacer cotidiano tuvo que adaptarse a los espacios reducidos asignados, ajustar los diferentes calendarios de actividades y a la complejidad geográfica. Es probable pensar que esta fue una época de desarrollo agrícola no sólo horizontal, sino vertical también, es decir, en las laderas de los cerros y de definición de los períodos de cultivos y de descanso de la tierra.

Los diferentes grupos étnicos se adaptaron a la nueva organización política y trataron de mantener algunos de los elementos tradicionales en su forma de ejercerla así como en sus formas de acceder a la tierra. “El gobernador indio era auxiliado por dos alcaldes e igual número de regidores, un fiscal mayor, un fiscal teniente y un escribano. Algunos pueblos contaban con un mayordomo, un fiscal mayor de iglesia, un teniente de doctrina, un mesonero y un juez de cárcel” (Carrera Quezada, 2018: 97).

⁴¹ Para ampliar en el proceso de reubicación, véase de Pérez Zevallos, “Las *visitas* de la Huasteca” (1998).

Esta organización fue una acertada manera de acoplarse al nuevo régimen. Al ser una reproducción del orden español, sirvió para que los grupos étnicos pudieran demandar el acceso, el reclamo por sus tierras e incluso la exigencia de delimitación territorial al intentar, durante los siglos XVII y XVIII, una constante movilización por independizar los territorios y descentralizarse de las cabeceras gracias a dos fenómenos sociales de gran impacto. Uno, el reconocimiento de la personalidad jurídica del nativo (Llaguno, 1963), el otro, las composiciones de los bienes de comunidad otorgadas gracias a la intervención de la Corona, pero también por la constante presión de las órdenes religiosas, de los propios pueblos y la organización de sus cofradías (Pérez Zevallos, 1982; Carrera Quezada, 2007; Cruz Peralta, 2012).

Pese a las exigencias, la política de distribución de tierras no favoreció a los pobladores nativos. Los terrenos conocidos como baldíos y las mercedes fueron dos mecanismos que no favorecieron a los grupos étnicos. Las extensiones de tierra vacías, que aparentemente no tenían dueño, eran susceptibles de ser despojadas de sus dueños nativos y eran dadas a particulares españoles para hacerlas trabajar y producir, principalmente ganado y caña de azúcar desde finales del siglo XVI, que tuvieron gran impacto comercial de la Huasteca con el resto de la Nueva España.

Estas actividades trajeron efectos negativos en la Huasteca, que seguía caracterizada por ser un lugar emblemático de la fertilidad de la tierra pero cuyos efectos se hicieron notar. La tala desmedida para la creación de estancias ganaderas arrasó con gran parte del paisaje y endureció la tierra, modificó el clima y los calendarios del cultivo. Se dejó de producir en gran medida para la venta y se dedicó el cultivo y la cosecha para el consumo básico, la subsistencia y algunos intercambios.

Los reclamos que los grupos étnicos manifestaron a la Corona permitieron que la tenencia de la tierra tuviera dos representaciones jurídicas. Por un lado, las tierras fueron denominadas como bienes de comunidad y por otro, las tierras particulares otorgadas a caciques y principales.

Las primeras “no podían ser enajenadas ya que eran administradas por las autoridades indígenas, [...] en esta categoría se incluían las “tierras de común

repartimiento”, que eran parcelas de cultivo reasignadas a cada indio tributario, además de los “propios y arbitrios”, que eran las fuentes, los montes, las dehesas, los pastos y los ejidos” (Carrera Quezada, 2018: 128-129). Las segundas eran certificadas por las autoridades españolas a título de propiedad privada.

Para el siglo XVII, las composiciones de tierras en la Huasteca generaron múltiples situaciones de desventaja contra los grupos étnicos. Al poder regularizar la tenencia pagando a la Real Hacienda, los españoles se adueñaron no sólo de la tierra sino de los recursos que la favorecían, por ejemplo, el agua. Esto permitió que grandes extensiones de tierra fueran compradas para poder establecer haciendas bajo el título de propiedad privada y con la intención de generar caminos de comercio entre la sierra y la costa, pero también con el centro y el norte de la Nueva España, puntos del álgido movimiento minero.

En la Huasteca, el acaparamiento de tierras se convirtió en una constante. La competencia entre compra y despojo no distinguió entre los grupos políticos y los grupos de religiosos que se fueron adueñando de la región (Escobar Omhstede, 1994; Cruz Peralta, 2012). Por ello aumentó rápidamente el número de haciendas y trapiches para la crianza de ganado, el cultivo del tabaco, el procesamiento de la panela y el aguardiente. Esto generó algunas competencias también por empleos temporales: miembros de alguna filiación étnica y mulatos trabajaron para los dueños españoles. En algunas ocasiones como mano de obra asalariada, otras bajo condiciones parecidas a la esclavitud.

Al contar con personalidad jurídica, nahuas, teenek, otomíes, tepehuas, totonacos y mulatos encontraron una posibilidad para dejar de ser esclavos y convertirse en ciudadanos libres e incluso en propietarios de extensiones de tierra. Aprovecharon la política mercantilista prevaeciente por parte de los españoles para hacerse de tierras que ya para el siglo XVII incluso pudieron rentar a hacendados españoles para la actividad ganadera, sobre todo en la Villa de Valles, en Huejutla y en las planicies de Veracruz. Para el caso de la sierra, muchos indígenas no perdieron sus tierras, las pudieron mantener, incluso pagando más de una vez aprovechando las mercedes, composiciones, leyes de desamortización, etcétera.

Por supuesto que esta condición no fue una tendencia. La mayor cantidad de población de filiación étnica no tuvo oportunidad de rentar, por lo que se mantuvieron rentando como mano de obra mal asalariada en haciendas y trapiches. Algunos con la oportunidad de seguir cultivando sus tierras, comunales o particulares, desarrollaron una agricultura itinerante en la que durante los tiempos de labor regresaban a sus pueblos y en los tiempos de descanso de la tierra volvían al peonaje como fuente de sustento y, al parecer, esta fue una constante en el siglo XVII.

Los excesivos pagos de impuestos, los malos pagos por la renta de sus tierras, las obligaciones religiosas para los curas, el mantenimiento del templo, las fiestas y las tierras de producción de las tierras de ministros religiosos y órdenes religiosas obligaron a los grupos étnicos a subsistir en la raya de la supervivencia. Las malas condiciones y los ínfimos pagos del trabajo obligaron, en el mejor de los casos, a que la unidad familiar se especializara en el cultivo del campo, pero en el peor, los obligó a vender y revender las tierras a costos extremadamente bajos e instalarse en nuevos pueblos en los que además de ser más estrechos, las tierras otorgadas no favorecían demasiado al cultivo de la milpa.

Pese a las constantes problemáticas en las que se vieron envueltos, hay que destacar que los miembros de los grupos étnicos también aprendieron una de las artes que les permitió resistir y subsistir: hacer política. Al menos esa es una de las principales tesis de Michael T. Ducey (2004) en su investigación histórica sobre las revueltas y rebeliones en la Huasteca. Los espacios de negociación entre los grupos étnicos y los españoles, la reproducción de las formas de gobierno, la incorporación de nuevas técnicas, la especialización de oficios y la permanente condición de desigualdad entre los grupos dominantes y los pueblos sujetos fueron parte de *las formas cotidianas de la resistencia campesina* que permitieron que los grupos étnicos se mantuvieran con el paso del tiempo.

Para el siglo XVIII, Ducey asegura que se dieron catorce revueltas generadas por las exigencias fiscales borbónicas (Ducey, 2015) que además conllevaron a fraccionar los grupos étnicos y negociar entre los diferentes bandos con los gobiernos en los que, nuevamente, el clero tuvo un lugar preponderante en la

división interna y la conciliación de las mismas comunidades. Las leyes borbónicas acentuaron la distancia entre los grupos étnicos y el gobierno español. Se establecieron impuestos cada vez más elevados y se mantuvo una política constante de despojo territorial.

Con el movimiento insurgente los distintos sectores de la sociedad trataron de sacar provecho, buscando entre otras cosas asegurar la lealtad étnica y conservar “la mano de obra indígena y la continuidad de la producción agrícola en una sociedad en que los españoles desdeñaban el trabajo de la tierra” (Bernard y Gruzinski, 1999: 203): la virgen de Guadalupe, las varas de mando, la producción de maíz, frijol y chile y la adscripción al territorio se esgrimieron como elementos simbólicos. Ciudad Valles, Axtla, Tamazunchale, Papantla, Huejutla, Chicontepec, Tuxpan, Zacatlán, Tulancingo, Molango, Yahualica, Huautla, Atlapexco, Metztlán y otras comunidades⁴² jugaron un papel preponderante en el levantamiento armado convocado por el cura Hidalgo, pero no sólo como carne de cañón, sino también en la satisfacción de diferentes necesidades como tránsito de animales, armas y comida, por lo que se mantuvieron y ampliaron las rutas comerciales utilizadas desde la época prehispánica, pero también abriendo otras alternativas que lograron conectar el Golfo con la serranía, con el sur, con el oriente, con el norte y con el altiplano central.

Estas rutas de comercio también sirvieron para mostrar las condiciones de trabajo, sometimiento y de vida común de los diferentes grupos étnicos de la Huasteca. Al notar las coincidencias, surgieron incomodidades que se convirtieron en revueltas bien organizadas que se fueron contagiando y propagando en aras de conformar un movimiento campesino menos local y más regional a partir del siguiente año de declarada la independencia de México (Meade, 1949, 1962). Para 1811, Valles, Chicontepec y Tianguistengo fueron ejemplos claros de esta situación (Escobar Ohmstede, 1992; Ducey, 2015). La rebelión se extendió al Golfo hasta que los rebeldes tomaron, un año después, el control no sólo de Papantla, sino de Tuxpan, Tampico y parte de la sierra norte de Puebla.

⁴² Frans J. Schryer (1990) sostiene que para el caso de Huejutla, la participación nahua en el levantamiento independentista fue bastante menor, debido a que estuvieron más pendientes de su lucha inmediata contra los cacicazgos locales que los mantenían bajo represión económica, despojo de la tierra y tensiones sociales.

Tal fue el impacto de las rebeliones étnicas y la introducción de ideologías socialistas inculcadas en gran medida por el clero regular, que a mediados del siglo XIX, los mestizos de las clases dominantes aprovechando el álgido clima de los grupos étnicos, pensaron en instituir un estado Huasteco, argumentando que se tenían los elementos suficientes, en órdenes sociales, políticos y económicos para la creación de tal estado (Andrade Azuara, 1952). La solicitud no prosperó, pero posicionó al área como una de los principales focos de atención por su “descomposición social” que estaba refiriendo. Por ello, la intervención estatal no esperó y se introdujo al área para comenzar a extraer recursos ganaderos y pesqueros, además de la industrialización desmedida que comenzó a expandirse. Ante esta descomposición, las territorialidades étnicas siguieron surgiendo de manera relativamente constante y fueron parte de los departamentos y los ayuntamientos, que años más tarde se convertirían en partidos y después en municipios. La constante creación de nuevas territorialidades respondió también a una insurrección importante en la Huasteca entre 1848 y 1849: la guerra de castas (Ducey, 2015). Según este autor, las problemáticas que la detonaron fueron, por un lado, motivos raciales y por otro, el problema de la tenencia de la tierra, caracterizando al siglo XIX como el siglo de las rebeliones, las revueltas y los movimientos sociales en los que los grupos étnicos tuvieron un papel fundamental (Katz, Hart, Reina, Montal Ortega, en la icónica compilación de Katz, 1990, han dedicado fecundas investigaciones al respecto).

Desde finales del siglo XVI y durante la última mitad del siglo XIX se legalizaron muchas de las tierras que habían sido usurpadas por terratenientes y hacendados. Esta legalización satisfizo, sobre todo, a los grupos locales de poder y generó una reorganización territorial de las comunidades. Las Leyes de desamortización no sólo atentaban contra los bienes comunales sino también contra de los bienes eclesiásticos, provocando nuevos conflictos en la zona.⁴³

⁴³ Salinas Sandoval (2003) asegura que entre 1879 y 1882, la Huasteca potosina representó la rebelión étnica más importante de la Huasteca porque además con el paso del tiempo, el movimiento rebelde sumó al partido de Tancanhuitz y se alimentó posteriormente con los reclamos de los campesinos de Tampacán, Tampamolón, Tanlajás, San Vicente, Tamapatz y Axtla. Este período podría caracterizarse como un segundo momento de la guerra de castas en la Huasteca; período de rebeliones constantes en las que se sumarían un buen número de pueblos de la Huasteca veracruzana y el noroeste de la hidalguense.

Este proceso favoreció a aquellos que tuvieran la suficiente cantidad de recursos económicos, lugareños o extranjeros, para comprar las propiedades eclesiásticas, lo que propició la aparición de una clase propietaria de grandes proporciones sobre todo en la porción potosina, clase conformada por las familias de mayores recursos y poder.

La reconfiguración territorial condujo a permanentes y variadas luchas por la tierra entre los diversos grupos, en algunas de las cuales hubo una conjunción entre la tierra y ciertas deidades como símbolos dominantes no sólo en la definición de la unidad cultural, sino en la adscripción cultural misma. Al menos así sucedió con algunas de las que se suscitaron a finales del siglo XIX, marcadas por ideologías agrario-socialistas enarboladas o propaladas por curas antiliberales⁴⁴ como la de Juan Santiago y el padre Mauricio Zavala. Estos movimientos se extendieron por Tamazunchale, Axtla, Tampacán, Matlapa Tampacal y otras localidades, movimientos agrarios en los que se dio una unidad temática en torno a la religión, la pobreza y la política, que apelaba por la permanencia de los usos y costumbres de las comunidades. Su objetivo era evitar la esclavitud y promover leyes agrarias que reorganizaran y favorecieran a la tenencia de la tierra de los grupos étnicos y asegurar la tierra cultivable para la satisfacción de la producción alimenticia, el trabajo comunal y recíproco, el patrimonio y la herencia familiar. Considero que un discurso velado radicó en poder afianzar los elementos culturales propios de la etnicidad: el sistema de cargos y las formas de gobierno, organización social, sistemas de reciprocidad, creencias religiosas y las formas narrativas del cuerpo propias de las culturas de la memoria: tradición oral, cantos, danzas y músicas.

Ante la eminente posición de desventaja de los grupos étnicos, estos elementos constituyeron las formas cotidianas de la resistencia, aquellas formas que al ser

⁴⁴ Movimientos que no sólo constituyeron revueltas étnicas, sino verdaderos movimientos de resistencia basados en gran medida en la Revolución de Tuxtepec. Hay que destacar que muchos de los fundamentos ideológicos distribuidos en el territorio nacional, se deben a los sacerdotes, sobre todo del clero regular que al ser removidos de parroquias precisamente por su pensamiento socialista, transmitían campañas de lucha por los derechos a la tierra, a las formas de organización política tradicional en defensa de las particularidades socioculturales de las comunidades. En este sentido destacan los textos de Saad Saka (1962) en la Huasteca potosina, Villa Rojas (1978) entre los mayas de Quintana Roo, Diener (1978) entre campesinos de Guatemala, Vanderwood (1998) en Tomochic, Chihuahua. Para ampliar consúltense los trabajos de Reina (1980), Katz (1988), Concha Malo, González Gari, Salas, Bastian (1986) y Barabas (2002).

parte del capital cultural, lograron escaparse un poco más a la apropiación hegemónica; comprenderlas es entender las prácticas a los que los grupos étnicos recurren para defender sus intereses lo mejor posible (Scott, 1985).

Pese a las formas cotidianas de resistencia, las formas materializadas en revueltas por la exigencia de la tierra, parecieron no dar demasiados frutos, excepto en el norte de Veracruz, donde comunidades nahuas y teenek ampararon sus tierras entre los años sesenta y setenta del siglo XIX. Para la primera decena del siglo XX, los grupos étnicos no tenían tierra porque no se lograron recuperar aquellas perdidas con las leyes de desamortización, con las de los baldíos o con las de las haciendas y por ello en el movimiento revolucionario se puede hallar una fuerte raigambre agrícola. En 1915, Venustiano Carranza hizo público el decreto de desaparición de haciendas para poder restituir las tierras a los grupos étnicos y surgió el ejido, los bienes comunales y la propiedad privada como uno de los máximos logros de la Revolución Mexicana en cuanto a la reconfiguración territorial entre los grupos étnicos. Sin embargo, en la Huasteca fue entre 1928 y 1932 que se lograron conformar algunos ejidos y algunas restituciones con Adalberto Tejeda y Lázaro Cárdenas (Falcón, 1977; Ginzberg, 1997).

El ejido “designa un conjunto de tierras atribuidas en usufructo [...] a un grupo de campesinos (ejidatarios) que las solicitaron para su explotación individual o colectiva. Esas tierras son inalienables e imprescriptibles; sin embargo es posible acceder a ellas por el derecho de uso hereditario” (Ariel de Vidas, 2009: 135).

Los bienes comunales se fundan en

la restitución de derecho, a grupos indígenas, de tierras para las que contaban con los títulos de propiedad o que habían sido mantenidas, de hecho o de derecho, bajo estatus comunal [...] En la mayoría de los bienes comunales, la propiedad colectiva de la tierra se reparte entre los miembros censados de la comunidad (comuneros). Las tierras son inalienables y sólo pueden transferirse entre comuneros (Ariel de Vidas, 2009: 135).

Mientras que la propiedad privada “está sujeta a restricciones de acuerdo con las características ecológicas de cada región y al uso que se haga de ella” (Ariel de Vidas, 2009: 135).

Pese a las buenas intenciones de la Reforma Agraria, el proceso de dotación no se logró dado que los grupos hegemónicos de la región no estuvieron dispuestos a

conceder parte de sus tierras y mucho menos a dejar de percibir por la renta de sus terrenos. Ante esta situación, algunos gobiernos locales desarrollaron políticas agrarias en beneficio de los campesinos sin tierras (Ariel de Vidas, 2009). Cabe anotar que esta estructuración en la propiedad de la tierra también estuvo influenciada por el crecimiento demográfico en prácticamente toda la Huasteca, sobre todo en la veracruzana al tener que enfrentarse a un nuevo modelo extractivista: las compañías petroleras (Ariel de Vidas, 1994; Serna, 2008) y con ellas los nuevos modelos económicos de los que los grupos étnicos fueron participantes como mano de obra: construcción de caminos, mantenimiento, limpieza y servicios de abastecimiento de comida rediseñaron las prácticas culturales y con ellas, la resignificación en el uso de la tierra.

Esta etapa en la historia de la Huasteca correspondiente a la segunda mitad del siglo XX, estuvo caracterizada por “el recrudecimiento de la violencia de Estado en contra de sus pueblos indios” (Ruvalcaba Mercado, 2008: 221) debido a que la región fue el escenario de un nuevo (en esencia el mismo de antaño) conflicto por la tierra. De un lado, las familias acaudaladas (resultantes en gran medida de la Revolución mexicana) que utilizaban las tierras despojadas para la cría de ganado; por otro, los grupos étnicos tratando de defenderse ante el despojo para poder trabajar las tierras en aras de su subsistencia y un grupo más, el Estado, participando y legitimando el despojo agrario incluso, con la presencia del Ejército Mexicano (Ruvalcaba Mercado, 2008).

El recrudecimiento de la violencia no sólo fue físico, sino que el Estado desarrolló las estrategias posibles para poder acusar y calificar a los miembros de los grupos étnicos como revoltosos, flojos, agitadores e incluso ladrones y con ello, librarse de regresar las extensiones de terreno a las que los grupos étnicos tenían derecho, y justificar los arrestos y las violaciones a los derechos humanos de los habitantes de la región.⁴⁵

⁴⁵ Ruvalcaba Mercado (2008) ha propuesto cuatro etapas para el análisis de estas movilizaciones en la Huasteca. La primera desde poco antes de la revolución mexicana hasta 1950 en la que se reconoce la consolidación de nuevos cacicazgos que aislaron a las comunidades étnicas y así funcionar ellos como intermediarios entre las comunidades y el mundo exterior. La segunda, entre 1950 y 1976 que coincide con la construcción de nuevos caminos y un considerable crecimiento demográfico. Esta etapa también se caracterizó por un resurgimiento importante de la ganadería, lo que implicó la necesidad de mayor extensión de terreno y para obtenerlo, las

En esta historia de violencia los caciques han jugado un papel predominante en la Huasteca (Schryer, 1990; Montoya Briones, 1996) Ellos eran los que ejercían la mayor cantidad de poder y determinaban las dinámicas en las relaciones sociales, utilizaron el sistema de compadrazgo para tener un mejor dominio de las comunidades étnicas, extendieron sus relaciones de parentesco para tener un mejor control de las áreas y un sistema más fuerte para enfrentar a grupos caciquiles opositores, jugaron con los símbolos dominantes de los habitantes de filiación étnica para usarlos como carne de cañón y prepararlos incluso como grupos de choque para enfrentamientos violentos entre los mismos y con otros grupos de la región.

Estos fenómenos originaron una pobreza desoladora en la Huasteca. Por ejemplo, la crianza de ganado fue una actividad básicamente desarrollada para satisfacer las necesidades de venta fuera de la región, lo que obligó a tener más tierra y poder desarrollar una ganadería extensiva que utilizaba a los indios como mano de obra barata a lo que, además, los seguía despojando de sus tierras. Ante esta desesperanza y ante el vuelo de las noticias sobre las condiciones de vida, comenzaron a llegar asociaciones agrarias y partidos políticos (Consejo Agrario Mexicano y el Partido Socialista de los Trabajadores) que, bajo sus propias intenciones, difundieron un espíritu de lucha y resistencia en contra de los grandes caciques que los tenían subyugados.

Cabe reconocer que a partir de la inmersión de estos agentes, la Huasteca vivió muertes y desapariciones tanto de los líderes mestizos recién llegados como de los líderes indígenas. Las medidas represivas sembraron miedo entre los habitantes, pero no desistieron de expresar sus inconformidades en sus movimientos de resistencia. Destacó la organización comunal en la defensa de “los intereses de las comunidades agrícolas que siguen considerando a la tierra como una fuente para producir los alimentos básicos y no tanto la fuente de riqueza” (Ruvalcaba Mercado, 2008: 233).

familias dominantes caciquiles recurrieron a la opresión y a la violencia sobre los grupos étnicos y despojarlos de sus tierras. Pero más aún, la ambición llevó también a una lucha entre caciques que definitivamente azotó también a la población étnica. La tercera etapa se ubica entre los años 1976 a 1983 y en esta, los grupos étnicos se movilizaron para recuperar 60000 hectáreas y finalmente, la última desde 1983 en la que la lucha se ha centrado en la recuperación de las tierras y con ellas, asumir su posicionamiento político para reivindicar sus procesos de políticos y culturales.

Estas movilizaciones fueron capitalizadas por el Estado, el cual desarrolló e implementó algunos planes de beneficio como el Programa Nacional de Solidaridad (Pronasol, 1988); el Programa Nacional de Modernización del Campo (Pronamoca, 1990) y el Procampo (1994), los cuales fueron valuados como programas mal desarrollados y mal dirigidos que únicamente beneficiaron al sector empresarial y a la inversión de los grandes capitales, afectando a los campesinos de las comunidades étnicas (Tarrío García y Fernández Ortiz, 1994). Respecto a la titulación de la tenencia de la tierra, tampoco se lograron demasiados cambios favorecedores para las comunidades.

El problema de la tenencia de la tierra⁴⁶ no se ha resuelto y continúa siendo un desafío no sólo para las instancias agrarias reguladoras sino para los investigadores sociales, quienes desde sus diferentes trincheras, deben ayudar a distinguir con precisión las categorías conceptuales sobre la regularización de los títulos de tierra para evitar atropellos por parte del Estado, así como el colonialismo interno (González Casanova, 1965) que ha permeado la historia de los grupos étnicos en nuestro país. Trascender la esfera conceptual de lo abstracto a lo pragmático, es una responsabilidad ética para la apropiada y justa distribución de tierras, pero también para el respeto a los usos y costumbres en la regulación territorial de orden nativo y con ellos los múltiples factores culturales que intervienen en los procesos de regulación.

Este breve panorama histórico sobre las revueltas agrarias en la Huasteca pretende destacar la importancia de la tierra en varios sentidos.

Por un lado, al ser una tierra cultivable para la satisfacción de alimentos, el policultivo adquiere un papel preponderante para la constitución de la dieta en la vida común y para satisfacer el requerimiento calórico diario (Wolf, 1971).

Por otro lado, las revueltas mostraron que la organización interna de los pueblos, sus relaciones de reciprocidad y solidaridad eran un asunto básico para el desarrollo social de la vida comunal, entre los que destaca y perdura, el sistema de cargos.

⁴⁶ Para profundizar en la historia contemporánea de las categorías, véanse los trabajos de Gortari (1997); Robles Berlanga (2002); Ruiz Alarcón (2015) y Morett-Sánchez (2017).

Otro punto a subrayar es la presencia de Dios, desde sus diferentes representaciones, en la emancipación o contención de las revueltas (por ejemplo en el caso de Mauricio Zavala estudiado por Saad Saka). Este elemento cultural permitió configurar las bases de un pensamiento teológico fundado en la práctica agrícola con un fuerte apego a la tierra, cultivando la naturaleza, deificando y animando los elementos de esa naturaleza en un proceso constante de indianización del cristianismo.

“El cristianismo se aceptó, es cierto, no únicamente por la fuerza. Desde antes de la conquista las religiones existentes solían incorporar dioses y cultos de pueblos extranjeros” (Carrasco, 1975: 199) y la religiosidad huasteca bajo sus desdoblamientos nahua y teenek, otomí, tepehua y totonaca, no fue la excepción, haciendo emerger un sistema religioso hipertextual construido a partir de dos complejos procesos semióticos: el nativo, cimentado en el culto y divinización de los elementos de la naturaleza y el cristiano: culto a los santos, a la virgen, la santa cruz y Dios desde todas sus representaciones.

La religión de los grupos mesoamericanos está fundada en el encuentro de elementos del panteón de origen judeocristiano con aquellos del panteón nativo americano y no es empresa de esta investigación definirlos por dos razones. La primera, como ya he mencionado, mi interés está en dar cuenta de aquellos elementos culturales que constituyen una tradición cultural, sin que esto implique rastrear orígenes de prácticas y dioses que se escapan a los objetivos de esta investigación. La segunda, no hay posibilidades de definir y evaluar qué es aquello que viene de tradiciones prehispánicas, a título de supervivencias, y tampoco aquello que pueda provenir desde la cultura europea, bajo todos sus desdoblamientos étnicos, a título de superposiciones. Por tal, decidí no dirigir mi investigación hacia el fenómeno religioso. Describo prácticas específicas que pertenecen al ámbito de lo sagrado como parte de los elementos de identificación étnica, pero al no tener como objetivo central de la investigación el tema de la religión, no encuentro necesario emplear categorías como sincretismo, aculturación,

religiosidad popular, mestizaje cultural, catolicismo popular, ya que pueden generar cierto desconcierto y desviar el foco de interés de la investigación.⁴⁷

A partir del dato histórico y del dato etnográfico, es prudente pensar en que la lucha agraria es parte fundamental de la historicidad étnica en la Huasteca, es parte inherente de la tradición cultural mesoamericana y esto posibilita plantearla como parte de los elementos de identificación cultural que dotan de sentido a la unidad territorial habitada en torno a un común denominador: la tierra. Si bien es cierto que las comunidades no recuperaron todos sus terrenos, sí lograron resguardar sus propias formas de hacer las cosas y con ellas narrar y transmitir sus valores y concepciones al respecto.

Estas formas narrativas entendidas como sinónimo de las formas cotidianas de la resistencia son el resultado de un proceso que aún no termina y en el que los grupos étnicos de México fundan su existencia. Para el caso de la Huasteca étnica, estas artes de la resistencia (Scott, 1990) se materializan en torno a un elemento que resulta central en el tejido cultural: el maíz.

Pregunta Agustín Ávila (1990: 25): “¿Cuál es la relación existente entre lo étnico y un movimiento campesino? ¿Existe algún nexo que como factor explicativo exija el sello de lo étnico para la comprensión cabal de este movimiento campesino?”. Las posibilidades de respuesta pueden ser de lo más variadas según el interés de investigación. Para el caso particular, es comprender la relación que se establece entre ser humano y el maíz, sin embargo, es inherente la relación que establece a la par con la tierra cultivable como principal eje de articulación de la vida en la Huasteca étnica.

“¿Por qué se rebela la gente? ¿Qué es lo que mueve a los pobres, que por lo común luchan por mantenerse con vida, a arriesgarse a morir tomando las armas contra quienes mandan?” (Tutino, 1990: 9). Luchar por la vida es luchar por la subsistencia y la seguridad por la subsistencia está en la tierra, pero no en la tierra que representa la riqueza monetaria sino aquella que representa la riqueza cultural de las comunidades (Wolf, 1985; Warman, 2001; Ruvalcaba Mercado, 2008).

⁴⁷ Para ampliar véanse los trabajos de Redfield, Linton y Herskovits, 1936; Aguirre Beltrán, 1957; Beals, 1967; Peel, 1968; León Portilla, 1976; Marzal, 1993 y González Martínez, 2011, entre otros.

El maíz: fundamento de la Huasteca étnica

Este apartado describe y analiza cómo se ha establecido la relación de los grupos étnicos teenek y nahua con el maíz para conformar un binomio en el que se funda la existencia tanto de la planta como de los grupos étnicos y con ello, constituir los límites y pertinencias de la Huasteca étnica.



Almacenamiento de la cosecha I, Ahuacapa II, Ixhuatlán de Madero, Veracruz, 2016.

El cultivo del maíz, según lo observado y registrado durante el trabajo de campo, así como por el análisis de las fuentes primarias de información, permite comprender a la Huasteca étnica como una unidad cultural que se ha fundado históricamente en dicha tradición cultural.

Ángel Bassols Batalla hablando de toda la Huasteca menciona que:

Las Huastecas pueden estudiarse como una región histórica prehispánica; como una región sociocultural en la época colonial puede analizarse desde un punto de vista antropológico si se destacan factores étnico-culturales; o como una región natural si se consideran factores geográficos tales como la fisiografía, el relieve del territorio, el clima, la hidrografía, entre otros; o bien como una región económica (Bassols Batalla, 1977: 19).⁴⁸

En la Huasteca étnica el elemento simbólico por excelencia es el maíz, incluso desde tiempos previos a la Conquista las configuraciones étnicas le deben a este

⁴⁸ Dado lo anterior, es importante pensar en que cada investigación configura la demarcación específica de la región cultural de acuerdo al tema particular dentro de las fronteras territoriales ya de por sí impuestas. Por ejemplo, Manuel Toussaint (1948), Guy Stresser-Péan (1953), Ángel Palerm y Eric Wolf (1972), Lorenzo Ochoa (1979), Juan Manuel Pérez Zevallos (1983, 1988), Jesús Ruvalcaba Mercado (1987, 1991, 2015), Henri Puig (1991), Antonio Escobar Ohmstede (1998), Ana Bella Pérez Castro (2007), Anath Ariel de Vidas (2009), Clemente Cruz Peralta (2011), entre otros investigadores, delimitan temática y geográficamente al área a fin de contextualizar sus respectivas investigaciones y sobre todo, mostrar la heterogeneidad, la diversidad medioambiental, la pluriculturalidad, la diversidad lingüística y la complejidad que caracterizan a la Huasteca.

grano su génesis. Nahuas, teenek, otomites⁴⁹, tepehuas y totonacos han mantenido como sustento básico el maíz, pero más allá de esto, ha persistido un complejo sistema religioso afín a estos grupos étnicos alrededor de la planta que en tanto elementos de identificación cultural “están expresadas en complejos ritos, que incluyen, destacadamente el culto a los antepasados” (Barth, 1976: 26). En nuestro caso, el espíritu del maíz, Chikomexochitl entre nahuas y tepehuas, Thipak entre los teenek, Ra xuti Ra theta entre otomites y Xkilhtsukut entre totonacos ha delineado durante siglos (quizás milenios) la historia de los pueblos y ninguno de sus campos se escapa de esta planta como principio de civilización.

Alrededor del Maíz se desarrolló la vida económica, social, familiar, ritual, política y religiosa; en pocas palabras, toda la cultura de los pueblos de la Huasteca, historia que también es compartida por la mayor cantidad de grupos étnicos de Mesoamérica. En palabras de Jesús Ruvalcaba Mercado, sólo los pame “are the only ones who do not perform agricultural ritual or celebrate ceremonies dedicated to the spirit of maize” (Ruvalcaba Mercado, 2015: 197).

Pensar en la Huasteca étnica como unidad cultural implica comprenderla como un territorio cultivado como medio de producción por los grupos étnicos que lo habitan y que, justo por eso, la Huasteca refiere a complejas relaciones simbólicas entre la tierra y estos grupos.

Proponer una definición de la unidad cultural desde los elementos simbólicos más significativos exige pensar en cómo estos elementos se imbricaron en la historia misma del grupo étnico: en su constitución como “hombres verdaderos” o seres humanos y para ello, es indispensable rastrear en la vida común, en la memoria histórica del grupo étnico, en sus saberes orales y en sus lenguajes corpo-orales, los elementos simbólicos a que se adscriben y que subliman a los miembros del grupo, haciéndolos sentirse parte esencial del mismo proceso de conformación étnica. Como señalara Arturo Warman: “En el campo descubrí [...] que el maíz era inventado diariamente por los campesinos. Lo inventan con su trabajo, con su

⁴⁹ Variante dialectal de otomí. Los nahuas de la Huasteca veracruzana denominan “otomites” al grupo étnico con el que no sólo tienen relaciones de vecindad, sino de intercambio comercial y cultural, alianzas políticas e incluso algunas relaciones parentales.

conocimiento, con su respeto y veneración, con su pasión, con su vida que gira alrededor de esa planta. Lo inventan con su terca persistencia” (Warman, 1995: 7). El cultivo del maíz es el arte de la terca resistencia en la que los grupos étnicos fundan su existencia, que entre otros elementos ha permitido que persistan a pesar de las condiciones de precariedad en las que se han visto envueltos históricamente. Cultivar maíz es cultivar la cultura y mantener una relación politética que permite pensar en cómo teenek y nahuas de la Huasteca imbrican su existencia en la existencia del maíz.

“Una de las contribuciones más importantes del centro de diversidad mesoamericano al mundo [...] es el maíz” (Yamakake, Mapes, Mera, Serratos y Bye, 2009: 17) y para los grupos étnicos del Altiplano Central la relación con el maíz se puede fechar hace más de 6000 años o tal vez un poco más (McNeish, 1964; Benz, 2006; Yamakake, Mapes, Mera, Serratos y Bye, 2009 y Blake, 2015) mientras que la lectura de las fuentes primarias de información apunta que al menos desde hace 5000 años el maíz y la agricultura son la base civilizatoria, signan la transición de lo chichimeca o salvaje, o de la barbarie al sedentarismo. El *Códice Ramírez* menciona que la nación mexicana es aquella que ha llegado a poblar la séptima cueva, en la que ahora sí pueden hacer su sementera refiriéndose al mítico Chicomoztoc (Tezozomoc, 1980: 21, 37). A partir del aprendizaje del arte agrícola, el maíz se convirtió en el proveedor del sustento alimenticio y también en el proveedor de fuerza, del alma, de la espiritualidad e incluso de la lengua. Hay que recordar la *Historia tolteca-chichimeca*:

Dice tu padre, tu conquistador: así sea, ¡ea! ¿con qué hablarán nauatl?, ¿con qué hablarán los chichimeca?. Luego ya toma de su chita la mazorca, y la desgrana a la orilla de la cueva, luego les canta: ¡Ya come, ya come, que tenga camino este otomitl! [...] Luego Ixcicouatl se pone en pie y a cada uno de los chichimeca los hace comer, a Aquiyauatl, a Teuhctlecozauhqui, a Tecpatzin, a Tzontecomatl y a Moquiuix. De inmediato los chichimeca empezaron a medio hablar así (1989: 169).

En la edición de la *Historia Tolteca-Chichimeca* de 1947 se acentúa la importancia del maíz en la conformación de lo nahua, como sinónimo de civilizado: “¿Ea, qué cosa deben pedir los chichimeca? [...] Los chichimeca, que al hablar gruñían, necesitan hablar ‘correctamente’, es decir, hablar nauatl. Se sigue, pues, en los ritos de creación, la humanidad imperfecta tiene que comer maíz para llegar a ser

‘realmente humana’” (1947: XXXII). En estos mitos, el maíz aparece como símbolo dominante, como indicio que organiza la experiencia humana en tanto principio cognoscitivo y esto es muy importante dado que se parte de la noción animada del maíz como portador de la lengua, convirtiéndose esta en un principio básico de civilización, en otras palabras, la lengua posibilita hacerse un ser eminentemente social.

Es evidente el argumento absolutamente etnocentrista en la argumentación de la crónica; denota el recurso de legitimación de las conquistas mexicas sobre otros grupos étnicos. Destaca también que para este período histórico, la domesticación y cultivo del maíz ya era una característica fundamental en la que los mexicas, no participaron del origen de la actividad. Pese a ello, también es de notar cómo los regímenes de historicidad se modifican con el paso del tiempo y muestran, cómo los grupos se pueden apoderar de las prácticas culturales ajenas para estructurar un discurso en el que se subrayan los aspectos medulares de las tradiciones culturales. Resulta este un buen ejemplo de cultura de conquista previo a la llegada de los españoles. Lo que resalta también es cómo a través del consumo del grano, se logra hacer hablar un idioma entendible y, con ello, se logra ser alguien.

Ese aquél y entonces configuró la vida de los grupos étnicos del aquí y del ahora. A partir de entonces el maíz se convirtió en un miembro más que vive entre la familia, que es parte de las relaciones parentales y define la vida diaria, la ritual, la vida pública y la privada. También entre el maíz y el ser humano se estableció una relación de fidelidad, de cuidados y de normas por demás estrictos que justo pueden comenzar desde la preparación del terreno para sembrar y que describo en el siguiente apartado.

“El maíz, sin lugar a dudas la planta más importante de todas las domesticadas en Mesoamérica, es el principal hilo conductor en la historia de la agricultura del área” (Rojas Rabiela, 1991: 22). Por ello, muchos de los elementos se comparten entre estos grupos étnicos permiten pensar en el maíz como uno de los elementos aglutinadores en la Huasteca.

La base material entre el maíz y el ser humano es el cultivo y este está en manos de otra categoría que permite relacionar los elementos de identificación cultural con

la etnicidad y con la ontología, la categoría de campesino que a mi juicio, permanece definiendo una importante forma de vida (Xiaotong, 2010) y de resistencia étnica en la Huasteca. El tema del campesinado ha sido tratado en la historia de la ciencia social desde diferentes perspectivas y con especial fervor en la década de los años setenta del siglo pasado, seguramente como resultado de las revoluciones culturales de finales de la década anterior. Incluso Eric Wolf (1972) aseguró que las grandes revoluciones del siglo XX fueron todas campesinas.

Las revoluciones culturales fueron también motor de bases ideológicas de los movimientos revolucionarios latinoamericanos de la misma década y en los que las demandas fueron esencialmente agrarias, por la defensa de la tierra y la valoración del campesino en la estructura social (Warman, 1988).

No es empresa de esta investigación hacer una síntesis de los estudios campesinos, sino sólo destacar aquellos elementos culturales que me permiten la reconsideración conceptual de la categoría campesino.

Si bien campesinado es un concepto asociado a la teoría económica, en las ciencias sociales es un concepto recurrente y medular que no ha perdido vigencia, pero pareciera que sí interés al menos en el campo de la antropología. Las siguientes líneas presentan, a partir del dato obtenido con el trabajo de campo en discusión con la teoría, una argumentación sobre las características culturales que describen, mas no definen, a los campesinos y el campesinado en la Huasteca.

Cabe aclarar que al no ser un concepto clave en esta discusión, no ha sido desarrollado como parte del marco teórico pues mi interés apunta únicamente hacia la importancia de esta actividad en la constitución del ser con relación al cultivo de la milpa en la Huasteca. También hay que decir que definir al campesino resulta escurridizo pues no es impermeable y es “ un resultado de la implantación de un sistema capitalista, el transitar por el ciclo de vida ha cambiado en las consideradas formas de vida campesina” (Pérez Castro, Dzul y Colli, 2019: 141). Situación que ha propiciado el abandono parcial del cultivo del campo por buscar otras estrategias para satisfacer las necesidades económicas de las familias: migración nacional y a Estados Unidos, actividades relacionadas con el turismo, venta de artesanías, por ejemplo. También se registra abandono al campo debido a los apoyos económicos

que el gobierno federal otorga sin estudios de caso previos e incluso por conflictos sociales y religiosos que llegan a suscitarse en las comunidades. Pero pese a estos fenómenos sociales, hay vigencia y procuración del trabajo agrícola y con él, cultivo de la cultura.

Para empezar, campesino es aquél que tiene una relación íntima con la tierra, haciéndola producir cultivándola (Warman, 1972) pero es probable que su relación no se limite a hacerla producir con sus propias manos. Los campesinos deben dejar de ser caracterizados a partir de la subsistencia, porque son “algo más que productores de subsistencia” (Tutino, 1992:178), son un grupo de personas que desarrollan un complejo sistema de pensamiento que articulan procesos tecnológicos, experiencia sensible y conocimiento específico sobre las condiciones climáticas para el aprovechamiento de los recursos de la tierra en los que la religión juega un papel predominante.

Dentro de los grupos étnicos, el conocimiento campesino “aparece como un vestigio de una formación social anterior” (Shanin, 1979: 10) que debe destacarse en la distinción del campesinado, ya que de él proviene la base empírica y no conceptual que lo caracteriza.

Este proceso de distinción debe incluir en los criterios analíticos los siguientes elementos:

- La familia como la unidad básica de la organización campesina (Shanin, 1979; Ruvalcaba, 1991), reflejada en actividades tales como las labores, el seguimiento y control de la productividad, la atención de las fechas importantes, los traslados de los productos a la unidad doméstica y la preparación y cocción de los productos en alimentos, así como de la producción que constituye el fondo ceremonial (Wolf, 1971). Es la familia en su relación con la milpa, el repositorio didáctico “donde padres-hijos, esposo-esposa conocen y saben cómo comportarse con la naturaleza, reproducen un conocimiento y una forma de ganarse la vida” (Pérez Castro, Dzul y Colli, 2019: 125).

- La transmisión de los saberes agrícolas dependen en gran medida de la oralidad y del ejemplo práctico, es un conocimiento basado en la memoria y en la repetición (Dobrowolski, 1979).
- El cultivo de la tierra, ya sea propia o rentada, es desarrollado eminentemente por el trabajo humano, sea de la propia familia o por peonaje y con herramientas relativamente sencillas y de poco desarrollo tecnológico.
- La producción no sólo satisface las necesidades básicas de autoconsumo, sino el mantenimiento y fomento de las relaciones de solidaridad, ayuda e intercambio.⁵⁰
- Cultivar y hacer producir la tierra se basa en una relación desigual y de dependencia entre los campesinos y el mercado. Por un lado, con el mercado regional-local, por otro, con un mercado de mayor amplitud que representa, en ocasiones, mejor paga. Esta relación desigual coloca a los campesinos en una condición de sumisión con respecto al capital, pero desgraciadamente necesaria porque de cierta manera, de ella depende su existencia (Redfield, 1956).
- El trabajo agrícola se basa en una relación en la que la naturaleza funciona como indicador temporal (calendario) en las labores del campo y la religión es el proceso mediador entre las labores y las personas, en otras palabras, entre la naturaleza y la cultura.⁵¹
- El campesinado no es la actividad de subsistencia para mantener la unidad doméstica ni la economía básica, ya que de manera simultánea las familias desarrollan actividades como la cerámica, la cestería, el tejido y bordado de

⁵⁰ En Chililico, comunidad nahua de Huejutla y productora de cerámica y de muebles de madera en sus actividades económicas principales, se recuerda que cuando los abuelos hacían milpa y alguno de ellos no tenía una buena cosecha o por determinada razón, no había podido sembrar maíz, era común que intercambiara algún producto propio a cambio de maíz. Ahí, como en otros tantos pueblos de la Huasteca, ante una posible carencia de alguna familia, se tenía el derecho de poder participar de la cosecha de otra familia con la obligación de reponer en el siguiente período de cosecha, lo “prestado”. Este sistema se vuelve cada vez más inusual.

⁵¹ El papel de la religión en los cultivos de los campos, no es un asunto exclusivo de los grupos que conforman la tradición mesoamericana. Se tienen registros de que en Europa al menos desde el siglo XVI, la religión y la magia fueron aspectos prominentes en el desarrollo agrícola (De Herrera, 1818; Foster, 1962; Dobrowolski, 1979).

textiles, el comercio y empleos varios asalariados de manera ocasional y/o permanente.

Como concepto, el campesinado se refiere a un sector poblacional y a sus actividades específicas. En oposición a lo que planteó Redfield (1956), no son culturas parciales ni claramente rurales que dependen de latifundistas. Sin embargo sí hay un tipo de relación sujeta al intermediarismo para la venta de algunos de sus productos. Pese a esto, se puede trabajar con cierta autonomía y libertad al desarrollar sus actividades sin esperar a ser incorporados a la vida de las grandes ciudades, pero sí beneficiados por el pago justo de las jornadas en la producción agrícola.

El campesinado de tradición étnica es inmanente a la experiencia divina. Divinidades y campesinos constituyen un conglomerado que da sentido a la existencia del grupo étnico; para Mesoamérica, el maíz representa la planta de mayor importancia por lo que de manera lógica y natural, en torno a su cultivo y de las otras que lo acompañan en la milpa los grupos crearon y recrean en términos materiales y simbólicos su supervivencia.

Hoy día, el campesino es también chofer de taxi, camión de ruta, es comerciante que viaja a vender sus productos agrícolas a otras comunidades, pero que planea estar en actividades tan importantes como la siembra o la cosecha, las ofrendas y las fiestas centrales, sin embargo, limpias o actividades secundarias con relación al cultivo, las dejan en manos de peones. Las mujeres viajan a los circuitos comerciales antes de *xantolo* o semanalmente recorren plazas públicas con la venta e intercambio de los productos, pero mientras están en la unidad doméstica también tienen el deber de estar pendientes de la milpa.

Desde su posición de dependencia económica frente a la sociedad dominante local, estatal y federal (De Vidas, 2009), los campesinos huastecos saben que la milpa se hace para subsistir, no para enriquecerse, aunque la cosecha de ese año sea pródiga. También saben que el excedente de producción tampoco tendrá altos costos en el mercado, pues no representa una gran cantidad para la venta.

Tomando en cuenta que en caso de poder vender, la producción destinada no rebasa los 10 costales, lo que se traduce en pagos groseramente miserables que no alcanzan a satisfacer las necesidades básicas.

Un kilogramo de maíz maduro tiene aproximadamente 7 piezas, en un costal de 30 kilogramos hay entre 180 y 200 mazorcas. El costal tiene un costo que va de los \$700 a los \$800 que equivalen, bien pagados y si se pudieron vender, a \$8000 que prorratados a seis meses de espera para la siguiente temporada de siembra no son suficientes para el gasto económico de una familia.

Por esto, es importante desarrollar una consistente política pública que apoye la producción milpera, que no considere a la “subsistencia” como un lastre y que no atentará contra el policultivo con programas de apoyos económicos que no resuelven las condiciones y fomentan el abandono al campo de manera forzada.

En la Huasteca veracruzana, un maestro jubilado y agricultor señala que:

antes los campesinos trabajábamos bien duro y no había dinero, pero sí había qué comer. Ahora algunos ya no quieren hacer milpa, nada más esperan el apoyo del gobierno para estirar la mano y ni siquiera ese dinerito lo meten al campo, lo gastan y mientras la familia está comiendo papitas. No, así no. Debemos recordar para qué se hace milpa, porque además esos ni trabajan en otra cosa, hay otros que trabajan en otra o se van y mandan su dinerito pa' que la doñita haga su milpita contratando peones, pero esos siempre tienen qué comer, por eso es importante que no se olviden estos trabajos y el gobierno bien que sabe por qué lo hace.

Ante el abandono parcial del campo, las personas se ven obligadas a rentar sus tierras a diferentes empresas como FRUTALAMO, CITROMAX, CITROSOL para la Huasteca veracruzana, mientras que para la potosina CITROFRUT para la producción de naranja. Esto permite el pago ínfimo los propietarios de las tierras, pero también se promueven dinámicas de explotación disfrazadas como fuentes de empleo en las que los jornaleros recolectan la naranja, empleo que es mal pagado y de horario extenso que no resuelve las necesidades económicas familiares. Estas dinámicas también acentúan prácticamente un nuevo proceso de tributación del que los grupos étnicos nunca se han salvado (Amín, 1975).

Hay que comprender la importancia del campesino en la estructura social. Su labor es básica en la satisfacción de los productos que pueden constituir parte fundamental de la canasta básica, pero que a fin de cuentas la tierra es un recurso limitado. Las consecuencias de esa limitante son varias:

Una, imposición de nuevas formas de producción que alteran el rendimiento de la tierra como la siembra de semilla transgénica. Algunos centros de investigación agrícola, la misma FAO y el Banco Mundial promueven la experimentación genética con las semillas sin verdaderamente necesitarse, los cambios en la vacación productiva local y otras supuestas mejoras que los campesinos no requieren y, para impulsar los cuales, tampoco se les toma en cuenta.

Otra, la reciente entrada de empresas petroleras y mineras que están analizando los suelos. Las primeras quieren desarrollar la fracturación hidráulica para extraer el petróleo. Hacen pozos en terrenos ejidales y privados con un pago de renta inmediato por el terreno, sin explicar ni mucho menos cubrir los daños que se le hacen a la tierra en años posteriores volviéndola infértil.

Este panorama se vuelve más desolador cuando se integra otro elemento que cada vez se hace más escaso: el agua. No sólo peligran las propiedades de la tierra sino que peligran aspectos verdaderamente humanos. “La tecnología campesina se fundamenta en su recurso más abundante: la capacidad humana de trabajo” (Warman, 1972: 121) y con las dinámicas impuestas desde el capitalismo antropofágico, se disuelve lo humano del trabajo agrícola: calendarios basados en la observación y en la experiencia sensible, trabajo a manovuelta, relaciones de solidaridad y reciprocidad, la unidad familiar como base constituyente de la distribución del trabajo, roles de género, comida y medicina tradicional, ceremonias, memoria y tradición oral, la vida humana misma.

Como apuntó Samir Amín: “la crisis agrícola actual no es una crisis de la agricultura campesina. Es más bien una crisis del sistema social en su conjunto” (Amín, 1980: 66) en la que el campesino resulta ser el más afectado, pero una crisis a fin en la que todos estamos inmersos y que terminará carcomiendo a todos los sectores de la sociedad si no se implementan programas que minimicen los efectos del capitalismo abrasador en detrimento de los principales productores de alimento.

Para el campesino, el maíz y la milpa son el principal producto de consumo alimenticio y factores para su definición de la diferencia y la unidad cultural. Por ello, vale la pena remarcar la importancia de etnografías profundas que detallen las relaciones de las personas con el policultivo, que muestren las condicionantes a las

que se enfrentan los campesinos, incluyendo sus debilidades políticas y el desdén oficial para consultarlos sobre los problemas nacionales que conducen a preguntarse dos cosas. La primera, ¿cómo es posible que en un área de importante cultivo de maíz, los campesinos tengan que comprarlo, incluso a precios desorbitantes, en las mismas tiendas de ayuda social para comer en el día a día? La segunda, ¿las estrategias gubernamentales están siendo las más adecuadas para el mantenimiento y fortalecimiento de la actividad agrícola?

Resulta de importancia describir los sistemas tradicionales de cultivo en su riqueza productiva, pues son herramientas para que el país conozca la importancia y capacidad de rendimientos de tales sistemas. Además de saber cuáles son los alimentos que estos sistemas aportan no sólo a la base alimenticia de los mismos habitantes, sino en términos de posibilidades de mercado.

Algunas ventajas son evidentes: Al “no depender de los tractores, fertilizantes, herbicidas, pesticidas, defoliantes, etcétera, constituye el punto de mayor fortaleza del sistema, puesto que los campesinos que practican este tipo de agricultura lo hacen a pesar de los avatares del mercado internacional” (Ruvalcaba Mercado, 1991: 202). Además, como parte de nuestra historia, debería reconocerse con un pago justo por los frutos cultivados y por su herencia centenaria. “Los mexicanos [...] se aplicaron con suma diligencia a la agricultura. No teniendo ni arado, ni bueyes, ni otros animales que ocupar en el cultivo de la tierra, los suplían con su trabajo y con algunos instrumentos muy sencillos”, escribió Francisco Javier Clavijero (Libro VII, 1978: 225).

Como en el resto del país, en la Huasteca las comunidades que son parte del México profundo están subsumidas en el problema de explotación, el abandono del campo y, durante los últimos sexenios, asistidos por programas paternalistas de gobierno. El salario que se les paga por su mano de obra no alcanza para comprar los productos necesarios para su consumo, para el cuidado de ellos y de sus familias ni para las herramientas necesarias para producir. Es decir, no cuentan con un salario digno por las horas de su jornada o por las que dedican a los cultivos o a otras tareas en la región.

En un ambicioso y pertinente estudio sobre los campesinos alrededor del mundo, Silvia Pérez-Vitoria pregunta y ofrece como probables opciones que revaloren el trabajo del campo y propicien *el retorno de los campesinos*:

¿Qué hacer con los campesinos? [...] El abanico es amplio: etiqueta de calidad, denominación de origen controlada, productos del país, productos biológicos [...] Todos estos términos adjuntos a un producto agrícola permiten aumentar el precio [...] A menudo también es la oportunidad de «valorizar» la sapiencia campesina la preservación del ambiente y las cualidades gustativas del producto (Pérez-Vitoria, 2005: 161).

Elementos fundamentales que también permiten preservar la cultura.

En cuanto a sus pobladores y su territorio, la Huasteca sigue siendo un área definida sobre todo desde la diversidad étnica: teenek, nahuas, pames, otomíes, tepehuas y totonacos quienes mantienen cierta autonomía cultural con rasgos compartidos que posibilitan proponerla como unidad cultural.

La conformación geográfica y cultural, resultado de los procesos de despojos de tierras, reordenamientos y políticas de repartimientos territoriales en la etapa contemporánea ha sido un elemento que ha permitido desarrollar estrategias de supervivencia con determinada autonomía e independencia que se expresan en el mantenimiento, por ejemplo, de estructuras gubernamentales tradicionales de importante presencia incluso para autoridades municipales y federales.

Los constantes reordenamientos territoriales también han generado diferentes estrategias para la supervivencia que han llevado sobre todo a los pobladores de los grupos étnicos a desarrollar complejas técnicas de cultivo que practican desde los terrenos llanos hasta en las laderas más empinadas de los montes. Esta práctica ancestral se podría catalogar como agricultura de resistencia. Es fácil notarla incluso desde las carreteras construidas, a veces, sobre extensiones que despojan a los campesinos, en nombre del progreso y el desarrollo.

Otra de las características más importantes en la Huasteca es la concreción del español como medio de comunicación entre aquellos que no lo tienen como lengua materna, es decir, como lengua franca. El español es la lengua de los acuerdos, las decisiones y del entendimiento entre la diversidad étnica y, también, la más dominante. Su uso queda restringido al ámbito de lo político y de la intermediación

cultural ente los grupos étnicos y los mestizos,⁵² mientras que las lenguas maternas, siguen vigentes al interior de las comunidades. Con todo, es fácil notar que están cayendo en desuso por lo que se requiere de mayores esfuerzos para revitalizar su uso, así como de fomentar una agenda político-académica que desarrolle programas de registro gramatical, lexical, semántico y pragmático de las lenguas maternas, sobre todo para los casos del teenek, otomí, pame y tepehua.

Esta capítulo se conforma de dos partes. En la primera expongo la conformación de la Huasteca a partir de la lectura de las crónicas novohispanas sobre la importancia del maíz en la larga duración al ser un elemento común y constante que caracteriza la región. En la segunda, sigo la línea que ha perfilado la etnicidad en la Huasteca: el cultivo del maíz y el trabajo agrícola como fundamento de la Huasteca étnica. Por ello, he dirigido el análisis hacia cómo el maíz se materializa en la cultura, es decir, cómo nahuas y teenek articulan sus formas de vida, incluyendo las rebeliones y las resistencias étnicas a partir de la producción de la tierra, específicamente con maíz y algunos productos derivados de la milpa. En términos pragmáticos, esto se relaciona con la forma de vida históricamente asociada a los grupos étnicos: el campesinado.

Dado lo anterior, es importante reflexionar sobre la pertinencia de los estudios regionales en antropología que surjan a partir del análisis de los elementos de identificación cultural comunes a fin de proponer la existencia o inexistencia de un área determinada por una unidad cultural que da sentido de permanencia y pertenencia a los grupos humanos que la habitan.

⁵² Es común que cuando miembros de diferente filiación étnica coinciden semanalmente en los mercados, se comience a intercambiar la lengua para desarrollar la competencia lingüística diferente a la propia. Se comienza con frases de cortesía, formas de presentación, mediciones, equivalencias, así como un nutrido repertorio lingüístico que incluye, entre sus elementos más importantes, los nombres de los elementos de la naturaleza, de las plantas y animales y, por supuesto, las groserías.

III. Humanidad y alteridad en la antropología del maíz



Ofrenda a la tierra en el cerro, La Reforma, Benito Juárez, 2016.

Hasta aquí he destacado que el cultivo del maíz y la tierra son los elementos históricos más importantes en el proceso de identificación y resistencia étnica de los nahuas y teenek de la Huasteca y que ambos fungen como el eje que articula esta investigación. Ahora se trata de analizar cómo se han establecido las relaciones paralelas entre el cultivo del maíz y el cultivo del ser entre nahuas y teenek de la Huasteca contemporánea. Una cuestión que ayuda a dilucidar esa relación es indagar la correspondencia entre las fases lunares y las labores del campo. Al describir su conexión se pueden distinguir las particularidades en cada grupo, nahuas y teenek, para evitar las posibilidades de esencialismo que generalicen los casos.

Me propongo conjugar tres voces o tipos de testimonios como una etnografía polifónica sobre las labores del campo: 1) la descripción de lo observado en diferentes estancias en la región; 2) las explicaciones y la exégesis nativa de las prácticas respecto al cultivo del maíz y la milpa y, 3) las descripciones de los cronistas de los siglos XVI y XVII. Este ejercicio polifónico subraya los elementos

fundamentales que permiten pensar en la conformación de la tradición cultural mesoamericana y que resultan característicos para la Huasteca étnica.

Dentro de la bibliografía especializada, se cuenta con valiosos aportes al tema de las labores del campo y de los ciclos agrícolas. Alfonso Villa Rojas (1945), Jesús Ruvalcaba Mercado (1987, 1991), Teresa Rojas Rabiela y William Sanders (1989, 1991), Alan Sandstrom (1991) y Arturo Warman (1995) realizaron importantes descripciones por lo que en las páginas siguientes me limito a ofrecer una etnografía particular del conocimiento agrícola en las comunidades donde trabajé.

El cultivo del maíz en las comunidades observadas tiene rasgos instrumentales y técnicos compartidos en su forma de producción: suele hacerse con el viejo método de roza, tumba y quema. Los campesinos comparten variedades de la semilla, producen alimentos similares y la mayoría de familias con las que tuve oportunidad de trabajar cultivan maíz para su propia subsistencia. Los excedentes de la producción se intercambian entre familiares y vecinos, se destinan a las celebraciones rituales y pocos venden, a menos que se tengan un “patrón” o comprador local con el que hayan contratado la cosecha, por lo regular, a precios verdaderamente bajos.

La importancia y el significado histórico del maíz están plenamente documentados. Para mediados del siglo XVI, Donald Chipman (2007) menciona que:

la economía de los huastecos, como la de todas las culturas sedentarias del Nuevo Mundo, estaba basada en la agricultura. El maíz era la cosecha principal, y su importancia se muestra por el extenso vocabulario utilizado para referirse a las diferentes partes de la mata de maíz. Se usaban palabras especiales para señalar las distintas etapas del desarrollo de la planta desde la siembra hasta el tiempo de su cosecha, además, se daba nombre a los cambios de color del tallo durante el ciclo de crecimiento y, además, una nomenclatura especial era utilizada para designar a la mazorca entera, desgranada, tostada o molida (Chipman, 2007: 26).

Para el siglo XVIII, Tapia Zenteno describe que “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 [...] 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” (Tapia Zenteno, 1985: 22).

Un siglo después, Antonio J. Cabrera apuntó para la Huasteca potosina que “la mayor parte de los meses del año se puede sembrar el maíz y frijol, y levantar otras tantas cosechas que allí la costumbre ha reducido a tres” (Cabrera, 2002: 65).

Una de las características centrales de la agricultura huasteca es que el sistema es de roza, tumba y quema, tanto en laderas como en tierra llana, tiene características diversas. Al convertirse en la base de subsistencia es posible pensar que sucedieron al menos dos fenómenos. Por un lado, la forma de cómo vincularse con la naturaleza. Por otro, que este vínculo generó un apego al territorio en torno al cual se desarrollaron los principios de *habitud*⁵³ y de civilización. Esto resulta ser importante porque precisamente el terreno cultivado, *alilab* en teenek y *mili* en náhuatl, representan un espacio en el que se extendieron las nociones de diferencia, convivencia y sujeción, como muestra la etnografía.

Antes de ser sembrado, el terreno es un territorio salvaje habitado por seres invisibles. Hay espíritus de la naturaleza y la esencia de algunos animales que se alimentan del terreno. A ellos hay que pedirles permiso para evitar que se ofendan y molesten al intervenir el territorio salvaje ni castiguen a quien lo altera. Las principales súplicas se dirigen a la madre de la existencia porque ella es quien bondadosa ofrece los frutos que se han de cosechar, pero al “desmontar” se le está desnudando y de no habersele pedido permiso y perdón antes de hacerlo ella puede castigar impidiendo que se den los frutos.

El día de la siembra y hechas las oraciones y ofrendas correspondientes, el terreno deja de ser salvaje para convertirse en un vínculo entre la naturaleza y el ser humano; una relación que exige atenciones y cuidados de la familia a cuyo cargo queda el mantenimiento.

⁵³ Pensar en el principio de *habitud* es detener la mirada no sólo en la relación que se establece entre un ente y otro, sino cómo a partir de esta relación, se genera una perspectiva de habitar que conduce, necesariamente a otra de hábito. Por esto, este principio de *habitud* es tan importante en la conformación de comunidades ya que se caracteriza por generar relaciones subjetivas, solidarias y afectivas no sólo entre los miembros, sino en el territorio que se habita y con los elementos con los que se enfrenta. Las reiteraciones de acciones generan hábitos y estos conducen a pensar en los aspectos culturales e históricos del grupo porque se enfrentan entre ellos, es el modo de *habérselas* entre las personas y aquello que le rodea (Zubiri, 1980).

Organización familiar y cultivo del maíz



Representación de la milpa para la Costumbre, Tecacahuaco, Atlapexco, Hidalgo, 2015.

En general la familia está constituida por madre, padre e hijos. Cuando la pareja decide unir sus vidas, sea por rito católico o no, la costumbre es que la mujer sea quien abandona la casa familiar para irse a vivir al terreno de su compañero. Para poder constituir la unidad doméstica el hombre debe asegurar un hogar para la mujer como parte de sus primeras obligaciones familiares.

El solar donde se construye la casa, sea de material tradicional (horcones para la estructura, bambú para el recubrimiento y zacate para los techos) o de material de uso contemporáneo (cemento, block y varilla) suele tener al menos tres piezas importantes: la cocina donde no sólo se prepara el alimento, sino que es el lugar donde cotidianamente se come; la estancia, el espacio donde se puede ver el televisor, se reciben a las visitas y se tiene el altar doméstico; y el dormitorio, que muchas de las ocasiones no distingue separaciones entre padres e hijos (condición que puede cambiar con lógicas externas, provenientes sobre todo de la migración y de la influencia que ejerce la televisión en las familias).

La alianza asegura la conjunción de los terrenos heredados tanto del hombre como de la mujer. Al constituirse como familia el hombre administra el uso y los recursos de los terrenos sin que pasen a ser de su propiedad; tampoco se suprime la propuesta participación femenina en cuanto a las formas de aprovechar la tierra. Otra obligación del hombre es que él debe asegurar en el momento de la alianza, los instrumentos básicos de uso diario en la unidad doméstica: el fogón, la olla para cocer el nixtamal, una cubeta para el acarreo del agua, una mesa de trabajo que a la vez sirve para comer, algunos trastos para servir y preparar la comida, un par de

sillas y las herramientas para el trabajo del hombre, por regla general, de estreno porque fueron regaladas por algún hombre de la familia directa. A la mujer, como regalo de alguna de las hermanas o primas se le da un molcajete con su tejolote y un metate con su mano. Es común que el hombre tenga listo un bastidor hecho de varas resistentes, con cuerdas de fibra o sintéticas y un pedazo de tela para fabricar la cuna, ya que un elemento muy importante para considerarse verdaderamente familia es la descendencia.

“Hacer familia” tiene implícito un deseo no sólo por independizarse sino por mejorar las condiciones de vida de las que generalmente se proviene. En otras palabras, la composición familiar tiene carácter de proyecto, aspira a mejorar para los hijos las condiciones de vida. En ese proyecto, de acuerdo a su edad, cada miembro de la familia tiene responsabilidades específicas para la realización de las mejoras, bajo la imagen de “trabajar por algo” (Taggart, 1975) en conjunto. Por la propia ocupación territorial, es común que los espacios de cultivo no sean cercanos al solar de la unidad doméstica donde sí se pueden encontrar algunos árboles frutales: naranja, mango, anona, además de un huerto con plantas medicinales, algún espacio para aves de corral (gallinas, gallos, guajolotes y patos) y otro espacio para el chiquero de los puercos, si la economía permite tenerlos. Estos son campos de dominio de la madre y los hijos (en tanto forma de entrenamiento), mientras que la milpa es el dominio del padre de familia. En lo posible, los núcleos familiares más íntimos comparten territorios cercanos, lo que permite mantener estrechas relaciones de convivencia y solidaridad entre ellos.

Conforme las generaciones de infantes crecen y se convierten en jóvenes y jóvenes adultos, algunos se quedan en la comunidad y establecen sus nuevas alianzas. Otros migran en busca de trabajos mejor pagados. Los períodos de migración pueden ser de breve, mediana y larga duración e incluso hay quienes no regresan. Estos casos resultan de importancia en la historia contemporánea de los grupos étnicos, pues la noción de familia extendida no se limita a aquellas personas que viven dentro de la comunidad. Es decir, puede componerse de dos núcleos familiares ligados, ya sea por consanguineidad o por proximidad con la familia de los cónyuges. La familia extendida incluye a los miembros que desde la distancia y

sin compartir elementos de identificación cultural afines, son incorporados en las relaciones que los núcleos familiares constituyen. Pero aquí, hay que subrayar otro elemento fundamentado en el trabajo de campo.

La definición de la familia extendida conduce a formar parte de una red de apoyo, cuando los miembros se ayudan entre sí, independiente a la distancia espacial que haya entre ellos. Entre las ayudas mutuas pueden estar las remesas, los cuidados de la tierra para evitar que se las quiten, la distribución de lo cosechado, la ayuda del cuidado de los hijos ya sea dentro de la comunidad o cuando ellos deciden partir a algún estado de la república y quedan al cuidado de otro núcleo familiar partícipe de la familia extendida, por mencionar algunos elementos culturales que muestran ser culturas solidarias, siempre y cuando no haya conflictos mayores.

La madre y el padre toman las decisiones con relación al futuro del núcleo familiar, no sólo en lo económico, sino en la participación política, religiosa, civil y festiva dentro de la comunidad. Pero es responsabilidad de toda la familia el éxito de una buena cosecha. Para que el rendimiento sea satisfactorio todos están obligados a cooperar en la reproducción de la semilla de maíz y demás cultivos que lo acompañan. Parte de las especies que hasta hace poco fueron parte integral de la milpa son: frijol, chile, calabaza, tomate, tomatillo, cebolla, yuca, camote, naranja, cacahuate, papaya, plátano, anona, además de algunas hierbas como soya, cilantro, perejil y otras de usos medicinales específicos. Por desgracia, la tradición de hacer milpa se está desvaneciendo en gran medida por la implementación de programas de apoyos económicos que llegan del Gobierno Federal que sin previos estudios de caso, sólo reparten dinero sin promover el trabajo campesino ni mucho menos incrementar la producción agrícola desde estudios que analicen características generales que ayuden a mejorar las condiciones del campo con relación a su rendimiento.

Como se ha mostrado, la Huasteca se caracteriza por la fecundidad de su tierra, su clima favorece para que haya hasta 3 cosechas al año y el mismo terreno es lo suficientemente rico en propiedades para generar buenas cosechas a lo largo de 3 a 5 años. Pasados estos, se busca otro terreno que estuvo en descanso y en el que hayan crecido plantas y árboles para que al momento de limpiar y quemar, se abone

lo suficiente para reiniciar el ciclo. A esta forma se le conoce como sistema rotativo. Este sistema también fomenta la solidaridad comunal, ya que si alguno de los miembros no tiene tierra para sembrar, otro que la tenga puede rentarle o prestarle para que no deje de producir. Se basa en la reciprocidad, ya que al no haber pago de renta, sí hay obligación de dar, por lo menos, el 10% de lo cosechado, elote primero, maíz después más la parte proporcional de cualquier otro de los productos, generalmente frijol. Se tiene también la obligación de entregar el terreno limpio y preparado para la próxima temporada de siembra e invitar a comer al dueño de la parcela y su familia en los momentos más importantes del ciclo: siembra, cosecha de elote, de maíz, de frijol. Además, se genera una relación de deudor y en caso de requerirse, sea él quien preste el terreno y así se extienda la cadena.

Producción y rendimiento de la milpa huasteca: el trabajo agrícola

El clima de la Huasteca es propicio para la agricultura de temporal. La abundante humedad, cantidad de lluvias y temperatura se combinan para hacer fértil casi todo su territorio.



Almacenamiento de la cosecha II,
Colatán Barrio del centro, Ixhuatlán de Madero, Veracruz, 2016.

En términos de rendimiento, es posible obtener una producción de 2,000 a 2,500 kilogramos de maíz por cosecha anual en cada hectárea, lo que permite satisfacer las necesidades de una familia de 6 miembros durante unos seis meses. Las milpas tradicionales evitan el uso de fertilizantes, insecticidas y herbicidas para no atentar con la variedad del cultivo ni de las hierbas comestibles (aunque en muchos casos se asperjan herbicidas para facilitar el deshierbe y concentrarse sólo en la

producción de maíz). Todas las tareas se realizan con trabajo humano, que de forma breve se describen enseguida para destacar cómo se traduce en jornadas agrícolas. La jornada agrícola o jornal equivale aproximadamente a 6 horas por día más el tiempo de traslado de la unidad doméstica al terreno. Entre 5 y 6 de la mañana, el campesino se levanta, toma café con un pan y se marcha para, a más tardar a las 7 de la mañana, comenzar la jornada laboral.

Desde esa hora trabaja hasta cerca del mediodía. Cuando el sol está en su apogeo el campesino toma un descanso que aprovecha para comer “el lonche” (almuerzo) que preparó su esposa. Retoma la labor después de media hora de descanso y suspende el día de trabajo aproximadamente entre 3 y 4 de la tarde. Es importante decir que el trabajo en el campo requiere de camisa de manga larga pues el sol quema la piel desmedidamente y cuando ya está crecida la planta, las hojas pican e irritan la piel.

La limpia del terreno, cuando está “montoso” requiere de aproximadamente cinco faenas agrícolas por campesino y tomando en cuenta el trabajo de 4 campesinos en una hectárea, el total de trabajo humano es de 20 faenas agrícolas. Después se quema la “basura” del terreno previamente amontonada. Para esta labor, el papel del sol y los pocos vientos son fundamentales y es la labor que menos trabajo necesita, pues en una sola faena se alcanza a quemar toda la hectárea. Es importante que durante la quema ayude alguien más para evitar que el fuego se salga de control y se propague.

La siguiente faena es la de sembrar y es indicada por una lluvia y una luna llena que son interpretadas como etapas idóneas para esta labor. Tomando en cuenta el trabajo de 4 campesinos, la siembra se puede alcanzar a desarrollar en aproximadamente 20 jornadas, 5 por campesino. Lo anterior implica que la siembra se desarrolla en 30 horas que equivalen a 5 días de faenas agrícolas. En una hectárea se calcula que nacen unas 25000 plantas (Ruvalcaba Mercado, 1991; Gibson, 1978) de semillas previamente seleccionadas, almacenadas y distribuidas en los morrales de ixtle que llevan los campesinos al momento de sembrar. Pasados 7 días el maíz habrá brotado y en caso de que algunas matas no lo hayan hecho, se realiza la resiembra que por lo regular la hace el campesino solo. En las medidas

agrarias locales, una hectárea equivale a la superficie en que pueden sembrarse 4 cuartillos, 2 litros de semilla de maíz, que en peso representan 14 kilogramos, aproximadamente. Es decir, el cuartillo es tanto una medida de superficie como de volumen.

Posterior a la siembra y la resiembra, vienen jornadas agrícolas que requieren de mucho trabajo humano: las limpias. Estas exigen de mucha atención y son hechas por el campesino, por mano vuelta, con la ayuda de los hijos o familiares cercanos y, si la economía familiar lo permite, se pueden contratar peones. Registrar estas labores es complejo porque la medición depende del área sembrada y de las condiciones climatológicas en cuanto a si favorecen o no el cultivo. Por ejemplo, la primera limpia se hace cuando el maíz ha alcanzado los 30 centímetros de altura, después de 28 días aproximadamente. Se quita la hierba para que esta no le gane los nutrientes a las matas y se calcula una semana y media dedicada a esta labor, que implica 96 horas de trabajo continuo.

Pasado entre mes y medio y dos, se realiza la siguiente limpia. Esta es más pesada, pues el maíz ha crecido aproximadamente un metro más respecto a la anterior. La hierba está un poco más asida a la tierra y también puede estar aprisionando el tallo de la mata, lo que hace más pesada la faena. Requiere de entre 10 y 12 días, es decir, 60 o 72 horas por hectárea.

El campesino revisa el proceso de la milpa al menos tres veces a la semana. Cada visita es de aproximadamente un par de horas en la milpa y en ocasiones se organiza la familia para hacer alguna comida dentro de ella. Esos tiempos se aprovechan para limpiar, enseñar a los más pequeños a distinguir entre la hierba mala y la buena, la comestible, alguna medicinal, reconocer y distinguir animales y quizá también aprovechar para sacar leña.

El siguiente período de trabajo pesado llega cuando con la cosecha del elote. Por regla general, es una labor que se hace únicamente entre los miembros del núcleo familiar. Se llevan canastas y costales para depositar los elotes. Se distribuyen de 2 a 4 hileras para ir recorriendo y seleccionando cuáles se cortan y cuáles se dejan. Aquellas plantas que tengan más maduro el fruto se van a dejar, mientras que los más tiernos, lechosos y suaves son los que se van a cortar. Otro de los indicadores

es que si ya está picado o mordisqueado por algún animal, se prefiere cortar de una vez para aprovecharlo hasta donde se pueda. Las matas en las que se cortaron los elotes se doblan para indicar que ya fueron cosechadas. Sin embargo, cuando los días son muy lluviosos y se cosechan los elotes, las matas que se doblan son las que se dejan con los frutos para que acaben de madurar hasta mazorca y se doblan para evitar que les entre el agua por la punta que se hace en la parte superior, donde está la espiga.

Cuando han acabado de cosechar los elotes, se echan sobre ayates y costales para poderlos cargar y transportar hasta la unidad doméstica. Se hace todo lo posible para que esta labor se haga al menos entre cuatro miembros familiares y terminar en máximo 3 días, es decir, 72 horas invertidas entre los 4 campesinos.

Un mes después se comienza la cosecha de mazorca. Prácticamente las tareas son las mismas, lo que cambia con respecto a la cosecha de elotes, es que para el caso del maíz, la cosecha requiere más tiempo. En el ciclo agrícola de mayo a noviembre, la cosecha de la mazorca se inicia después de la segunda quincena de octubre para poder comerlas en la fiesta de todos santos o *xantolo*⁵⁴, pero es muy probable que la cosecha no se haya terminado y en muchas ocasiones se suspende esta labor todo el mes de noviembre, “pues los muertos están visitándonos y no se trabaja hasta que se vayan” porque “el maíz puede enfermar porque ellos [los muertos] están de visita” extendiéndose la enfermedad hacia las personas mediante el consumo de ese maíz. La labor se retoma “hasta que ellos se van”, es decir, hasta que los muertos después del día de San Andrés (30 de noviembre) se marchan de la tierra. Así, la cosecha se retoma a partir de los primeros días de diciembre prolongándose hasta enero. Se requieren de unas 20 jornadas para terminar de cosechar, acomodar el maíz en los costales, transportarlos hasta la unidad doméstica y almacenarlo. Esta labor equivale aproximadamente a 150 horas de trabajo en total.

Lo pesado para ambas labores de cosecha es la carga de la milpa a la unidad doméstica, pues los costales pesan entre 30 y 50 kilogramos, considerando que

⁵⁴ *Xantolo* es el nombre popular para referir a la fiesta de todos santos o día de muertos en toda la Huasteca. Al parecer es una variante dialectal del latín *sanctorum* (de los santos).

para llegar a las tierras de cultivo se debe caminar de 45 minutos a 2 horas para hacer las labores (tiempo humano invertido que no suele contarse como parte del trabajo asalariado), el trabajo se hace más pesado pues se camina ese tiempo con la carga de los costales, soportados en la espalda con la ayuda del mecapal en la frente. Cargar es una actividad constante, pues no sólo los tiempos de cosecha son de carga, sino que la vida cotidiana los exige de forma constante: la leña al menos tres veces a la semana, ya sea por la madre o por alguno de los hijos. Se carga la yuca del campo a la unidad doméstica para prepararla y se vuelve a cargar para caminar al mercado y venderla, entre más ejemplos. Parafraseando a Ruvalcaba Mercado (1991), en la Huasteca étnica, caminar y cargar es parte de la vida cotidiana.

El consumo familiar diario equivale a dos cuartillos de maíz, aproximadamente diez litros del sistema métrico decimal, cocinado principalmente en tortillas, tamales y atoles. Las mujeres de la casa cuecen maíz al menos una vez por noche para nixtamalizarlo y por lo menos dos veces al día muelen masa para las tortillas. Aproximadamente se consumen 2000 kilogramos anuales, el resto puede ser utilizado para un mercado muy reducido, para intercambio dentro de la comunidad, para las celebraciones rituales y las festividades de diferente orden.

Para consumirlo, el maíz debe ser desgranado, tarea constantemente dejada a los niños y a los abuelos y abuelas que no quieren dejar de sentirse en contacto con él. Deben desgranarse aproximadamente 2 ó 3 cuartillos al día para alcanzar a satisfacer el consumo mencionado.

El rendimiento medido por la relación de granos sembrados por cosechados, es el más alto entre los cereales; por ello es una planta tan valorada:

Siembran el maíz [...] remojado; pero echan cuatro granos por lo menos en cada agujero. De un grano nace una caña solamente; empero, muchas veces una caña tiene dos y tres espigas, y una espiga cien, doscientos, cuatrocientos granos. [...] La espiga es como piña en la forma y tamaño [...] Viene a sazón en cuatro meses, y en algunas tierras en tres. Lo siembran dos y tres veces por año en muchos lados, y en algunos rinde trescientas y aun quinientas por una (López de Gómara, 1985: 302).

Mantener este sistema agrícola trasciende las dimensiones de las que se consideran como nuevas tecnologías. Los cuidados van más allá de las recomendaciones técnicas. Una de las constantes ha sido la preocupación por

mantener el vínculo entre la tierra, sus productos, la naturaleza y las personas, tal como apuntó hace casi 150 años, el ingeniero Antonio J. Cabrera: “otra de las preocupaciones de los indígenas es la de creer que tienen inteligencia las cosas inanimadas” (2002: 97). Para la actualidad, se afirma que “A la tierra se le quiere, se le habla, se le besa y se platica con ella” (Ruvalcaba Mercado, 1991: 39), elementos de identificación que siguen vivos con sus raíces étnicas, tal como se describe en el siguiente apartado.

El ciclo lunar

En torno a la luna se han desarrollado creencias que le atribuyen propiedades benéficas unas, pero hay otras que hacen peligrar el equilibrio de todo el sistema. Los ejemplos son numerosos y variados, desde el beneficio en el crecimiento del cabello, uñas y plantas hasta el peligro de nacer con labio leporino, perder una cosecha o pasar por algún evento desafortunado.



Ofrenda nocturna, Ojital Cuayo, Ixhuatlán de Madero, Veracruz, 2016.

La luna produce las mareas, se le adjudican cambios drásticos en los caudales de los ríos y hay múltiples referencias que relacionan a la luna y sus fases con la menstruación y por extensión con la fertilidad y la reproducción de la milpa o de las plantas. Al parecer, el ciclo lunar constituyó la base de los primeros calendarios de la humanidad (Eliade, 1964), pero “¿qué queda hoy del antiguo calendario lunar?” (Galinier, 2018: 507).

Veamos algunas de sus características, pues el ciclo lunar tiene una relación muy íntima con el cultivo del campo en la Huasteca. Antes es importante mencionar puntos generales que hagan encontrar los puntos de contacto entre la tradición americana y europea y cómo es que ambas tienen un impacto considerable en la concreción cultural contemporánea.

La luna gira alrededor de su eje y alrededor de la tierra, las fases son los estados transitorios resultados del movimiento y la luz solar de acuerdo a su posición respecto a la tierra y al sol. Cada una de las fases dura aproximadamente 7.4 días lo que implica que 14.77 días son de luz y el resto de oscuridad y precisamente se distinguen por los cambios de coloración y luminosidad dependiendo del ángulo desde el que las personas los perciben en la tierra. A diferencia del sol, la luna es cambiante, dependiendo de su posición es la luminosidad y es “el astro que ilumina la noche, que es cuando más se necesita luz; receptáculo de las lluvias que fecundan la tierra y dan sustento a los hombres: la luna que otorga la fecundidad a las mujeres, es un ente celeste que crece, mengua y desaparece” (Tibón, 1985: 503).⁵⁵

Las fases lunares descritas por Sahagún consisten en:

Cuando la luna nuevamente nace parece como un arquito de alambre delgado. Aunque resplandece, poco a poco va creciendo: a los quince días es llena; y cuando ya es llena, sale por el oriente a la puesta del sol; parece como una rueda de molino, grande, muy redonda y muy colorada, y cuando va subiendo parece blanca o resplandeciente, parece como un conejo en medio de ella, y si no hay nubes resplandece casi como el sol, casi como de día y después de llena cumplidamente poco a poco se va menguando, hasta que vuelve a ser como cuando comenzó (Sahagún, Libro VII, Cap. II, § 1, 2006: 413).

Las fases constituyen un ciclo lunar que dura aproximadamente 29.5 días, a su término, se repite de la misma manera y son las siguientes:⁵⁶

- Luna nueva o novilunio. La luna se interpone entre la tierra y el sol, se aprecia muy oscura debido a la superposición.
- Primer fase del cuarto creciente. Después de aproximadamente cuatro días de la luna nueva, se observa una “c” invertida orientada hacia el poniente y por ello se le distingue.
- Cuarto creciente. La luna ya ha recorrido un cuarto de su órbita total y se alcanza a ver iluminado la mitad del disco, puede observarse desde el mediodía hasta la medianoche.

⁵⁵ Quizá sea la obra de Gutierre Tibón, la más importante aportación que problematiza el papel de la luna en la cultura mesoamericana.

⁵⁶ Estas características evidentemente no son igualmente percibidas en los hemisferios norte y sur. Las aquí descritas son generalizadas para el hemisferio norte.

- Luna creciente. La superficie que se ha iluminado es mayor a la mitad y se pone poco antes del amanecer y alcanza su esplendor hasta el anochecer.
- Luna llena o plenilunio. La luna está completamente iluminada y vivaz. Para este momento la luna y el sol están alineados casi en línea recta y por ello, tanta luminosidad. Esta luna se puede ver desde la puesta del sol hasta el amanecer y es en la medianoche que alcanza su altura máxima en el cielo.
- Luna menguante. Aquí comienza la fase descendiente, la luna comienza a perder luminosidad y brillo en $\frac{1}{4}$ de su superficie, por ello es que se ve una curvatura hacia el lado izquierdo. Sale después de la puesta del sol y a la medianoche se ve en su punto más alto.
- Cuarto menguante. Sólo la mitad de la luna está iluminada y representa la parte contraria al cuarto creciente, sigue desvaneciéndose en su luminosidad y se le ve cerca de la medianoche y su punto más alto es al amanecer.
- Luna menguante. También llamada luna vieja sale después de la medianoche y se le alcanza a percibir más al final de la madrugada y primeras horas de la mañana. Se le percibe sólo por un filo en forma de “c” dirigido hacia el oriente.

Al término de esta fase, el ciclo lunar se ha completado y comienza la luna nueva para repetir el ciclo.⁵⁷

He descrito el ciclo lunar porque según los testimonios obtenidos con el trabajo etnográfico sobre el cultivo, las fases lunares tienen un papel fundamental en el establecimiento de jornadas específicas. Así, las tareas se definen según la “cara de la luna”, lo que apunta a que existe un conocimiento especializado en la preparación de actividades con relación a la tierra y a los cultivos.

⁵⁷ En torno a este astro, al igual que para el sol, se desarrollaron diferentes creencias que fueron registradas en prácticamente todos los cronistas del siglo XVI, además de las referencias de los códices, sobre todo del llamado grupo Borgia. Una de las narrativas que mayor impacto tuvo, fue aquella sobre la creación del sol y de la luna entre los mexicas; posteriormente la importancia de este satélite natural en la conformación toponímica de los antiguos mexicanos. Se han dedicado páginas a la reflexión sobre la importancia de la luna en la vida común de los grupos étnicos del México contemporáneo. Pueden consultarse los trabajos de Thompson (1939); Krickeberg (1963); Kelly (1966); Ichon (1973); González Torres (1972, 1979); Galinier, (1990); López Austin (2012) y en cada uno de los números de la colección Lenguas de México (CONACULTA, 1998) hay referencias en la tradición oral sobre la creación e importancia de este astro.

Este sistema basado en la observación del cielo nocturno y del comportamiento lunar, es un fenómeno de larga tradición y recurrente en otras latitudes. Por ejemplo, con relación al ciclo agrícola, Catón el Censor reporta hacia el 202 antes de nuestra era, que es importante para la siembra de olivos, olmos y otros, reservar una cuarta parte para sembrarla en la pradera y transportarla con luna nueva (Catón el Censor, 2012). Esta temprana referencia, conduce a pensar que la importancia de la luna en los sistemas tradicionales agrícolas no es un asunto exclusivo de los grupos mesoamericanos y que es seguro que la influencia europea generó una multiplicidad de saberes con respecto al astro y la agricultura.

Es indudable que la luna ha generado inquietudes y sistemas de conocimiento en torno a ella. Por ejemplo Malinowski (1927) ofrece notas etnográficas importantes sobre cómo la luna influye en la definición del calendario entre los trobriandeses. Entre otras cosas reporta que: “I had found the natives had thirteen names for moons” (Malinowski, 2013: 209) y añade: “The most important point is to realize clearly in what circumstances this scheme of moon-naming is used, how it is used, what services it renders, and what interest it arouses” (Malinowski, 2013: 211). Describe la importancia de las fases lunares, entre la que destaca la luna llena como marcador de reunión para el cálculo de los calendarios o para el desarrollo de una celebración importante. Respecto al conocimiento agrícola menciona: “in the third moon the natives plant the tubers, they grow in the fourth moon, and in the fifth they have to place supports (Malinowski, 2013: 213-214). Asegura que la importancia de la luna está en cómo la nombran y reconocen en el establecimiento calendárico, en la determinación de las fases agrícolas y pesqueras, pero también en la distinción nominal hacia los otros grupos con los que conviven.

No es mi intención buscar el hilo negro de la influencia cultural de la luna, pero sí dejar claro que no es un elemento de origen prehispánico y tampoco asegurar que es parte medular de *la herencia española de América*, sino una síntesis cultural que ha configurado parte la tradición agrícola mesoamericana.⁵⁸ Por ejemplo, George

⁵⁸ El trabajo de campo de Fei Xiaotong desarrollado en Kaihsienkung en 1936, evidencia que el calendario tradicional chino está basado en el sistema lunar, íntimamente asociado con eventos significativos, con actividades y ofrendas religiosas y funciona como un sistema que asigna nombres relacionados con actividades sociales tradicionales. (Xiaotong, 2013).

Foster asegura que “las fases de la luna revisten importancia para la siembra de ciertas semillas y para la cosecha de otras” (Foster, 1962: 98) y añade en torno a lo que él califica como supersticiones agrícolas que “las más importantes refieren a la época de las siembras [...] creencias que han existido desde los tiempos romanos y anteriores a éstos” (Foster, 1962: 114-115).

En Mesoamérica, es probable que la asociación entre la luna y la agricultura provenga de la relación con el conejo. Resulta interesante la idea sobre la asombrosa fertilidad del conejo que según Tibón “en un año se reproduce de cuatro a ocho veces” (Tibón, 1985: 740), lo que invita a pensar en la multiplicación de los granos sembrados con relación a los granos cosechados y quizá esta sea una condición para establecer un ciclo agrícola lunar con relación a la fertilidad. En este sentido, Galinier menciona que “la luna es el símbolo dominante del mundo vegetal y animal, así como de ciertas especies en particular, como el perro y el conejo” (Galinier, 2018: 509). Según Alain Ichon (1990: 108-109) entre los totonacos la luna es llamada “la que hace florecer a las muchachas, a las mujeres [...] Está asociada al agua y a la idea de fecundidad”.

Con relación al cultivo, Calixta Guiteras Holmes ofrece una de las descripciones más detalladas en la antropología mexicanista:

Al iniciarse la luna [...] se puede cortar la leña [...] Pueden sembrarse la caña de azúcar y el plátano. La escarda, la quema y la limpia de la milpa se realizan satisfactoriamente. No se puede plantar maíz y calabacitas.
La luna llena o “madura” brilla por tres noches, pero esta fase ampliada llega a incluir tanto a la curva creciente como a la menguante, con lo que se obtienen nueve días de gran actividad. Siembran maíz, frijol y calabaza.
Durante el resto del cuarto menguante se puede escardar, quemar y limpiar (Guiteras Holmes, 1972: 38).

Para España, Josep María Anglés Farrerons (2010: 40) brinda una serie de creencias que hablan sobre la influencia de la luna en la agricultura. Por ejemplo, menciona que para tener una buena siembra “es condición principal labrar la parcela en Luna Vieja de agosto”. Añade “si el suelo reúne buenas aptitudes [...] sembraremos el trigo en los últimos días de Cuarto Menguante. En cambio, si la parcela es de escasas virtudes agronómicas, preferiremos sembrar en Creciente” (2010: 41). El autor ofrece también fechas importantes ligadas al santoral católico recogidas a partir de la tradición oral como las siguientes fórmulas: “por San Lucas,

siembra en húmedo o en seco” o “por septiembre, quien tenga trigo que siembre” y también “por San Mateo, siembra lo tuyo y si no tienes pide prestado” (2010: 41-42). El autor también hace referencia sobre las mujeres “y su circunstancia”: “en tiempo de cosecha”, el agricultor y comerciante, pondrán cuidado en que ninguna mujer con “flujo de sangre” toque los frutos, ante la absoluta certeza que aparecerán estropeados al cabo de pocas horas” (Anglés Farrerons, 2012: 97).

Puse esta referencia porque hasta hace tiempo en la Huasteca se prohibía que las mujeres colaboraran en la siembra y la cosecha porque, dicen, la contaminaban. Esta condición ha cambiado, pues hay mujeres que ante la migración de los varones son ellas quienes se encargan de la milpa; sin embargo, para sembrarla prefieren pagar peones, aunque evitan ir a verla durante su período menstrual.

En la Huasteca existe aún un régimen de temporalidad que asocia las fases lunares con las labores agrícolas en beneficio y prosperidad de los cultivos. De este régimen depende el éxito de las cosechas e incluso a partir de la observación atenta de la luna, se determina la presencia de alguna plaga, animales o malos temporales. Esta forma de conocimiento de la que ya poco se hace mención y uso, depende absolutamente de la experiencia, factor determinante en la percepción e interpretación de la luna, en tanto materia signada.

El ciclo agrícola comienza con la luna llena. Cuando en el cielo se percibe que se avecina el cambio de la luna creciente a la luna llena, se decide dejar para tres días después el trabajo de la siembra porque va a coincidir con la noche de la máxima coloración, brillo y esplendor. Entre los teenek de Santa Bárbara se dice que “pa’ sembrar hay que ver muy bien la luna, a veces no importa tanto la fecha, sino que pegue la luna. Hay que mirar el cielo, cuando ya va a llegar la luna llena ese día hay que sembrar y le pega bonito la noche. La luna trae un sereno que pega bonito en la matita”. En el caso de los nahuas las referencias al tiempo de las labores agrícolas se hacen contando las lunas que han sucedido, de la primera a la sexta luna que se pizca el maíz.

Los indicadores coinciden con la luna llena porque, al parecer, esta fase estimula el crecimiento de los sistemas orgánicos, estimula la reproducción: la vida. “La luna es

poderosa, estuve viendo la luna pa' pegarle y sí pegó" me decía un curandero en la Huasteca veracruzana.

Om'ats talab. Siembra sagrada de lluvia o de temporal

En el área teenek potosina prácticamente se siembra una sola vez al año en época de lluvia, conocida como temporal y de ahí proviene el nombre: *om'ats talab*,⁵⁹ siembra mojada que depende de la humedad, siembra sagrada de lluvia, que hace referencia al tiempo específico de la tarea.



Surcos de maíz, San Isidro Tampaxal, Aquismón, San Luis Potosí, 2015.

El momento de la siembra depende de las condiciones climáticas del sol, la lluvia, la humedad junto con la intermediación humana. Las lluvias del verano son muy favorables porque hacen que la tierra mantenga una buena cantidad de humedad incluso cuando las precipitaciones han desaparecido. También los vientos hacen que el andar de las nubes sea más constante y por lo tanto la cantidad de lluvia sea abundante sin ahogar la parcela. Además, los vientos que acompañan al temporal permiten que la polinización de la planta tenga mejores efectos, ya que el polen no sólo cae en la mata o en la parcela, sino que viaja entre parcelas, lo que resulta en una fase natural de experimentación genética que diversifica y fortalece al maíz nativo. Estas son algunas de las razones por las que en una región de abundancia no se requiere hacer más de una siembra al año, aunque hay quien hace hasta tres con la confianza de que el clima favorecerá la cosecha.

⁵⁹ Entre los teenek de la Huasteca veracruzana, a este sistema de cultivo se le nombra *kak ale* y se puede fechar por lo menos con 3000 años de antigüedad (Ruvalcaba Mercado, 1991).

La tierra se prepara aproximadamente entre los meses de marzo a abril para poder sembrar en junio. Elegido el terreno específico y oportuno para desmontar⁶⁰ se busca gente que ayude, de ser posible por manovuelta o con peones remunerados, ya que esta es una de las tareas más pesadas del campo.

En la Huasteca potosina:

allá en el monte se prepara una mesa, una jícara del agua, cuando se va a chapulear⁶¹ se hace *pajuxtalab* para mostrar el respeto, se hacen bolimes, se ofrece caña y se limpian huíngaros, machetes, y para limpiar el terreno se inciensa. Se hace el respeto del machete y del huíngaro, también le dan un pedacito de carne, un pedacito del bolim y que tomen el agua. Así nosotros sabemos, hace mucho que nos lo platicaron, que el machete y el huíngaro eran como un hombre y por eso le dan de comer y los ponen así paraditos. Y antes, antes aquí no van las señoras, nada más van a llevar el lonche. Pero ella quería ver cómo trabajaba el hombre y cuando llevó el lonche se oía que andaban trabajando como cuando van a tumbar un palo se oye. Y entonces dice que le llamó y con eso de que habló la mujer se cayó todo y la mujer vio que su marido era machete, por eso hasta la fecha nosotros tenemos que trabajar, por eso al machete se le respeta. Así saben los mayores porque ha pasado de antes.

La desmontada se realiza aproximadamente un mes después de que San José haya indicado que la época de limpiar el terreno está por comenzarse. Van al terreno y sea el dueño o un rezandero pide permiso y perdón a la tierra porque “le van a quitar su camisa que es el monte, la hierba, todo lo que la cubre y le duele también, porque le vamos a quemar y le vamos a picar, cuando sembramos le picamos para echar el maíz y ahí nacen para comer”.

Con el trabajo de cuatro personas, equivalente a cuatro jornadas, el pedazo de tierra queda prácticamente limpio desde el primer día que van y queda distribuida la basura que se ha cortado por toda la extensión del terreno. Se deja reposando entre 15 y 20 días para preparar la quema, mientras siguen ocupándose de sus principales actividades económicas. Después de la quema, el terreno se deja reposar y “enfriar” para que la tierra esté lista para ser sembrada.

Igual que López de Gómara para la Huasteca, Diego de Landa describe para el caso de Yucatán, sin correspondencia calendárica, que:

en labrar la tierra no hacen sino coger la basura y quemarla para después sembrar, y desde mediados de enero hasta abril labran y entonces con las lluvias siembran, lo que hacen trayendo un taleguillo a cuestras, y con un palo puntiagudo hacen un agujero en la tierra y ponen en él cinco o seis granos que cubren con el mismo palo. Y en lloviendo, es como nace (Landa, 1986: 40).

⁶⁰ Limpiar y aplanar en la medida posible el terreno, se desyerba y se cortan los árboles, sean grandes, pequeños o medianos.

⁶¹ Hacer limpia del terreno.

Desde finales de mayo hasta finales de junio, la tierra está preparada para ser sembrada. Durante este mes los terrenos se siembran con trabajo a manovuelta y se organizan las fechas para sembrar los demás terrenos y devolver el trabajo en reciprocidad. Un indicador celeste de gran importancia para la siembra es la luna⁶² llena, *t'uchat its'*, generalmente aparece entre el 9 y 10 de mayo indicando el momento propicio para sembrar, de tal manera que entre el 15, día de San Isidro Labrador y el 18 ya brotó la matita de maíz, *ém*.

Cualquier sistema agrícola tradicional⁶³ comprende un complejo proceso de experimentación y especialización, ya sea que se guíen por indicios celestes o fechas con sus representaciones calendáricas, que sirven para definir los tiempos propicios de la siembra. En este sentido, Durán hizo notar que:

para saber los días en que habían de sembrar y coger, labrar y cultivar el maíz, desherbar, coger, ensilar, desgranar las mazorcas, sembrar el frijol, la chía, teniendo cuenta en tal mes, después de tal fiesta, en tal día y de tal y tal figura, todo con un orden y concierto supersticioso, que si el ají no se sembraba en tal día y las calabazas en tal día y el maíz en tal día, etc., que en no guiándose por el orden y cuenta de estos días tenían menoscabo e infortunio sobre lo que fuera de aquella orden sembraban [...] Los labradores miran las reglas del repertorio y se rigen por ellas en sembrar, y miran el signo, si influye sequedad o esterilidad, por la experiencia que tienen (Durán, Tomo I, Cap. II, 1967: 226-227).

La siembra, *t'ayab lab*, es uno de los momentos más importantes de las labores del campo. Se reúnen muy temprano en la parcela para comenzar el trabajo a temprana hora y así no los fatiguen demasiado el calor abrasador. En gran parte de la Huasteca se siembra principalmente en las laderas de los cerros igual que se hacía antes:

Todos los serranos [...] hacían sus sementeras en las laderas y gargantas de las sierras, desmontando los árboles y breñas para sembrar el grano. Y son tan fértiles las tierras que después de haber hecho la roza (que así se llama) y quemado todo el sitio, lo siembran entre las cenizas que quedan y se da abundantísimamente, sin mucho trabajo; y es tan poco que casi no tiene desyerbo (Torquemada, 1975: 247).

⁶² Duverger (1987) y Florescano (1990) mencionan que para el caso de los mexicas, la luna tiene connotaciones específicas hacia el sector agrícola y sedentario.

⁶³ “El concepto ‘tradicional’ implica que se trata de actividades que se han practicado y mejorado con la experiencia durante muchas generaciones en las comunidades, hasta llegar a los actuales procesos de producción [...] transmitida oralmente y por demostración de agricultor a agricultor, familiar [...] se enriquece con la experimentación, modificación de prácticas, implementos, semillas y calendarios, conservando aquellas que tienen éxito” (Yamakake, Mapes, Mera, Serratos y Bye, 2009: 22-23).

El terreno fértil sólo exige como “instrumento de agricultura [...] una estaca, con la que haciendo un agujero en tierra recién regada por la lluvia, se deposita el maíz, y no necesita más para darse con abundancia (Cabrera, 2002: 63).

El dueño de la parcela ya debe llevar la semilla, *ithith*, que han de sembrar, tratada con un tubérculo silvestre que es sumamente amargo. Esta preparación evita que los animales se coman la semilla por el mal sabor que tiene. También se lleva un corazón de gallo, aguardiente o yuco, agua bendita, una vela de cera y un *bolim*,⁶⁴ como ofrenda a la tierra, misma que se deposita en el centro de la parcela.

A la parcela únicamente asisten hombres y niños, el campo de dominio de la mujer es la cocina con la preparación de los *bolimes*. Reunidos en la parcela se juntan “en el medio” de ella y el dueño agradece que estén ahí reunidos, hace una oración para que la tierra favorezca el cultivo y hace una perforación en el centro de la parcela de aproximadamente diez centímetros de profundidad y ahí deposita el corazón del gallo para que la parcela tenga “las fuerzas” para aguantar cualquier riesgo y, en palabras de un campesino de Santa Bárbara “se hace *pajux talab* (se ofrenda el aroma del incienso) con incienso y se lleva bolim y se prepara atole agrio para todos, veinte o más; se ofrenda también un poco de vino”.

El dueño continúa rezando y ofrece yuco hacia los cuatro rumbos: oriente, norte, poniente, sur y finalmente en el centro, “así porque ese es el recorrido del sol y hay que acompañarlo”. En la ofrenda también se coloca la semilla, la coa, las flores en “el recorrido del sol, hacia el sol naciente, luego norte, donde se mete, luego al sur y al centro al encuentro del sol”. Mismos rumbos en los que se diseña la arquitectura de la milpa y que fray Juan de Torquemada describió a principios del siglo XVII, haciendo mención al mundo que se habita y en la que destaca la referencia al cuerpo humano como principio conocedor de ese mundo.

La formación del mundo está en que, así como se levanta, viene su mayor altura hacia la parte septentrional (que llamamos norte), así es declinado hacia la parte austral (que es el sur). Su cabeza y manera de rostro es la región oriental, que es la parte donde sale el sol; y su última y final parte es el occidente, por donde se desaparece el sol cuando cada día va siguiendo su curso. Éstas son las cuatro partes que tiene, en las cuales después dividiremos las gentes; sólo agora resta ver su ornato y graciosa vista (Torquemada, 1975: 7).

⁶⁴ Tamal característico teenek que mide aproximadamente 40x40x10 centímetros envuelto en hoja de plátano. Se prepara con masa de maíz con chile chino y se rellena con carne de pollo y carne de cerdo si las posibilidades económicas lo permiten, si no, sólo lo hacen con un tipo de carne.

El dueño de la milpa también coloca el agua bendita y la cera junto a la perforación y a cada uno de los sembradores le ofrece un trago de yuco. Cada uno acepta la copa y antes de beberlo ofrece en la tierra y en cada uno de los cuatro rumbos que circundan a la ofrenda, también ofrecen yuco al *kujub* o palo sembrador para que tenga fuerza y aguante la labor. Los *kujub* son puestos en medio círculo alrededor de la ofrenda y son parte de la ofrenda misma, también se les ofrece un pedazo de *bolim* para que aguanten la jornada. Aunque en esencia es similar a la ceremonia antigua que describió Durán para el altiplano central:

Es de saber que todos los indios en general que eran labradores y gente común, hacían una cerimonia, y era que todos los instrumentos de labrar las tierras, como son las coas y los palos agudos con que siembran, y las palas con que cavan la tierra, y los *mecapales* con que se cargan, y los *cacaxtles*, que son unas tablas atravesadas pequeñas, metidas en unos palos, donde atan la carga, y el cordel con que las llevan a cuestras, y el cesto en que llevan la carga: todo lo ponían el día de esta fiesta sobre un estradillo cada indio en su casa, y hacíanles un modo de reverencia y reconocimiento, en pago de lo que en las sementeras y caminos les habían ayudado. Ofrecía ante ellos comida y bebida de vino [...] ofrecían incienso ante ellos y hacíanles mil zalemas saludándoles y hablándoles (Durán, Tomo I, Cap. III, 1967: 260).

Hernando Ruiz de Alarcón agregó:

Pues llegando a la siembra del maíz, para ella se previenen de una coa o tarequa de palo duro y bien labrado, con que han de cavar para sembrar el maíz; y juntamente cogen la espuerta de palma donde tienen guardados las mazorcas de maíz que han de servir de semilla, y esto se entiende que aunque habían de sembrar mucha cantidad, siempre empiezan la siembra por unas mazorcas escogidas (Ruiz de Alarcón, 2008: 108).

El espacio que se va a sembrar se sahúma con copal para esparcir el aroma y el humo porque, “decían los de antes, que era para traer la nube negra, la que trae el agua”. “La nube es lo más poderoso, pedimos lluvia en la iglesia y también el *chinchín* (maraca de la danza) manda la nube y viene de ahí de donde está el Pay’lom lab”. Para terminar la ceremonia en la parcela el dueño ofrece yuco e incienso en cada una de las esquinas y pide para que el maíz sembrado no tenga miedo, para que aguante y para que dé “buenos maicitos”. Hecho esto recogen su palo sembrador y comienzan a sembrar.

En teenek, el nombre de la tierra cultivada es *alilab* y como en el caso de los nahuas, antes de ser ofrendada y sembrada se le considera un espacio salvaje, no civilizado sino hasta que es intervenido por el ser humano. Entonces se transforma en un

espacio de relaciones sociales y de relaciones en las que la naturaleza se humaniza para relacionarse con ella.

Para iniciar la siembra se colocan los hombres uno junto al otro. El primero de ellos es el dueño del terreno, llamado capitán de la siembra “así como el capitán de la danza que lleva sus dos surcos de cada lado y con su *huitzvara*⁶⁵ [metáfora del *kujub*]⁶⁶ va llevando cada uno de sus granos de maíz que es cada bailarín”. Cada sembrador lleva un morral en que guarda la semilla que ha de sembrar. El capitán dirige el tiempo y el espacio de la siembra. Los sembradores se forman en hilera y aproximadamente a cada metro de distancia meten el *kujub* para perforar la tierra. Si es preponderantemente arcillosa se usa un palo, si es pedregal en el extremo inferior se coloca una punta metálica comúnmente conocida como chuza o chuzo. Cuando el palo penetra la tierra se mueve de un lado a otro para hacer más grande el hoyo, y su profundidad quede entre cinco y diez centímetros. Del morral se sacan cuatro o cinco semillas que son depositadas dentro de la perforación. Los más ancianos refieren que mientras se deposita la semilla, se dice: “*teenek buk chithan in ts’acam t’elé*”. El sentido más cercano al español es: el hombre esparce con alegría al pequeño niño o también el hombre esparce en el manto de la virgen (como madre de la existencia) al pequeño niño que ha de salir al séptimo día. Al sacar el palo plantador la misma tierra por su peso se acomoda tapando la semilla completamente y si por algún descuido no se alcanza a tapar, con movimientos ligeros del pie echan tierra sobre la semilla cuidando siempre que quede marcado el hoyo para que por ahí entre el agua.

Avanzan los sembradores, forman los surcos y al llegar al extremo opuesto de donde iniciaron, se dan la vuelta para recorrer el terreno en sentido inverso y así sucesivamente hasta terminar con la extensión de la parcela. La hora de inicio es

⁶⁵ En la Huasteca potosina hay tres géneros dancísticos que portan la *huitzvara*, vara de flor, como parte sustancial de la danza: *ts’acam ts’een*, *malin ts’een* y *el rey colorado*. La *huitzvara* “es una cosa grande, como un rosario, como una misa” (Eugenio, octubre 8, 2014) y se compone por dos varas cubiertas con plumas de guajolote teñidas de color rosa, el color del compromiso. La *huitzvara* sólo la usan los capitanes, *oc chic*, de la danza y se usa para indicar las direcciones del movimiento del cuerpo y de los usos del espacio que indica al resto de los bailarines. Las varas siempre van juntas haciendo una unidad “son como el macho y la hembra, siempre van juntas” (José Romualdo, Santa Bárbara, San Luis Potosí, diciembre 11, 2013).

⁶⁶ Corchetes míos.

aproximadamente a las 6 de la mañana y alrededor del mediodía hayan acabado o no, se suspende la siembra porque es la hora de comer *bolim*.

Todos se reúnen en un extremo de la parcela y buscan el lugar donde está la sombra para convivir. La esposa del dueño llega y es quien destapa y parte el *bolim*. Todos comienzan a comer. Se acostumbra acompañarlo con atole agrio. El dueño les agradece la ayuda y saca más yuco para que sigan conviviendo. Después de un rato, el dueño se despide de su parcela y pide a la tierra, a los santos y al maicito que se cuiden, que sean fuertes y promete que él va a estar al pendiente para que nada pase.

En algunas parcelas, al centro de la *alilab* se siembra una mata de *lab ém* [maíz sagrado] (*¿zea perennis?*) que es una planta pariente del maíz que no da fruto. Es considerado como un ancestro, el abuelo del maíz, por ello lleva la partícula *lab*, que en teenek denota lo sagrado. Se pone en el centro para que el maíz no esté solo, para que lo acompañe y lo vigile de los pájaros y de los animales nocturnos. Resalta la función meramente simbólica de la siembra de esta planta. En la tradición oral, Thipak, personaje mítico, héroe cultural y civilizador teenek, el alma del maíz sube a la punta de esta planta para cuidarse a sí mismo desde el momento de estar siendo cultivado hasta ser cosechado, pero se transfigura al mismo tiempo en el ancestro al cuidado de los niños maíces.

Pasados siete días, si las condiciones climáticas lo favorecen, la mata brota. Los campesinos van a la parcela a ver este suceso y a revisar que ningún pájaro o algún mapache hayan sacado la semilla de la tierra para comérsela. Revisada la parcela se dejan pasar otras tres semanas para poder hacer la primera escarda, una primera limpia de las matas que consiste en revisar que no ataque ninguna plaga y en deshierbar, “chapolear”, para que la mala hierba no compita ni ponga en peligro el crecimiento del maíz. La siguiente limpia del terreno se hace un mes después, también durante la luna llena, cuando en la planta se puede observar la espiga, *huitz lab*. Al siguiente mes, la espiga poliniza a la mata y hace brotar el jilote, *k'oc'ots*.

En el hogar, en cada una de las cuatro esquinas se coloca una espiga o *huitz lab*. Se cuelgan porque es lo que el campo está dando en este momento, pero también

como símbolo de fertilidad que por extensión de la *alilab* se traslada a la vivienda para que en la vivienda se cueza y en la vivienda se polinice y prospere.

Para esta época, aproximadamente en agosto, los vientos soplan fuerte y la planta se expone a ser derribada. Algunos campesinos refuerzan la planta removiendo la tierra y “apretándola” para que tenga más firmeza. También en esta época, pájaros como los papanes y los zanates son un peligro para la planta, ya que atacan las matas para comerse los jilotes.

Entre mediados de septiembre y octubre la milpa o *alilab* ya tiene elotes, *ajan*. En esta época se hace una primera cosecha. Se eligen aquellas plantas que llaman la atención del campesino por lo bonito del elote o también porque se ve que están en riesgo de ser tumbados o comidos por los papanes o zanates. Los elotes llevados a casa son ofrecidos en el altar y posteriormente cocinados por las señoras de la casa en *kuiches* (tamal de elote envuelto en hoja de maíz), en atoles de diferentes sabores y en elotes cocidos que se invitan a cuanta persona llegue de visita.

Pasados entre veinte y veintiocho días se regresa a la parcela para cosechar el maíz ya maduro en mazorca, *ém*, entre finales de octubre y principios de noviembre para ofrendar a los ancestros en *xantolo*. Una vez que pasan *xantolo* y san Andrés se destina otro día para la celebración especial del recogimiento de mazorcas. Se preparan *bolimes* blancos, es decir, sin chile, atole de sabor, chocolate, café, mole con pollo y se compra pan. Toda la preparación de los alimentos le corresponde a la señora de la casa, mientras que al hombre le toca hacer un arco de limonaria forrado con hoja de papatla y adornado con flores de cempasúchil, de San José o incluso flor de izote. El arco lo pone en donde está el altar de imágenes católicas en la estancia de la casa. Debajo del arco y en conexión con la mesa del altar, se coloca una mesa larga con mantel con seis asientos de cada lado y debajo del altar, en el piso, el incensario con copal.

El hombre con sus hijos van a la parcela a cosechar las mazorcas, ya que con algunos días de antelación ha invitado a comer a parientes cercanos, amigos, a los que colaboraron en la siembra y a seis niños y seis niñas a que le ayuden a celebrar el *kwetomtalab*, como se describe líneas adelante.

Las mazorcas traídas de la parcela son transportadas en costales y generalmente cargadas en la espalda del dueño y de los familiares, ocasionalmente en carretillas y poco visto en algún animal de carga. La cantidad depende del número de tareas sembradas, pero en una parcela de una hectárea se obtienen alrededor de 100 a 120 costales de mazorcas.

Para almacenar la mazorca en la casa hay cuatro formas de hacerlo. Una es dejarla toda en el piso y la van pasando a la cocina para colgarla sobre algunas vigas o sobre el fogón e irla desgranando según el consumo. Esta forma es muy riesgosa porque de por sí mucha mazorca ya viene con gorgojo o polilla y si se deja en el piso se puede contaminar por la amenaza de las cucarachas y ratones. Otra es colgarla alrededor de los postes de la casa y de las vigas. La mazorca se deshoja casi por completo, sólo se dejan algunas hojas del rabo para amarrarlas entre sí al poste o viga que las sostiene. También se van desgranando según su consumo y esta forma parece ser más efectiva en la conservación del maíz porque al ventearse más, se pica menos y tiene mayor durabilidad.

Una forma más es guardar la mazorca seleccionarla desde un principio y si la hoja viene bien cerrada en el extremo superior, se deposita en los tapancos para evitar que le entre la polilla y el gorgojo. Las mazorcas que vienen más abiertas de la hoja, se deshojan y rápidamente se desgranán para evitar que la plaga se propague. La última forma de almacenarla es colgar sobre el fogón las mazorcas deshojadas para que las cubra el humo que sale con la preparación de alimentos; la mazorca se va ennegreciendo y esto le da una durabilidad hasta de cuatro meses sin que se pique o le entre algún insecto que la perjudique. Sin duda, estas son técnicas viejas como las describieran en el siglo XVI:

Es hoy en día tan ordinario el tener manojos de mazorcas colgados en los techos, que en ninguna casa entraran [...] que no hallen dos o tres manojos de estos colgados. Lo cual guardan para solo este efecto de comerlo por este tiempo, fundados en aquesta malicia y mala intención de que ha de ser de aquello que ha estado colgado en aquellos manojos y no otro, aunque tengan la troje llena de maíz. Y es el mal que, desde la hora que cuelgan aquel maíz así en manojos, desde aquella hora está dedicado al demonio y ofrecido a él [...] y de aquél han de sembrar y no de otro (Durán, Tomo I, Cap. II, 1967: 243-244).

La selección de la semilla que se ha de sembrar en la próxima temporada también se hace cuando las mazorcas llegan a la casa del dueño. Se eligen las enteras, las

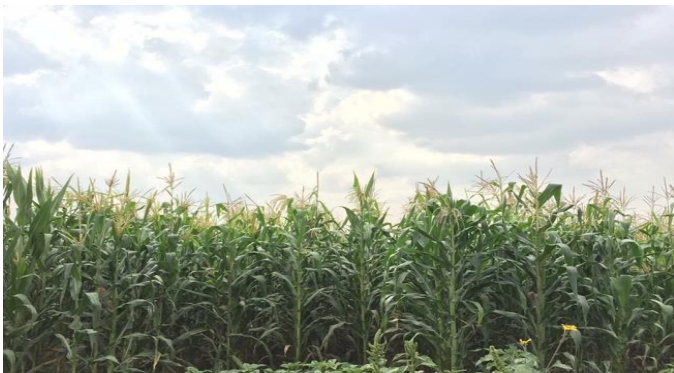
que no están afectadas por el gorgojo o la polilla o masticadas por el mapache, el tlacuache, la rata o picadas por algún ave. Elegidas “las más bonitas” se desgrana la parte inferior y la parte superior, dejando la parte central intacta para de ahí obtener el grano para sembrar. Se seleccionan los granos más grandes de las hileras lo más rectas posibles y completas. Esto garantiza que el grano es saludable, aunque todavía se cuida que al desgranarlo traiga la cabeza completa.

Las mazorcas escogidas se ofrecen en el altar, se retiran y se desgranán para elegir los mejores granos, los más grandes y redondos. Estos se guardan en una caja de plástico revueltos con cal para que aguanten mejor los siguientes tres o cuatro meses que estén guardados. La caja se cierra con una tapa de plástico que embone lo suficientemente bien para evitar el paso del aire y así no se pudra la semilla. En otros casos, la semilla se guarda en cubetas de plástico y ahí se mantiene hasta la próxima temporada de siembra o también se guarda en bolsas de plástico revueltas con cal y ahí esperan hasta la próxima temporada de siembra.

Hay casos en los que se llega a sembrar en época de calor, entre diciembre-abril, pero no es común este tipo de siembra, ya que es muy riesgosa en la producción y es factible que el 70% de la siembra no se dé.

Algunos campesinos de la zona de Tamaletom a partir de algunas propuestas de un comité tradicional están desarrollando la siembra rotativa (sistema prehispánico por excelencia, Rojas Rabiela, 1990) que sobre todo apunta a dejar de hacer quema de terrenos porque la tierra va dejando de producir satisfactoriamente después de tantas quemas. A grandes rasgos, se procura que cada terreno descansa por lo menos tres años para que crezca el monte y la hierba, los árboles y la tierra se mantengan más húmedos y con la misma “basura” que genera el monte la tierra sea más fértil con la materia descompuesta. Mientras esto sucede en un terreno, otro está siendo sembrado hasta completar la rotación.

Xiuhpamili y tonalmil: las milpas nahuas



Miahuaxochitl, espiga de maíz, Ojital Cuayo, Ixhuatlan de Madero, Veracruz, 2016.

Entre los nahuas de la Huasteca veracruzana e hidalguense es más común que hagan dos siembras al año, una conocida como *xiuhpamili* o *mili* o *mila* de temporal y la otra llamada *tonalmil* o *mili* de sol, de época de seca.

La distinción nominal ya apunta un dato interesante: *xiuhpamili* hace referencia a la tierra de color verde, al reverdecimiento de la tierra y que el nahuatl clásico distingue con la raíz *xiuh* como un “verde cosa en demasía” (Molina, 2002: 117) y este color sólo se puede apreciar entre los meses de mayo a septiembre, el tiempo de las lluvias.

Tonamil es el cultivo que se hace entre diciembre y abril, es una época en la que las lluvias son escasas, ocasionalmente se presentan algunas precipitaciones menores en los primeros doce días de enero y en algunos días de febrero y marzo, días calurosos, de ahí el nombre de esta forma de cultivo, de *tonal*-sol y que además refiere a la precariedad porque la siembra va al día-*tonal*.

Como mencioné líneas arriba sobre los teenek de San Luis, para los nahuas también es importante el papel de la luna llena, *oyahualiuh mestli*, para determinar los días de la siembra.

Ya con el terreno elegido se limpia toda la maleza y se deja descomponer en el terreno para que sus residuos abonen la tierra durante los siguientes 20 días. Al paso de estos el terreno se quema y de haber habido árboles, se cortan y se apartan los pedazos para leña en el fogón del hogar.

La siembra de *xiuhpamili* se hace entre finales de mayo y finales de junio, la de *tonalmil* entre finales de diciembre y finales de enero. La siembra también se organiza por trabajo a manovuelta o con peones y una vez organizados para el día

de la siembra se juntan todos en la casa del dueño a muy temprana hora para recoger la semilla que va a sembrarse y ha sido consagrada, *xinashtli*.

Los sembradores se dirigen al terreno y al llegar el dueño del terreno o si se invitó a algún *huehuetlakatl* (el de la palabra vieja, especialista de los saberes orales) se hace una oración para pedirle permiso a la “madre de la existencia”, o sea la tierra, para poder iniciar la ceremonia de la siembra, *sintoquistli*, a fin que la cosecha dé buenos frutos.

En el *Tratado de los dioses y ritos de la gentilidad*, atribuido a Pedro Ponce de León en el siglo XVI se ofrece una exquisita descripción sobre el trabajo agrícola:

Al tiempo y cuando han de barbechar sus tierras, primero hacen su oración a la tierra, diciéndole que es su madre, y que la quieren abrir y ponerle el arado [...] para que les dé esfuero para poder labrar la tierra. Hechos los barbechos y llegado el tiempo en que se han de sembrar, van a los barbechos y allí primero invocan a ciertos espíritus que llaman *tlaloques* y *tlamacazques*, suplicándoles tengan cuidado de la sementera guardándola de los animalejos [...] luego las siembran. A los siete u ocho días, que ya el maíz ha salido, llevan a la sementera una candela de cera y copal en honor de aquellos espíritus y encienden y queman copal en medio de la sementera y vuelven a pedirles les libren a su sementera de los dichos animalejos. Estando ya el maíz para el primer desyerbo vuelven a llevar una candela de cera y una gallina para sacrificar al bordo de la sementera, poniendo la candela encendida en medio de la sementera [...] Los que son curiosos entre los naturales no permiten se quite al maíz hoja ninguna hasta que los xilotes apunten a salir y, habiendo ya salido, toman de las hojas del maíz y xilotes primeros con las primeras flores y primer *miahuatl*, y las primeras cosas que la tierra da en aquel tiempo y las llevan a ofrecer delante de las trojes con un ave, tamales, copal y una candela de cera y pulque para derramar la parte que baste delante de las trojes. A los primeros elotes que las sementeras dan hacen otro ofertorio a lo que ellos dicen *tlaxquiztli* [...] Toman los primeros elotes y vanse a los cerrillos a donde tienen sus *cuecillos* que llaman *teteli*, que son como altares [...] ponen los elotes a asar y toman del pulque ofrecido, derraman de él delante del cuecillo y fuego y rocían los elotes con el pulque [...] Ya que el maíz está para coger, en la sementera donde hay caña que lleva dos o tres mazorcas, [...] el dueño da aviso al que es maestro de las ceremonias, que suele ser un viejo [...] manda se hagan dos géneros de tamales para otro día: tamales blancos y *tequixquitamales* y venido, va a la sementera y arranca aquella caña de dos mazorcas y él y el dueño de la sementera toman los tamales hechos y la caña y se van fuera del poblado [...] Al tiempo de coger la sementera, primero hacen invocación a la diosa Chicomecoatl [...] Cogido el maíz, ya que lo han de echar en la tierra, lo saludan (en Garibay, 2005: 126).

Hecha la oración, el dueño de la tierra recorre cada una de las cuatro esquinas del terreno y pide a los cuatro rumbos del mundo para que no haya contratiempo alguno en el desarrollo de la milpa. El recorrido comienza en el oriente, luego al norte, al poniente, al sur y se dirige al centro en donde se persigna, persigna el centro de la mili y siembra una cruz de chaca (*Bursera simaruba*) símbolo de fertilidad porque

se dice que esta planta tiene altas propiedades regenerativas, “esa donde se siembra se da”. En cada uno de los cinco rumbos se ofrece aguardiente también. Se comienza la siembra de la semilla con bastantes similitudes que la describe por Ruiz de Alarcón:

Para las siembras de las semillas es casi uno el conjuro, porque excepto el nombre de la semilla, la cual siempre nombran con metáfora, en todo lo demás casi no truecan palabra, en la metáfora de los nombres siguen la metáfora del color del modo de la planta en la rama o en la fruta, o otra cosa según el idioma del lenguaje [...] a estos nombres metafóricos llaman *nahualtocaitl*⁶⁷ que suena en castellano nombre arrebozado, o nombre de que usan los hechiceros, y así estén advertidos los ministros de que a los indios que oyeren usar de semejantes nombre los tengan por sospechosos, y vivan con cuidado con ellos como con indicados de supersticiones y hechiceros que a pocos lances les conocerán el juego (Ruiz de Alarcón, 2008: 108).

Cada uno de los sembradores lleva en su morral de ixtle la semilla, el capitán tiene la voz de mando, se alinean uno junto al otro y la forma de desplazamiento es prácticamente igual a la de los teenek y “cogido el maíz, ya que lo han de echar en la tierra, lo saludan” (Ponce de León, en Garibay, 2005: 128). Mientras los hombres siembran, las señoras preparan el almuerzo para que al término de la tarea, ella junto con los hijos e hijas infantiles lleven la comida a la milpa y puedan comer todos. Al terminar de comer y convivir, el dueño agradece a todos los ayudantes ya listos para regresar a sus casas.

Las siguientes labores y tiempos tienen considerable similitud con los descritos para el caso de la Huasteca potosina. En lugar de repetirlos, describo aquellas referencias que asemejan al maíz con el cuerpo del ser humano y su relación íntima con la labor específica a fin de comprender las relaciones paralelas y el proceso de identificación entre el ser humano y la planta.

La semilla se compone de corazón, *yolotl*, que es el que da la vida o *chichahualiztli*, la energía vital con la que se ha de desarrollar la planta y que se ha de transmitir a los seres humanos al consumirlo principalmente en tortillas, tamales y atoles. También tiene raíz, *nelhuayokonetl*, que de manera literal implica raíz tierna, una metáfora de la raíz del bebé que apenas comienza a florecer, *ihyok pehua tlaixhua*, “es un bebé que espera ser plantado para crecer”. El grano también tiene su

⁶⁷ También llamada *nahualtocayotl*, nuestra carne.

tzonteco o cabeza que al depositarlo en la tierra debe quedar hacia arriba porque junto a su cabeza está su retoño, *ixhuaktli*.

A los siete días comienza a florecer, *Ika chikome tonati*, es decir a brotar la mata y a los siguientes siete días *iyok pehua moskaltía*, comienza a crecer, es la evidencia de que el maíz tierno, *pilsintli*, ha crecido. El segundo siete que es cuando apenas comienza a crecer, la mata ya tiene tallo, metafóricamente nombrado como el bastón de nuestro niño, *tokuayokonetl*. Es un tallo aún tierno, vulnerable, no desarrollado ni fuerte aún, por lo tanto sus hojas también están, “tiernitas” como un bebé verde, *konexiuhtl*.

Entre los nahuas de la Huasteca se cree que Chikomexochitl es el alma o espíritu del maíz. Es la personificación divina de la planta y se traduce generalmente como siete flor. Es de llamar la atención que tanto la primera como la segunda evidencia del crecimiento son referidas mediante este numeral, en lo que ahondaré más adelante.

El calendario agrícola se rige por las fases lunares, quizá como en paralelo al que “así mismo el nombre del mes se derivaba del de la Luna, que se llama Meztli, así Cemeztli se llama un mes y por esta cuenta contaban las mujeres los meses de su preñado” (De la Serna, 2012: 103).

En la primera luna, *ce mestli*, cuando ha pasado el primer mes, el vástago ha crecido, se ha puesto más fuerte y las hojas también. En este momento se desarrolla la primera limpia y se la hace la segunda ofrenda, *mijtlacualiztli*. En la segunda luna, *ome mestli*, se puede observar en las plantas el *tlamimilihui*, el enrollamiento de las hojas superiores de la mata. Es un indicador muy importante de que requiere lluvia, ya que la hoja se yergue y se enrolla en sí misma. Además es una señal muy preciada porque la matita cubre “como la mamá envuelve al nene pa’ protegerle”. Es el anuncio de que la planta está por espigar y si para este momento no ha llovido, se dice que no habrá maíz y la milpa no se compondrá. Incluso en lugar de enrollarse las hojas pueden encogerse por la ausencia de lluvia y la presencia de mucho sol, esto afecta porque la mili no se logra y se usa la expresión “ya le ganó el sol” y aunque la mata crezca alta, las hojas no se enrollan y por lo tanto no habrá espiga y no se dará el maíz.

Para el tercer mes, *eyi mestli*, la espiga o flor del maíz, *miahuatl*, está en su máximo esplendor, de color amarillo dorado y es un momento donde los vientos, *ehcameh*, tienen una función importante dado que al soplar hacen que el polen guardado en la espiga se disperse por la planta. En esta etapa se cortan algunas espigas para hacer un rollito de cinco para dejarse en el centro de la milpa y a esta ofrenda se le llama, *macuilxochitl*. También hay que meter un rollito adentro de la casa para que los aires malos no se lleven la flor. Al polinizar las espigas dan vida al jilote, *xilotl*. Es durante este mes que inicia el nacimiento del jilote gracias a los “buenos aires”. El jilote crece y para la cuarta luna, *nahui mestli*, se ha desarrollado en elote (en *xuihpamili* corresponde a los meses de septiembre-octubre. En ese tiempo se realizan las ofrendas del elote o *elotlamaniliztli*). Se deja crecer durante un mes más al elote para que durante la quinta luna, *makuili mestli*, estén listos para ser cosechados “y hasta da gusto de ver bien bonita la milpa y de comer muchos elotitos”. Al cosechar elotes, se doblan o se tumban las matas para indicar cuáles han sido cosechadas, esta tarea se nombra como *tlakuelpacholi*. También se doblan las matas que crecieron pero no dieron fruto. Los elotes llevados a casa sirven como primicia de la cosecha y se ofrecen en los altares domésticos. Son los que se utilizan en las *elotlamaniliztli*; se consumen en atole agrio, panes, tamales de elote, *ximitl*, y se regalan también a los que ayudaron en la siembra y a parientes cercanos. Hay abundancia de elote en toda la comunidad.

Para la sexta luna, *chikuase mestli*, se hace la pizca, *pixkistli*, o cosecha de la mazorca (en *xuihpamili* es hacia noviembre, para los tiempos de *xantolo* y son los que se ofrendan a los ancestros durante este contexto festivo), las matas ya secas son tumbadas y dejadas así en el monte para que nuevamente lo vuelvan a fertilizar. El maíz cosechado es llevado a la casa y en alguna de las paredes de los cuartos de altar o en un cuarto destinado se apila de manera encontrada formando grandes paredes de mazorcas envueltas en su *totomoxtle* para almacenarlas. En algunos casos ya formadas las paredes de maíz, se hace una cruz al centro de la pila y también se esparce un poco de cal para que no se infecte con polilla o gorgojo.

En el altar se suelen poner algunas mazorcas como ofrenda a los dioses que constituyen el panteón nahua, tanto los de tradición católica como los nativos y de

las mazorcas más “bonitas” se obtiene la semilla del próximo ciclo. La semilla se deja en el altar para que termine de cocerse y cuando esté lista “guardábanse con cuidado, para hacer principio de sementera con ellos el año venidero, y del fruto destos dientes, y ojos salían las primicias, que ofrecían a sus dioses” (De la Serna, 2012: 161). Cuando llega a la casa, se hace una ofrenda más al maíz, es la última y se denomina *sintlicualtiliztli* que es agradecer que ya llegó la comida y se multiplicó.

Con el cuerpo de Dios

Para comprender la importancia simbólica del maíz en la cultura huasteca es imprescindible hacer referencia a los espacios de culto y ofrenda que le destinan, ya que es lo que distingue a los grupos étnicos de los mestizos (Sandstrom, 1991). Las transfiguraciones del maíz son tan variadas y ricas que hacen que la sacralización trascienda las esferas de la vida, sea común o ritual.



Maíz sacralizado en Costumbre, La Refroma, Benito Juárez, Veracruz, 2016.

Tan importante es en la conformación cultural de los huastecos que en el “confesionario” del *Catecismo y doctrina cristiana* de Tapia Zenteno, hay una pregunta específica que dice: “¿Has incensado los primeros tamales o el nuevo maíz en berza? *Ma apahuyamal anit cuych max anit em max y zipac*” (Tapia Zenteno, 1985: 155); pregunta que buscaba sancionar y castigar la práctica de humanizar al maíz y a aquellos elementos de la cultura agrícola, característica de la Huasteca étnica, como señalan otras preguntas del mismo confesionario: “¿Has creído [en] los pájaros agoreros? (Todos éstos son nombres de aves que no conocemos.) [...] Has creído en otros agüeros? ¿Has dado de comer al trapiche o

le has turificado?⁶⁸ Has llevado del comer al pozo o fuente o camino” (Tapia Zenteno, 1985: 154).

Ángel María Garibay (2007: 127) anotaba sobre los nahuas⁶⁹ que: “ven un don divino en el maíz, y el Dios Mazorca, joven y bello, que es una de las creaciones más refinadas de la mitología náhuatl, le habla y le hace hablar. El culto a los dioses del sustento es uno de los más bellos de la cultura antigua de México”.

Es muy probable que las ofrendas al maíz hayan constituido uno de los rituales más importantes en la Huasteca hasta hace poco tiempo. Lamentablemente por situaciones como la intervención de discursos religiosos que las prohíben por considerarlos “diabólicos”, sus altos costos, la interferencia con el trabajo o la migración han contribuido para que las ofrendas se vayan difuminando, al menos en el caso de las comunidades donde desarrollé el trabajo de campo. La pérdida de estas ofrendas conlleva también la desaparición de aquellos lenguajes verbales y no verbales que las constituyen: música, cantos, danza, comida especial, suntuosidad y oraciones específicas para tales celebraciones.

Para el caso de los teenek, las pérdidas han sido más significativas, ya que la participación comunitaria es menor que entre los nahuas, por lo que la ofrenda al maíz se ciñe prácticamente sólo al jefe de familia que la ofrece. Entre los nahuas, las posibilidades se amplían un poco más al haber mayor participación social, sin que esto signifique que la inversión económica mayor sea la de la familia que convoque. Pero las particularidades las describo a continuación.

Entre los teenek, existe una ofrenda ligada al tiempo de la cosecha. Esta ofrenda se denomina *kwetom talab*, que por desgracia ya poco se desarrolla con las características descritas.⁷⁰ En algunos casos sólo se invita a comer, para compartir las bondades de la tierra, a los compadres más cercanos y a algunos de los que ayudaron en el proceso de siembra. El *kwetom talab* se celebra al momento de la cosecha pero antes de describirla vale la pena hacer una anotación. Según la

⁶⁸ Turificar: Dirigir con el incensario el humo del incienso hacia una persona o cosa

⁶⁹ Como se señala en diversos textos del libro *Nuestro maíz: treinta monografías populares* (1982) y algunos de los cuadernos de etnolingüística del CIESAS.

⁷⁰ En seis años de estancias de trabajo de campo en la Huasteca potosina, sólo he tenido oportunidad de observar dos *kwetom talab*, ya que son poco desarrollados y en algunos casos, poco exteriorizados a foráneos. A partir de los observados es que presento la descripción.

información recopilada por Nefi Fernández Acosta para *Nuestro maíz*, la palabra *kwetom talab* “significa estreno o primicia” (Fernández Acosta, 1982: 22). Sin embargo, es difícil plantear una traducción al español, es uno de esos conceptos que sólo tienen sentido dentro de su sistema cultural, por ello, analizar el sentido del concepto en un ejercicio intertextual con la etnografía resulta provechoso para una probable traslación de sentido del teenek al español. Hay que recordar que el sufijo *talab*, denota algo superior, sagrado y en algunos casos aquello de origen español, mientras que *kwetom* es una palabra que ni siquiera aparece como entrada en alguno de los vocabularios teenek (Larsen, 1955; Quirós, 2013 [1722], Educein, en línea), por lo que la oralidad es el elemento más importante para el planteamiento.

“Hacemos *kwetom talab* para el niño, para que venga, él viene con la mazorca, pero le ofrecemos *kwetom talab* y entonces se hace presente. Por eso los niños y las niñas comen primero, ellos como que son los festejados”. En Tamaletom agregan que “ese niño siempre está con nosotros, pero en el *kwetom talab* el niño está aquí, viene a comer, come con nosotros, es para él y, sí, acá llega”.

Indudablemente, el niño hace referencia a Thipak y aquí hay que destacar dos cosas. La primera es que *kwetom talab* se hace en el momento de la cosecha, es decir, cuando se recogen los primeros frutos, las primicias, que son cortados y llevados a casa. Hay que recordar que no se recoge todo el maíz el primer día, por eso son los primeros. La información que recopila Fernández Acosta asocia estos primeros frutos a Thipak⁷¹ en tanto primogénito y por ello al ser los primeros hijos, deben ofrendársele. La segunda es que según la tradición oral se hace referencia a que durante esta ofrenda, Thipak se hace presente. Es decir, materializa su presencia. Él mismo llega, lo que en teenek se reconoce como *kuetém*, quizá variante dialectal de *kwetom* que exige encarnarse en alguien para mostrar su presencia más allá de las mazorcas recién llegadas. Entonces la etnografía del *kwetom talab* permite argumentar esta idea.⁷²

⁷¹ Thipak o Dhipak, ambas escrituras son correctas y refieren al mismo personaje. He optado por dejar la consonante th porque entre así se escribe comúnmente entre los teenek que saben escribir la lengua materna.

⁷² Fernández Acosta (1982) menciona que el *kwetomtalab* se hacía en la milpa, pero tal información no me fue referida. Las menciones son que estas celebraciones son dentro de las unidades domésticas.

El jefe de familia, al llegar a casa luego de la primera cosecha a la que fue acompañado por sus hijos e hijas y algunos invitados más, coloca doce mazorcas seleccionadas por su forma y tamaño, en el arco doméstico: seis de un lado y seis del otro, las demás se dejan sobre el piso, otras sobre las vigas de la cocina y en los postes que sostienen la casa. En la mesa, la esposa del jefe de familia coloca de cada lado seis platos pequeños cada uno con un pedazo pequeño de *bolim* blanco, otros seis con un pan, seis tazas pequeñas con atole de sabor, otras seis con chocolate y seis montones pequeños de dulces.

Previamente se invitan seis niñas y seis niños, compadres de siembra, familiares y amigos. Cuando llegan los invitados, son las niñas y los niños quienes primero se sientan en la mesa, son ellos los primeros en recibir las primicias cosechadas y las ofrendas de alimentos así que, por extensión, son ellos los ofrendados. Se recuerda en Santa Bárbara que: “antes, una de las doñas cargaba una mazorquita que vestían de niño y como que la arrullaban, pero eso ya no se hace”.

La encarnación de Thipak está en cada “niño” que se sienta a la mesa. A través de ellos Thipak recibe las primicias de la cosecha y se le ofrenda tanto en lo material como en lo inmaterial. Este es algo importante. Thipak es el espíritu del maíz que es femenino y masculino, niño y niña y en esto hay correspondencia con los nahuas de la Huasteca, en lo que ahondaré líneas adelante.

Se sientan por género de cada lado de la mesa y aguardan para comer mientras el dueño de la casa agradece a Dios, a los santos que le ayudan, a Mim Sabal, la madre de la existencia por la cosecha que acaba de llevar y agradece también a los presentes por su ayuda. Posteriormente toma el sahumador y para ofrecer aroma y humo al altar, a las mazorcas del arco y a toda la comida puesta en los “trastecitos” para bendecirla. La mujer de la casa también sahúma y si hay algún maestro rezandero lo hace por su parte que acompaña con una breve oración. A la acción de sahumar se le conoce como *pajuxtalab*, la ofrenda con la neblina sagrada.

Una vez que los niños terminan sus alimentos, los adultos pasan a la mesa. Los platillos que sirven a los adultos son *bolim* rojo acompañado de atole y chocolate. Al terminar de comer siguen conviviendo un rato más, pero en esta celebración no suele haber consumo de yuco, ya que eso no le gusta a Thipak y es una celebración

eminentemente dedicada a él. Al término del *kwetom talab* se reúnen todos los asistentes alrededor de la mesa y el dueño de la casa agradece que hayan ido a ayudarlo a la celebración; convoca a todos para recitar una oración, en la que confluyen y comparten la fe, deidades yuxtapuestas del panteón católico y del nativo.

Las yuxtaposiciones de esas deidades son:

- Mim Sabal, Madre tierra, Virgen de Guadalupe.
- Pulik Pay'lom, Dios padre, dios de todas las cosas.
- Mam Muxi, gran abuelo, dios del trueno, del rayo y del agua, el espíritu santo.
- Thipak, espíritu del maíz, hijo de Dios, Jesucristo.

También se agradece a las imágenes del panteón católico (Jesucristo, Virgen de Guadalupe y diferentes santos según la creencia) por la ayuda que dieron en el desarrollo de la milpa y del maíz y les ofrece disculpas por haber intervenido el espacio por excelencia que ellos habitan: la naturaleza. Les asegura que no siembra con el ánimo de molestarlos sino para poder subsistir en su unidad familiar y en la comunidad y también asegura que el maíz siempre va a estar bien cuidado y que se va a seguir sembrando. Suelen rezar un Padre Nuestro para terminar y luego despedirse.

Entre los nahuas, las *tlamaniliztlimeh* u ofrendas al maíz son celebraciones públicas o privadas que se desarrollan en la casa de culto o casa de las flores, *xochicalli*. Independientemente de que sean públicas o privadas tienen estrecha relación entre la casa-habitación con la milpa, con los cerros y con el agua.⁷³ Este proceso ritual denominado bajo el concepto polisémico de Chicomexochitl se organiza en torno a las fases del crecimiento del maíz en las que la preparación ceremonial de la semilla juega un papel preponderante.

⁷³ Frans J. Schryer (1990) ubica un movimiento de regeneración del culto a Chicomexochitl hacia 1944 en Huejutla y posterior a los desastres que lluvias torrenciales afectaron al área. El autor ubica el inicio de este culto en un lugar llamado La Laguna, en el norte de Puebla que se extendió rápidamente al norte de Veracruz, seguramente hacia los municipios de Ixhuatlán de Madero, Chicontepec y Benito Juárez. Después el culto se extendió hacia Tlalchihualica, Hidalgo y de ahí hacia el municipio de Huejutla. Resulta interesante la ubicación de inicio del culto a Chicomexochitl porque de acuerdo al lugar que menciona Schryer, es un área de filiación otomí y en general los nahuas asocian el inicio del culto a Chicomexochitl a los otomíes, independientemente de la frontera geográfica.

Como ya se explicó, la semilla que se va a sembrar en el siguiente ciclo proviene de los granos centrales de la mazorca “porque del centro viene la fuerza, ahí está el poder”. Las semillas se guardan y se ponen en el altar para que se bendigan y “estén junto a los santitos”. En ocasiones se procura llevar la semilla a bendecir a la iglesia de Colatlán, de Ixhuatlán de Madero, de Chicontepec o Benito Juárez. Se ofrenda al maíz y se llevan las matas con elotes para ser bendecidas en la misa de la iglesia del centro de la comunidad. O también, con la semilla seleccionada se pide al sacerdote una misa para bendecirla. En ambos casos la celebración se acompaña con banda de viento. En el interior de la iglesia se baila en determinados momentos que son nodales. Por ejemplo, en la eucaristía y al término de la celebración. Lenguajes corpo-orales que al parecer no son del todo aceptados por el sacerdote. La semilla también se consagra en los altares domésticos y se le ofrenda un día especial con dos platos de caldo con una pieza de pollo cada uno, refresco de sabor, dulces, panecillos y fruta. El curandero hace rezos dirigidos a Dios, a la Virgen, a los santos pero en igual importancia, como en el caso teenek, a las deidades del panteón nativo: Tonati, sol; Tlactipactli, tierra, la madre de la existencia; Ehecatl, espíritu de los vientos; Mixcoa, la nube; Tepemeh, los cerros y Atonana, la sirena, el espíritu del agua. La ofrenda es para que la semilla esté contenta y sienta cariño dentro de la casa, para que el espíritu de Chikomexochitl, los nenes, el niño y la niña no piensen que se les abandona o se les descuida, porque en caso contrario se van y castigan no dando fruto en la siguiente siembra.

Los rituales para Chikomexochitl, con referencia a las labores del campo, se pueden enunciar cronológicamente así:

- La ofrenda de la semilla.
- La ofrenda de la siembra del maíz.
- La ofrenda del primer crecimiento del maíz que también es una ofrenda para la milpa en la que se llevan ceras y copal, “luego que nacieran las cañas del mays traia algo de ellas a ofrecerlas al Altar” (López de Gómara, 1985: 76).
- La ofrenda de la espiga –*miahuatiliztli*- se pone una flor de maíz en cada esquina de la milpa y una más en el centro, a esta acción también se le puede

denominar *macuilxochitl*, cinco flores, haciendo referencia a los cuatro rumbos y el centro de la mili, del *cemanahuac*, del mundo nahua.

- Le sigue la ofrenda al jilote, que es la evidencia de que el maíz se está cociendo, está desarrollándose.
- La siguiente etapa es la *elotlamaniliztli* –ofrenda a los elotes, es decir cuando el maíz está lechoso, “en estado la mazorca en leche traían de ellas como primicias” (López de Gómara, 1985: 76) y es una condición de maíz tierno, infante.
- Finalmente, la ofrenda y agradecimiento por la cosecha del maíz maduro, la mazorca o *sintl*, las *sintlitlamaniliztlimeh* “después de la cosecha traían mayz [...] porque creían que con esto tendrían las cosechas abundante y allí oy observan el ofrecer en los Altares las primicias” (López de Gómara, 1985: 76).

Estas siete etapas representan a Chikomexochitl y antes de analizarlo, describo las principales características de las ofrendas al elote y al maíz.

Antonio Cabrera sin clara distinción entre nahuas y teenek, describe que en el siglo XIX, en la Huasteca potosina,

Hacen una función anual al alma del maíz para lo que se ocultan mucho de la gente de razón, y para esto visten de mujer una mazorca, la ponen en un altar, en una gruta o en lo más recóndito de un bosque; le hablan, le rezan, le adoran como a un dios, le sahúman con copal y hacen un gran banquete de tamales y zacahuiles, en el que abunda el aguardiente. Dicen entre ellos que si no hicieran esto, la tierra no daría cosechas. Otra función semejante a ésta hacen también al dios de las parteras en la que el ídolo es una piedra (Cabrera, 2002: 94).

Las *elotlamaniliztlimeh* son ofrendas que se desarrollan entre septiembre y octubre, mientras que las *sintlitlamaniliztlimeh* entre noviembre a enero-febrero. Independientemente que se celebren en *xochicalli* o en casas particulares, se distinguen dos espacios importantes para la celebración: el interior y el exterior y en ambos pueden estar ocurriendo acciones complementarias y simultáneas.

Para desarrollarlas existe un elemento central que es el cuarto de altar al interior de la *xochicalli*. Suelen ser cuartos de no más de 8 x 5 m. En una de las paredes se monta una mesa de aproximadamente 1.5m x 80cm en la que se ponen los diferentes objetos que se ofrendan al espíritu del maíz: Chicomexochitl y su misma representación. Para ello se llevan cortes de papel. Además, se colocan diferentes

imágenes del panteón católico haciendo convivir a ambos panteones bajo un mismo fin: el desarrollo del maíz y del ser humano en la Huasteca, “mezclando sus ritos, y ceremonias idolátricas con cosas buenas, y santas, juntando la luz con las tinieblas a Cristo con belial, reverenciado a Cristo Señor Nuestro, y a su santísima madre, y a los santos (a quienes algunos tienen por dioses) venerando juntamente a sus ídolos” (De la Serna, 2012: 31). En la mesa hay refrescos de 600 mililitros, dulces, pan, ceras, fruta.

Frente al altar suele estar la puerta de acceso al cuarto y en las otras dos paredes se colocan algunas bancas y sillas para que la gente que alcanza a entrar al cuarto de altar pueda sentarse. Junto al altar central hay lugares designados para los músicos que acompañan esta ofrenda. Generalmente las ofrendas se acompañan con un dueto conformado por un violinista y un guitarrero que puede tocar la jarana o la quinta huapanguera. Pocas veces se aprecia el trío huasteco que se conforma por violín, jarana huasteca y quinta huapanguera. Se reconocen las piezas bajo el genérico *xochison*, son florido; en una ofrenda se tocan aproximadamente 100 sones. La mayoría de los sones no tienen nombre y se dividen por fases según la hora del día: los *xochisones* diurnos, nocturnos, los sones del maicito y los del alba. La duración de los sones es variada y depende de qué se esté haciendo en el momento. Hay sones que se bailan y hay otros que sólo son para ambientar la celebración, sobre todo al comienzo y hacia el final de la ofrenda.

Las ofrendas las organiza un equipo de, por lo general, cinco curanderos dirigidos por uno de ellos, el que cuenta con mayor reconocimiento por la experiencia acumulada que lo hace ser un especialista ritual y que se distingue por portar el bastón de mando adornado con listones de diferentes colores, un collar de flor de cempoalxochitl, *xochicoscatl*, hojas de coyol y una cera. Como especialista ritual tiene la obligación de conocer cada una de las partes que constituyen las ofrendas e incluso tiene mayores capacidades y habilidades físicas y psicológicas en su arte que lo distinguen del resto del equipo.

Las capacidades se adquieren por medio del sueño, lo que conduce a un desajuste en la salud haciendo enfermar a quien se inicia en tales saberes. Después de un complicado proceso de pruebas, puede recobrar la salud junto con la adquisición de

un nuevo estrato como corresponde a un especialista ritual. Después, por medio de la actividad onírica continúa su especialización e incluso el entorno puede seguir dotándolo de capacidades al ponerle en el camino a los “antigües” que son figuras de piedra que enseñan y legitiman los saberes del especialista sobre curanderos y curanderas de la región. Es importante decir que esta ofrenda se dedica a “la antigua”, *natze*, (quizá contracción de la variante dialectal de Tonantzin) y esta se representa con piedras antiguas, presumiblemente de origen prehispánico y en aspecto dual y ancestral: son los abuelos en su aspecto masculino y femenino.

Cada ofrenda lleva muchos días de preparación. Al llegar el día principal de la celebración, el equipo de curanderos se reúne poco antes del mediodía al interior del cuarto donde está el altar para terminar con los cortes de papel revolución, china o lustre con los que se representan los diferentes seres que constituyen el panteón nahua.⁷⁴ Las curanderas preparan la ropa de las representaciones masculinas y femeninas de Chicomexochitl, antes resguardadas dentro de un cofre de madera al que tienen acceso sólo los especialistas. Además se viste y prepara a Atonana, la sirena, que es la representación del espíritu del agua.

Con modificaciones mínimas esta ceremonia fue descrita por Pedro Ponce de León en el siglo XVI: “A los primeros elotes que las sementeras dan hacen otro ofertorio a lo que ellos dicen *tlaxquitzli*, que teniendo aparejadas las cosas necesarias para este sacrificio, que son hule, papel que dicen *texamatl* y unas como camisillas de manta que llaman *xicoli*, copal, pulque, una candela de cera y una gallina para sacrificar” (en Garibay, 2005: 126).

Ahora se arman los arcos con flores de papatla y cempoalxochitl y se amarran con izote. Estas ofrendas se organizan de acuerdo a la división social del trabajo. Las mujeres preparan la comida que darán en el transcurso del día y la noche: ponen el nixcón, muelen el maíz y muelen la masa para las tortillas y para los tamales, cuecen el pollo para el mole y para los tamales, preparan atole y café. Si se trata de la fiesta del elote, los cuecen para compartirlos y comerlos ellas mismas y sus familias. En el exterior los hombres preparan el *totomoxtle* para hacer *coyolis* de flores para

⁷⁴ Gómez Martínez (2002), Sandstrom (1983, 1985, 1998) y Sandstrom y Sandstrom (1986), entre otros, han trabajado sobre el tema del corte papel y su importancia en la cultura nahua de la Huasteca.

adornan, mientras otros preparan una tira larga de flores de *cempoalxochitl* (los testigos) con la que conectan el altar central, una cruz y su respectivo altar que ponen afuera en donde, dicen, llega “el patrón”, el diablo.

Los asistentes acuden poco a poco con sus respectivas ofrendas: panes, ceras, refrescos, panela o piloncillo, vasos y platos desechables, café y azúcar. Al entrar saludan a los dueños de la casa, les entregan su cooperación y después se dirigen al altar central, prenden una cera y la colocan en el piso. Conforme pasan las horas, el piso se llena de ceras y el cuarto de personas. Mientras tanto, el equipo de curanderos sigue con los cortes de papel que representan y humanizan a los elementos de la naturaleza: Sintli-maíz, Tonati-sol, Tlactipactli-la madre de la existencia, Ehecameh-los vientos, Mixcoa-nube, Tepemeh-los cerros, Atonana-la sirena, Citlalimeh-estrellas, Tlatomitl-rayo, Tietl-fuego. También se hacen los cortes de los principales cultivos: maíz-sintli, frijol-etl, chile-chili, calabaza-ayotli, jitomate-xitomatl, entre otros cientos o miles. También se recortan cantidades parecidas de manteletas para la mesa del altar, los testigos de mesa y los testigos del aire, que representan al maíz y conectan el espacio interno-externo mediante una cuerda que conecta el interior con el exterior.

Al tener listas las ofrendas, el especialista ritual convoca y dirige la ceremonia. Un curandero en El Aguacate menciona que las ofrendas “se comienzan en cuatro partes del mundo, a la tierra, al agua, al fuego, a los aires y a los cuatro rumbos del mundo y así se tocan también los sones y los curanderos son los primeros puntos que tocan porque estamos en el centro”.

Hay que destacar que para los cortes de Chicomexochitl se recortan figuras en su aspecto masculino y femenino que ponen bajo la mesa de altar y sientan sobre unas sillas de madera. Estas representaciones tienen un papel fundamental en el desarrollo de las ofrendas porque son el sustento histórico de la existencia del maíz y de los nahuas en la región. Es probable que esta pareja represente a la pareja creadora, ya que se refieren a ellos como “los abuelos” o “los de antes”. Mientras mujeres y hombres trabajan, los músicos tocan sones del costumbre o *xochisones*. Al término del arreglo del altar central, de la mesa del altar y de los altares externos se ofrece una comida para todos los asistentes.

Paréntesis etnográfico. En las *elotlamaniliztli* de Tecacahuaco, Hidalgo, mientras se está arreglando el espacio para la celebración, hay algunos hombres y niños que se preparan con sus costales y mecapales para ir a la milpa común⁷⁵ a cortar los elotes que se van a utilizar en la ofrenda. Cuando regresan se ha dispuesto un pasillo con las plantas del elote por el cual deben pasar, se les recibe con música de banda y conforme se van acercando la gente los recibe esparciéndoles pétalos de flor de cempoalxochitl. Bailan hombres y mujeres dentro de este pasillo hasta que logran llegar a la *xochicalli*.

Depositán en la pared frontal todas las cargas de elote y el *huehuetlacatl*, especialista de la oralidad, al ver que todos los elotes ya están colocados, comienza una oración a Chicomexochitl en la que le agradece por permanecer con ellos, por no marcharse y por la prosperidad que les brinda. Como describió De la Serna: “en cuanto a los idolillos, los suelen tener en sus trojes, o en las semillas, en que tienen sus granjerías, porque los veneran, para que les aumenten los maíces, o semillas, en que tienen sus tratos” (De la Serna, 2012: 63). El especialista le asegura al espíritu del maíz que no lo van a dejar irse y que lo van a procurar para que esté contento. Después de esta oración que dura unos 40 minutos le ofrecen pollo cocido y refresco de sabor porque “el maicito es un niño, es de leche y no come picante, no toma coca-cola”.

Cuando terminan de comer familiares e invitados, el especialista ritual convoca a una oración para marcar la siguiente fase de la ofrenda. Dentro del cuarto de altar se junta la gente para participar en la oración en la que la mayor cantidad de referencias son hacia el santo maicito, pidiéndole y agradeciéndole.⁷⁶ Como refirió Durán, “todo se dirigía sobre pedir de comer y años prósperos y conservación de la vida humana, y en todas ellas metían colectas y hacían memoria del agua y del viento y de la tierra y del fuego y del sol, y de todos los demás ídolos, para que les fuesen favorables” (Durán, 1967, Tomo I, Cap. I: 172).

⁷⁵ Una milpa específica para la siembra del maíz para la celebración de las ofrendas y para el consumo colectivo.

⁷⁶ Sobre las oraciones, pueden verse, principalmente, los trabajos de trabajo de Williams García, Roberto (1966) en los números 39 y 40 de *La Palabra y el Hombre* y de Reyes y Christensen, (1990).

Al entrar la noche la atmósfera se vuelve brumosa, la cantidad de ceras prendidas es incontable, el humo del incienso nubla la visibilidad de las cosas y la falta de luz obnubila la vista porque no se cuenta sino con un foco de luz eléctrica, si acaso.

Los músicos siguen tocando los *xochisones* y algunas de las mujeres se paran frente al altar central y comienzan a bailar, le sigue otra mujer y otra y otra hasta juntarse unas 6 u 8. Las mujeres cargan a *pilsintli*, cuatro elotes envueltos dentro de un pañuelo con una cera al centro, otras mujeres cargan una canasta con cortes de papel lustre con la representación masculina y femenina de Chicomexochitl. Una de ellas carga a Atonana, nuestra madre del agua o la sirena, que es un corte dentro de una olla de barro. Al término del son regresan a sus ocupaciones algunas y otras se sientan en los lugares dentro del cuarto. Al comenzar el siguiente son, las mujeres vuelven a levantarse para bailarlo y así sucesivamente hasta muy entrada la noche.

Conforme pasan las horas aumenta la temperatura dentro del cuarto de altar, hay más ceras prendidas porque se sustituyen las consumidas. La cantidad de incienso ofrecido aumenta considerablemente y el número de bailadoras ha crecido notablemente. Los hombres se han sumado al baile dedicado a Chicomexochitl hasta que el especialista ritual convoca a la siguiente ofrenda. Este es uno de los momentos más intensos y casi siempre coincide con la medianoche. Se comienza haciendo oración frente al altar central, los músicos se mantienen interpretando la música, la gente se levanta y se acerca al altar para bailar, mientras el especialista dirige las acciones. El equipo de curanderos y curanderas también está bailando y una curandera apoya al especialista en lo que se ofrece.

Frente a la mesa con los cortes de papel de Chicomexochitl y las imágenes de los santos, el curandero sacrifica cinco o siete gallinas y un guajolote, cortándoles el pescuezo. Riega la sangre por la parte inferior de la mesa, sobre la mesa y sobre los cortes y las imágenes católicas. Él y los demás especialistas salen del cuarto de altar y colocan una ofrenda de cortes de papel china de siete colores en línea. En la parte inferior de lo que será un óvalo ponen cortes de papel revolución que pintan con tizne representando a los malos aires y al patrón. A estos malos aires les ofrecen cigarros, aguardiente o cerveza, refresco de cola y ceras. Se coloca uno o

dos sahumeros y el marco superior del óvalo se forma con siete cortes de papel china que representan el cielo y sus bondades –los espíritus de los productos de la milpa. Alrededor del óvalo se prenden las ceras y se cierra el espacio con varas unidas. Distribuidos por toda la ofrenda hay vasos con atole, chocolate, huevos cocidos y crudos, pedazos de pan y platos con pollo cocido.

Esta ofrenda es relativamente alejada del interior de la casa, separando los malos y los buenos aires, para evitar que los malos afecten la salud personal y social de las personas que están dentro de la celebración. La gente está alrededor, los músicos no cesan de tocar y el equipo de curanderos en la parte inferior del óvalo. El especialista sacrifica otras cinco gallinas; les corta el pescuezo y esparce la sangre por toda la ofrenda del piso. Con la última gallina el especialista ritual hace una barrida (limpia) a todas las personas azotándola en la espalda y cabeza de algunas de ellas.

Al término de la barrida, se avienta la gallina al centro del óvalo para que termine de morir y con la ayuda de algunos de los curanderos se levanta el círculo de varas para que todos los asistentes pasen por encima de él y el círculo encima de ellos durante siete veces. Es decir, completan catorce vueltas en total. Los vasos con atole y los pedazos de pan mezclados con sangre se levantan de la ofrenda y se ofrecen a algunos de los presentes para ser consumidos.

El especialista y el equipo de curanderos regresan al altar central para ofrecer los platos con el pollo cocido y sacrificar una última gallina. La sangre de ésta es esparcida por todo el altar y cada uno de los curanderos o curanderas toma un poco de sangre para firmar con ella sobre los manteles de papel que el trabajo es de ellos. Terminada esta ofrenda que dura alrededor de hora y media se toma un descanso para que todos los asistentes hagan otra comida.

Cuando todos terminaron de comer, los músicos vuelven a tomar su lugar para recomenzar con la interpretación de los santos sonos, mujeres y hombres comienzan nuevamente a bailar y el equipo de curanderos junto con el especialista ritual también lo hacen. Cabe decir que el *tempo* de la música ya comienza a ser más acelerado que en la etapa anterior y la gente que baila es cada vez mayor en número.

El uso del cuerpo del especialista ritual es más fuerte y enérgico: hace intervenir todo el cuerpo en una suerte de flexiones constantes como queriendo apresurar y urgir “algo” sobre el resto de los cuerpos que bailan durante más de diez sonos. La duración de un *xochison* va de los 5 a los 8 minutos y en ciertas ocasiones se alcanza a escuchar una aguda y fina voz que acompaña la melodía del violín “los sonos tienen canción, pero no todos se la saben y esa se canta bajito”. Se interpreta un son tras otro -en una costumbre se tocan más de cien sonos- con pocos segundos de descanso, incluso algunas de las bailadoras se quedan paradas frente al altar como presionando a los músicos para que sus descansos no sean prolongados y Chicomexochitl, Atonana y los diferentes *pilsintli* tampoco detengan su danza.

El especialista ritual continúa con su uso del cuerpo más enérgico e intenso que parece desfallecerlo, convulsionándose hasta que alguien cercano lo detiene para evitar que caiga. Continúa bailando a Chicomexochitl con las mismas cualidades de movimiento y sudando ya en extremo hasta volver a convulsionarse y desplomarse y llegar al Chicomexochitl Tlachtli. Al desplomarse se le detiene para evitar un golpe fuerte en el piso, pero bailadoras y bailadores están pendientes para alcanzar a ver con la poca luz que hay si durante el desplome algo que es deseado aconteció. Esto pausa el tiempo: los músicos siguen tocando pero quienes bailan dejan de hacerlo o lo hacen apenas sugerido.

De pronto, del piso se recogen de dos a cuatro granos de maíz que el especialista ha dejado caer de su cuerpo, que ha hecho llover como una suerte de éxtasis producido por su baile, por la música y por toda la ofrenda. Igual a como se representaba en la antigüedad: “en acabando de derramar aquellos cuatro géneros de maíz la gente acudía con gran priesa a coger de ello lo que más podían, porque aunque no cogiese sino dos granos, los llevaba y guardaba con mucho cuidado y lo sembraba para tener semilla de aquel maíz bendito” (Durán, Tomo I, Cap. XVI, 1967: 155). Quien alcanza a ver el maíz tirado en el suelo se abalanza sobre él para recogerlo y ser la primera persona en tenerlo en las manos. Rápidamente se depositan los granos en una pequeña jícara pintada de rojo y azul y se muestra a cada uno de los presentes para constatar y atestiguar que es maíz y que ha salido

del cuerpo del especialista ritual. Cada persona se acerca a verlo, hace un gesto de besarlo y le llegan a decir: “*¡ximopanolti pilsintli!*”, bienvenido maicito o “*¡santo pilsintli!*”, santo maicito. La jícara con los granos se coloca en el altar central porque se bendicen y guardan para la prosperidad de la semilla como se hacía en la antigüedad: “y guardábanse con cuidado, para hacer principio de sementera con ellos el año venidero, y del fruto destos dientes, y ojos salían las primicias, que ofrecían a sus dioses” (De la Serna, 2012: 161).

Mientras esto sucede, el especialista ritual se sienta para recuperarse de tal afección. Este momento de éxtasis es deseado tanto por el especialista como por los asistentes a la *tlamaniliztli*. Sin embargo, hay ofrendas que terminan sin que esto alcance a suceder. Ya que se recupera el especialista ritual, las personas siguen bailando y se sigue escuchando la música con un mayor ánimo, como agradeciendo que el santo maíz ha llegado para acompañarlos en la celebración. El cuerpo del especialista ritual se convierte en esta fase extática en el vehículo de lo sagrado, ya que momentáneamente se une con Chicomexochitl, el espíritu del maíz, que genera una sensación de unidad y comprensión de la vida en comunidad con los asistentes. De nueva cuenta, De la Serna hizo una referencia sobre este tipo de comunión en el siglo XVII:

La ley de Dios, y los Misterios de nuestra santa fe con el conocimiento de sus antiguos, y falsos dioses: el Sol, la Luna, el fuego, las aguas, los animales terrestres, y volátiles, las piedras y los árboles, dándoles crédito, y teniéndolos en su corazón y haciendo memoria de ellos en sus trabajos, y necesidades, y menesteres de la vida humana, porque como los misterios, que se les enseñan y predicán, no los ven, ni tocan con las manos, porque han de obrar en esto, mediante la dirección de la fe infusa, que recibieron en el santo bautismo: y por otra parte ven estos viles, y materiales ídolos suyos, fácilmente se convierten a llamarlos, e invocarlos, pareciéndoles, que tienen más seguro el favor con el falso Dios, que ven, y tocan con las manos, que con el Dios verdadero, que adoran con la fe (De la Serna, 2012: 26-27).

Este desprendimiento corpo-oral que hace “llover” maíz no es individual, es un estado colectivo que incorpora a todos los miembros en una misma sensación contemplativa que genera sentires trágicos y sublimes a la vez.

Y porque hemos visto de estas supersticiones resultar efectos naturales como en el caso que referí de la Huazteca de los temporales [...] como en lo Nahuales, y en otras cosas, que obra verdaderas, como hacer llover [...] Verdaderas son, porque en realidad de verdad llovió; [...] y pudo traer de una parte a otra las nubes, y hacer llover para acreditar sus mentiras (De la Serna, 2012: 175-176).

Ante este estado extático el especialista ritual se confunde y se funde con el cuerpo del maíz, mientras los asistentes se introducen en este mismo estado, en una experiencia común compartida.⁷⁷ El desplome del especialista ritual es un indicador de que el espíritu del maíz está por llegar, los asistentes se alertan ante ello, intensificando el uso del cuerpo para acelerar y ayudar a que llegue Chicomexochitl, haciéndolos sentir como merecedores de la deidad. Mientras se continúa bailando, el sentimiento de temor se encarna en los cuerpos de bailadoras y bailadores, se apodera de ellos una preocupación estremecedora que pide ansiosamente el desfallecimiento del especialista ritual para que el espíritu del maíz se haga presente, a sabiendas de que el especialista ritual caiga prácticamente desfallecido. Al concluir esta experiencia religiosa los músicos siguen interpretando los *xochisones* y la gente sigue bailando. Tras la breve recuperación del especialista ritual, también continúa bailando y descansan juntos, apenas unos minutos. Los sones se siguen tocando y bailando y es probable que el especialista ritual pueda volver hacer llover maíz una vez más.

Horas más adelante, ya muy entrada la madrugada, se realiza la ofrenda al agua, la visita a Atonana, el espíritu del agua, para darle su comida, una gallina sacrificada y llevar los recortes de papel hasta sus dominios. Esta ofrenda se hace en los pozos o en el paso del río más cercano, y se le pide que no falte agua ni en la tierra ni en el cielo, en su forma de lluvia “y le pedimos a la sirena que nos dé agua porque sin ella no podemos vivir”. Regresan a la *xochicalli* para hacer la ofrenda ahora al espíritu del fuego-Tlixictli en su dominio que es el fogón dentro de la cocina “porque sin él no podemos comer cocido y lo necesitamos para cocer nuestros alimentos”. Al amanecer, se ofrece un descanso más prolongado para desayunar y preparar las cosas que han de llevarse a la siguiente etapa de la *tlamaniliztli*: la subida al cerro. Se sube a primera hora de ese mismo día, se celebra la ofrenda y se regresa por la tarde, aunque bien puede durar toda la siguiente noche, sobre todo si suben al cerro grande de Postectitla en Veracruz, ofrenda que algunos investigadores relacionan

⁷⁷ Experiencia en la que “no es estar el uno junto al otro sino *con* los otros integrantes de una multitud de personas [...] tiene un aspecto existencial; implica al hombre en su totalidad en su relación con otros hombres considerados también en su totalidad [...] La *communitas* tiene también su aspecto de potencialidad” (Turner, 1988: 133).

con San Juan (Gómez Martínez y van't Hooft, 2012) por ser el cerro la morada de este santo y ambos relacionados íntimamente con el agua, el primero como depósito y el segundo en tanto administrador del líquido.

En la geografía nahua, el Postectitla es el cerro de mayor importancia y al que se desea ir a hacer ofrenda. Sin embargo, en muchas ocasiones es complicado porque hay que hacer una serie de trámites burocráticos que resultan enfadosos, por lo que al contar con una geografía con buen número de relieves, se pueden elegir otros cerros para cumplir con tal función. En cualquier caso, la gente sube cargadas de tamales, gallos, guajolotes y gallinas vivas, cuatro pollos y un guajolote cocido, ceras, los cortes de papel, los cortes de Chicomexochitl y de Atonana, collares de flor de cempoalxochitl, refrescos y ocasionalmente cervezas, la música y la danza siguen constituyendo parte esencial de esta fase ritual. En la falda del cerro se colocan un par de ceras, se sacrifica una gallina que es dejada en alguna cavidad que esté a la entrada del cerro. Mientras se sube, el cohetero prende cohetes, anunciando la subida y “va tronando como los truenos que pegan en la tierra cuando va a llover”.

Al llegar a la cima, se levantan dos altares, uno para el espíritu del agua constituido por un arco forrado de flores y una base en la que se ponen los cortes de Atonana, ricamente ataviada y ofreciéndole frutos de la tierra, así como las comidas y bebidas que han cargado. Se le ofrecen seis *tlapepecholi*, tamales grandes con un pollo completo por dentro, más doce panes, doce vasos con chocolate, seis refrescos de cola, seis de sabor y dos mazorcas. Frente a este altar, se construye el altar al sol, *tonati*, con un tronco de aproximadamente 2.20 mts. Antes de levantar este tronco, se le pone en el extremo superior, un disco de madera forrado con alguna tela, de él se cuelgan papeles de china que van a pender como listones, pero entre la base del disco y de los listones de papel, se colocan veinte juegos de manteletas de papel revolución con los cortes de los espíritus del sol, del maíz, del agua y de la nube. Cada juego consta de 5 manteletas, lo que da cien por cada lado que al multiplicarlos, ofrece un total de cuatrocientos⁷⁸ cortes sobre la base circular.

⁷⁸ Nótese la importancia del número cuatrocientos en la cultura nahua que bien podría referir a los cuatrocientos hermanos que han de poblar la tierra o a las cuatrocientas estrellas que habitan el cielo, o bien, los cuatrocientos dioses del pulque, asociación que articula la asociación que puede establecerse entre el maíz, el conejo y la

Antes de “parar” el tronco, se sacrifica un gallo y su sangre se derrama sobre estos cuatrocientos cortes. En cada uno de los cuatro rumbos en los que se divide este disco (la forma circular del *cemanahuac*) se prepara una ofrenda de alimentos y un manojo de flores. Para concluir, en cada lado se cuelga de las patas un guajolote o un gallo o una gallina, dependiendo de las posibilidades y se yergue el palo hacia el sol. Después hacen dos cavidades y echan en cada una, una gallina que han de ser la ofrenda para el espíritu de Tlactipactli y otra para el patrón. Echan también unos cortes de papel y cubren la ofrenda con un pedazo de tela fijado con unas estacas que clavan alrededor de la cavidad para que con la falta de oxígeno, las aves mueran. Alrededor se colocan ceras.

Quien dirige al equipo de curanderos invita a que se haga una comida más entre los que hayan subido. Los cortes de Chicomexochitl de papel lustre de colores verde, naranja, amarillo y azul del año pasado los corta en pedazos muy pequeños para distribuirlos entre los asistentes. Cada pedazo de papel representa la prosperidad del grano de maíz, por lo que son guardados de inmediato en las jícaras para no perderlos y guardarlos cada quien en sus altares. Otros pedazos son regados hacia los cuatro rumbos del cerro para fertilizarlo y seguirlo guardando al interior de éste para que nunca se acabe, tal como hace casi cinco siglos describió Durán:

Luego subían cuatro sacerdotes, con cuatro jícaras de maíz en las manos: la una de maíz blanco, y la otra, de maíz negro, y la otra, de maíz muy amarillo, y la otra de maíz morado. Y poniéndose el que llevaba el maíz negro delante de ellas, metían la mano en la jícara y, como quien siembra, vueltas hacia el monte, lo derramaban (Durán, Tomo I, Cap. XVI, 1967: 154).

El curandero también puede llegar a hacer cortes de algún animal que sea la fuente de subsistencia de alguno de los presentes, pero eso sucede a petición del interesado.

Cuando regresan a la casa se les recibe con una atmósfera festiva, les arrojan pétalos de flor de cempoalxochitl y a los principales se les coloca una corona de esta misma flor. Se ofrece un banquete para todos y se sigue bailando hasta que poco a poco la fiesta se desvanece y termina. Siete días después, quien haya ofrecido la fiesta vuelve a hacer una comida “para levantar la mesa” en la que los

Huasteca, en la reproducción numérica, entre otras muchas posibilidades sémicas que contiene el concepto cuatrocientos. Broda (1971) sostiene que este numeral tiene una denotación de innumerable.

más allegados asisten para terminar de comerse los alimentos que hayan quedado. También se ponen y renuevan los cortes de Chicomexochitl dentro de su cofre de madera.

Específicamente entre los nahuas de Tecacahuaco, Hidalgo durante las *elotlamaniliztli*, ofrendas del elote, recuerdan que un curandero hizo llover maíz en el cerro, pero no sólo de su cuerpo, sino del cielo.

Sí, subimos al cerro. Vino un jovencito de Veracruz, parece, él llegó porque el *huehuetlacatl* venía de Huautla, pero él llegó y sabía mucho. Luego luego agarró el modo del *huehuetlácatl* y hasta él le dejó todo el mando al muchachito. Aquí se hizo la ofrenda, le hablaba bien bonito al maicito y ya subimos a ese cerro chiquito.

Allá arriba hicimos la ofrenda, llevamos las gallinas, comimos, se levantó el palo y se colgaron los guajolotes y seguimos bailando. El joven bailaba bien duro hasta que cayó maíz de él y cuando nos acercamos otros gritaron que llovía maíz del cielo y nadie paró de bailar. Algunos granos cayeron bien cerquita, otros se veían na´ más cómo caían, pero sí era como gotas pero de puro maicito. El muchacho como que se desmayó y cuando regresamos a la *xochicalli* comió y después ya no estaba.

A partir de los datos etnográficos, en este capítulo se presentó una etnografía polifónica centrada en tres aspectos del sistema agrícola de la Huasteca étnica. En el primero quedaron asentadas las generalidades sobre la importancia del ciclo lunar en el establecimiento de las labores agrícolas. El segundo describe las especificidades del cultivo del maíz entre los teenek y, el tercero, las relaciones entre el cultivo y la persona con sus fases nominales paralelas entre los nahuas. En el siguiente capítulo analizo los materiales etnográficos con relación a los lenguajes corpo-orales: ceremonias, vida común y tradición oral. Materiales que a partir del análisis histórico y etnográfico, refieren al cultivo del maíz como una serie de metáforas continuas que narran el sentido de la vida étnica en la Huasteca.

IV. Las alegorías del santo maicito



Chikomexochitl, Ojital Cuayo, Ixhuatlán de Madero, Veracruz, 2015.

Danièle Dehouve (2008, 2009, 2011) ha desarrollado el tema de la antropologización del maíz a partir de datos obtenidos entre nahuas de la montaña de Guerrero y con los reportes de otros investigadores que trabajaron en otras latitudes del país. Su texto lo estructura a partir del concepto de metáfora, tomando una postura en la que advierte haber tenido mucho cuidado en su definición. Retomando a George Lakoff y Mark Johnson (1986) se adscribe al concepto de construcción metafórica por considerarlo útil al no circunscribirlo únicamente al recurso lingüístico, sino como recurso cognoscitivo asociado a la práctica cultural, sobre todo en el campo ritual. La construcción metafórica asocia dos campos distintos que conceptualizan una cosa en términos de otra. Para Dehouve la construcción metafórica se basa en equivalencias entre los elementos de diferente naturaleza y resultan siendo “*el esfuerzo del hombre para establecer analogías entre distintas categorías de seres a fin de lograr una eficacia ritual*. Como resultado, una amplia construcción simbólica y ritual enmarca la producción agrícola y el consumo del maíz (Dehouve, 2009: 13. Cursivas de la autora). Las posibilidades metafóricas resultan infinitas y quizás, en algunas ocasiones, las interpretaciones

forzadas, pues como advierte la autora, cómo entender las representaciones ya es un problema en sí que no se libra entendiéndolas a partir de “los juegos de espejo entre el hombre y la planta” (Dehouve, 2009: 13).

La propuesta es por demás sugerente para esta investigación. Sin embargo, el camino conceptual apuesta por la alegoría, por ser un recurso constituido, entre otras cosas, por metáforas continuas que a mi juicio evitan dos posibles riesgos. Uno, el desprendimiento de metáforas en la multiplicidad de posibilidades que terminen desarticulando un texto cultural. Otro, que desde el modelo propuesto por Lakoff y Johnson y a fin de evitar el riesgo anterior resulta significativo definir las metáforas desde sus aspectos estructural, orientacional y ontológico que no se ciñen únicamente al campo de la ritualidad y que, articuladas, estructuran el campo de relaciones del ser con el cultivo del maíz, que va más allá de su sinonimia física. Las alegorías del santo maicito son sistemas de metáforas continuas que transitan entre fenómenos fisiológicos (sangre, órganos sexuales, nacimiento, adolescencia, vejez, muerte, catabolismo), fenómenos normativos y afectivos entre las personas (reciprocidad, generosidad, respeto, cariño con los niños, obediencia, trabajo colectivo, faenas, relaciones serviciales con figuras divinas del panteón tradicional) y fenómenos ideológicos (principios de organización, pautas de crianza, división social del trabajo, relaciones familiares, relaciones de género, servicio y administración política, servicio y obediencia litúrgica). El análisis de las diferentes relaciones sirve para poder establecer las que resulten más significativas y aporten a la comprensión de otras sociedades, en algo que impacte a las mismas en su beneficio.

En ese ámbito, este capítulo se centra en la descripción y análisis de aquellas actividades que resultan ser metáforas de la humanización del maíz y de las relaciones paralelas que se establecen entre el ser humano y el maíz en la constitución de la cultura étnica en la Huasteca. Se enuncian igualmente algunas características por las que el maíz ha resultado, históricamente, tan fascinante y misterioso en la configuración cultural mesoamericana.

La alteridad del maíz

El proceso de la siembra más allá de su fase técnica resulta ser una metáfora de la sedentarización. Al tener una planta en un lugar, se requiere de cuidado permanente alrededor de la planta y con ello, se presentan las bases para establecerse en ese lugar, evitando así, la constante movilidad; o sea se establece una relación social más cercana e íntima, comenzando a crear los lazos de comunidad.



Ofrenda a Tlaltipac, Chijolito Milcahual, Ixhuatlan de Madero, Veracruz, 2017.

A partir del hábito agrícola se establece también la analogía de la verticalidad respecto al cuerpo del ser humano. La verticalidad de ambas establecen una relación paralela que va más allá de lo postural, sino que equipara también el desarrollo desde el nacimiento.

En palabras del maestro de la danza de *malin tson* de la Huasteca potosina:

El maicito crece así derecho, paradito como nosotros, es como nosotros y nosotros somos como él. Por ejemplo en la danza, está el que es el primero, el capitán y de cada lado están sus surcos que son como matitas de maíz, bien paraditas y cada punta de adelante y atrás llevan además su *huitz vara*, que es la vara del compromiso y dicen que antes era una espiga de maíz la que se llevaba. El primero va pasando por cada una de las matitas que son los bailarines y luego ellos lo siguen.

Hay otro elemento importante en la constitución del espacio civilizado, sembrado: la variedad. Se siembra un maíz nativo “en México no hay maíz criollo porque es nativo al territorio” (Yamakake, Mapes, Mera, Serratos y Bye, 2009: 18). Este maíz nativo, habitante inmanente de este territorio, tiene ciertas características morfológicas que llaman la atención porque a partir de su conocimiento e identificación con ellas es que comenzó a tejerse la cultura.

El maíz es una planta monoica (con ambos sexos en la misma planta); una curandera nahua menciona que:

Abrí la puerta y fui a prender la vela, pero vi en el suelo dos maicitos [dos granos] y los levanté, los puse en su jicarita porque pensé que algunos de los muchachos los había dejado caer ahí. Al otro día cuando me acerqué al altar, volví a ver otros dos maicitos y pensé que serían los niñitos. Así llega el maicito, siempre en par porque son los niñitos, el maicito es niño y niña y así los vi después en el patio y ya me dijeron que me agradecían porque los había levantado y los había puesto en el altar, que les había dado de comer y que por eso se querían quedar a vivir conmigo. Así llega el maicito, como niña y niño. Son santos niñitos.

El maíz es niño y niña a la vez y a su llegada aluden a una etapa de la vida humana en la que se requiere de mayores cuidados y atenciones; se les reconoce de naturaleza divina, más allá del alcance humano.

La inflorescencia masculina es terminal y se conoce como espiga. Esta tiene un eje central y en cada florecilla de la espiga hay tres estambres donde se desarrollan los granos de polen. Las mazorcas, las inflorescencias femeninas:

son espigas de forma cilíndrica que consisten de un raquis central u olote [...] cada espiguilla con dos flores pistiladas una fértil y otra abortiva, estas flores se arreglan en hileras paralelas, las flores pistiladas tienen un ovario único con un pedicelo unido al raquis, un estilo muy largo con propiedades estigmáticas donde germina el polen (Yamakake, Mapes, Mera, Serratos y Bye, 2009: 20).

La mazorca en el caso del maíz nativo huasteco puede rendir unos cuatrocientos granos en un promedio de ocho a doce hileras por mazorca, envueltos en una vaina de hojas (*totomoxtle* en nahuatl) y en la punta superior salen hilos sedosos comúnmente conocidos como cabellos de elote.

Es una planta de polinización abierta, una polinización natural en la que intervienen bastante los elementos de la naturaleza. Al acarrear el polen, el viento contribuye a producir semillas con una variación genética que contribuye a que las seleccionadas por el hombre puedan guardarse hasta un año para luego sembrarse. Otro aspecto a resaltar es que cada grano es un fruto independiente y su cantidad de grano por mazorca depende también de la variedad. Sin embargo, la capacidad de multiplicarse en la relación grano sembrado por grano cosechado es sobresaliente. Toribio de Benavente atestigua que en el siglo XVI “de una fanega se cogieron más de ciento y cincuenta fanegas de trigo castellano [...] Maíz se ha sembrado en término de esta ciudad que ha dado de una fanega, trescientas” (Benavente, 2014: 281). Francisco López de Gómara añade que “en esta tierra multiplica mucho, y

algún grano echa seiscientos” (1985: 328) mientras Juan de Torquemada menciona para el siglo XVII, que en un año razonable “la fanega de sembradura se multiplica hasta trescientas y cuatrocientas fanegas” (1975: 448). Gonzalo Fernández de Oviedo describe que “echa cada caña una mazorca, en que hay doscientos, y trescientos, y quinientos, y muchos y más y menos granos, según la grandeza de la mazorca” (1996: 93). Diego de Landa, por su parte, para el caso de Yucatán describe que “las simientes que para la humana sustentación tienen, son: muy buen maíz y de muchas diferencias y colores, de lo cual cogen mucho y hacen trojes y guardan en silos para los años estériles” (1986: 128). O sea, en los altos rendimientos de este grano coinciden los cronistas en diferentes épocas y espacios en torno a la producción del maíz.

Nahuas y teenek reconocen cuatro variedades de maíz nativo de acuerdo al color:

Español	Nahuatl	Teenek
Maíz blanco	Iztatlaolli	Thakni´lthith ⁷⁹
Maíz amarillo	Costitlaolli	Manú lthith
Maíz azul	Yohuatlaolli	Tunún bal lthith ⁸⁰
Maíz rojo	Chichiltlaolli	Tsakní lthith

En un manuscrito anónimo de 1558 sobre el hallazgo del maíz se encuentra la descripción de la travesía en la que se vieron envueltos Quetzalcoatl Oxomoco y Cipactonal en el mítico Tamoanchan. Resalta el papel de los tlaloques al descender del cielo a la tierra y hurtar a Nanahuatl el sustento en sus variedades, “y luego es arrebatado por los dioses de la lluvia, el sustento nuestro: el blanco, el morado, el amarillo, el sonrosado” (en Garibay, 2013: 223).

Destaca la compleja red temática y de pensamiento porque los colores del maíz tienen su símil con los tlaloques (azules, blancos, rojos y amarillos) mismos que se relacionan con un rumbo del cosmos, con características específicas cada uno y con un dios que lo rige. Pero destaca más que esta perspectiva no sólo es común

⁷⁹ En todos los casos se hace referencia nominal al grano de maíz *-tlaolli- -ithith*.

⁸⁰ Se reconoce como un maíz azul que se va a terminar poniendo morado o negro.

para el pensamiento nahua, sino que los mayas, también describen en el *Popol Vuh* la diferencia en la variedad del maíz: “De Paxil, de Cayalá así llamados, vinieron las mazorcas amarillas y las mazorcas blancas” (2012: 261) y en *El libro de los libros del Chilam Balam* se encuentra la referencia a los dioses del agua y su relación con las variedades del maíz: “los chaques eran cinco: uno rojo del oriente, uno amarillo del sur, uno negro del poniente, uno blanco del norte y uno verde del centro. Yax, verde, no solamente significaba el color, sino preciosidad, calidad primordial y perfección” (1948: 96), haciendo clara referencia al verde de la mata del maíz y de su aspecto más joven y más fuerte.

Hay casos en los que se llegan a dar tonos multicolores, pero no son una regularidad. La variedad más sembrada es el maíz blanco porque presenta mayor rendimiento y resistencia a las inclemencias, también porque resulta ser un maíz con más propiedades alimenticias y de mayor movimiento en el mercado, ya sea intercambiado o vendido. El maíz amarillo es acusado de faltarle sabor y en algunos casos se utiliza sobre todo para el atole, mientras que los maíces rojos y azules-negros, entre nahuas, sirven para hacer atole agrio, un atole cortado propio de la época de elotes.

Durante el proceso agrícola no se escogen los colores de los granos a sembrar lo que genera cierta deseada incertidumbre saber de qué color vendrá la mazorca que han de cosechar. En algunos casos, la hoja que la envuelva puede dar alguna pista sobre el color de la mazorca, pero no es hasta que se deshoja que se sabe el color y, sin desdeñar alguno, se separan para consumo, venta y semilla.

La multiplicidad de la relación grano sembrado por grano cosechado también se refiere a la forma de procesar el maíz en alimento, que finalmente es lo que proporciona la energía vital, lo que se transmite desde el corazón del grano hasta el corazón del ser humano según se cree entre nahuas y teeneñ. Esa fuerza puede ser transmitida en sabores dulces, amargos, salados y alimentan a las personas durante todas las etapas de vida, incluso antes de nacer y después de morir. Para procesar el maíz en alimento, es necesario nixtamalizarlo y este es otro de los grandes descubrimientos tecnológicos mesoamericanos. Sobre las diversas formas de comerlo escribió López de Gómara:

Comen la espiga cocida en leche por fruta o regalo. La comen también, después de granada, cruda, cocida y asada, que es mejor. Comen asimismo el grano seco, crudo y tostado [...] Para comer pan [tortilla]⁸¹ cuecen el grano en agua, lo estrujan, muelen y amasan, y, o lo cuecen en el rescoldo, envuelto en sus hojas, pues no tienen hornos, o lo asan sobre las brasas; otros muelen el grano entre dos piedras como la mostaza, pues no tienen molinos, pero esto supone gran trabajo [...] Este pan es de mucha sustancia [...] Hacen asimismo del maíz vino [...] Los motivos que dan son grandes, y son los siguientes: que están acostumbrados a este pan, y se hallan bien con él; que el maíz les sirve de pan y vino; que multiplica más que el trigo (López de Gómara, 1985: 303).

Sintetizando, el espacio cultivado adquiere importancia también al convertirse en una metáfora de la vida social, ya que la planta cultivada se refiere también a la sedentarización y estar una junto a la otra es ser partícipes de un mismo sistema de regulación y de convivencia no sólo entre las matas, sino de las matas con los animales, con el viento, con el agua, con el sol e incluso con los ancestros quienes las cuidan y protegen.

La historia del maíz se imbrica con la historia del ser humano porque el primero no existiría sin la intermediación del segundo, pero que según la etnografía y las fuentes tampoco el agricultor mesoamericano existiría sin el maíz. El espacio cultivado, como extensión del mundo social, constituye la vivienda humana, la morada y el espacio de la reproducción social. Para la tradición nahua, ambos espacios comparten en el centro *tlacuiliztli*, el acto de tomar o recibir algo (Molina, 2008), el centro donde lo crudo se cuece: en la milpa la ofrenda del centro se cuece en maíz, mientras que en la casa el maíz se cuece en alimentos.

Esta historia se extiende también a aspectos subjetivos y emocionales, porque en la milpa “vive Chikomexochitl, viven los niñitos, el maicito; nunca se pueden quedar solitos, la noche les da miedo, los animales los asustan, por eso hay que acompañarlos”.

Tanto entre nahuas como entre teenek, el maíz se convirtió en un miembro más de la unidad, es parte de las relaciones familiares, define la vida cotidiana, ritual, la vida pública y la privada.

No es novedad que el cultivo del campo es un trabajo que requiere de mucho esfuerzo, paciencia y tolerancia a la frustración; existe un principio de sujeción del ser humano hacia el cultivo sobre todo del maíz que se basa en una fuerte

⁸¹ Corchetes míos.

incertidumbre que se traduce en dos posibilidades: la bondad o el castigo en la producción del fruto. El maíz generoso ofrece abundancia, pero el maíz celoso, no atendido o abandonado, castiga y fallece. La reproducción y regeneración de la planta sagrada institucionaliza las relaciones de fidelidad y cuidado del grano como sucede entre los nahuas veracruzanos. Para ellos existe una constante:

si voy caminando y hallo un maicito, lo levanto, lo guardo, me lo llevo a la casa. Si está bueno lo uso pa' la semilla, si no se lo doy de comer a los animales, pero nunca se puede quedar ahí solito, abandonado porque nos castiga y deja de venir, nos da hambre como hace algunos años que cayó la hambruna. Sí, por no cuidarlo le dio miedo y se fue.

El maíz exige la atención de la unidad familiar, la vida común se constituye en torno al desarrollo de la planta. El hombre trabaja el campo, los niños cuidan de la milpa y apoyan en algunas tareas; la mujer cocina lo crudo transformándolo en alimento mientras que las niñas observan y aprenden para su posterior reproducción a los 12 años aproximadamente, edad en la que puede acercarse al fogón. En edades previas, ayudan a moler el nixtamal.

Es una responsabilidad que, idealmente, se transmite generacionalmente, como escribió Mendieta: "toma lo que pertenece á tu oficio. Trabaja, siembra y coge, y come de lo que trabajares. Mira no desmayes ni tengas pereza, porque si eres perezoso y negligente, ¿cómo vivirás y podrás caber con otro? ¿Qué será de tu mujer y de tus hijos?" (Mendieta, 1993: 116).

Para aguantar las largas jornadas que el cultivo del campo exige, el campesino debe tener una resistencia física corporal conveniente, ser un especialista. Es, de acuerdo a Sahagún:

fuerte, diligente y cuidadoso, y madruga mucho por no perder su hacienda, y por aumentarla deja de comer y de dormir; trabaja mucho en su oficio, conviene a saber, en romper la tierra, cavar, desyerbar, cavar en tiempo de seca, vinar, allanar lo cavado, hacer camellones, mollir bien la tierra y ararla en su tiempo, hacer linderos y vallados, y romper también la tierra en tiempo de aguas; saber escoger la buena tierra para labrarla; hacer hoyos para echar la semilla y regarla en tiempo de seca; sembrar; derramando la semilla; agujerar la tierra para sembrar los frijoles; cegar los hoyos donde está el maíz sembrado, acohombrar, o allegar la tierra a lo nacido, quitar el vallico, entresacar las cañas quebrándolas, y entresacar las mazorquillas, y quitar los hijos de las mazorcas, y quitar los tallos porque crezca bien lo nacido; entresacar a su tiempo las mazorcas verdes, y al tiempo de la cosecha quebrar las cañas cogiéndolas y coger el maíz cuando está ya bien sazonado; desollar o desnudar las mazorcas y atar las mazorcas unas con otras, añudando las camisillas unas con otras; y hacer sartales de mazorcas, atando unas con otras; y acarrear a casa lo cogido y ensilarlo; quebrar las cañas que tienen nada, aporreándolas; trillar, limpiar, aventar al viento lo trillado (Sahagún, 2006: 541).

Hablar del espacio cultivado como principio de civilización representado en la *alilab* o en la *mili* es partir de una perspectiva en la que se encarna el ser humano en el espacio. Son espacios habitados en tanto que las plantas son miembros de la familia. El maíz junto con otras plantas cultivadas convive no sólo con ellas sino que establece también relaciones de vecindad con otros maizales vecinos, como suerte de relaciones interétnicas. Estos espacios bien delimitados reúnen en el centro el calor vital, mediante el calor y la sangre del corazón del gallo, mediante la siembra del *lab ém*, el ancestro al cuidado del maíz, mediante las ofrendas de ceras al centro para mantener el calor y mediante el *tlacuilli* que cuece lo crudo en cocido, que requiere la reproducción del sustento, del ser y de la cultura.

La milpa es una alegoría del patrimonio y del sustento. Por un lado, la herencia y los recursos tecnológicos que garantizan la sedentarización y la permanencia en un territorio heterogéneo que se evidencia con la importancia del policultivo. Por otro, hacer milpa no sólo se refiere a cultivar maíz, sino a los cultivos asociados a este cereal, principal eje rector del policultivo que constituyen eso que se denominó y se denomina “nuestro sustento”.

El sustento es variado en número. Por ejemplo, las Relaciones Geográficas de Metztitlán y Huejutla, el *Teatro Americano* (1746) en su descripción de la Jurisdicción de Villa de los Valles y sus pueblos y de Tihuatlán, Veracruz o los múltiples archivos que trabajaron Primo Feliciano Velázquez (1987), Juan Manuel Pérez Zevallos (2001) y otros, apuntan en todos los casos que “Los granos y semillas de q[ue] se sustentan y han sustentado los naturales es maíz, frijoles, chian [y] pepitas de calabazas, de q[ue] tienen muchos géneros y en mucha abundancia” (Acuña, 1986: 71).

Esta abundancia de especies conlleva también un gran conocimiento del comportamiento de la tierra y del clima porque como señalaba Durán (I, Cap. II, 1967: 226): “sembrar el frijol, la chía, teniendo cuenta en tal mes, después de tal fiesta, en tal día [...] todo con un orden y concierto supersticioso, que si el ají no se sembraba en tal día y las calabazas en tal día y el maíz en tal día, etc.” podría hacer peligrar la permanencia de los frutos y con ellos del ser humano.

Este proceso de sedentarización por la agricultura es una figura sinonímica del habitar el mundo de manera permanente que se considera un fenómeno revolucionario de los seres humanos. El *Popol Vuh* menciona que “de esta manera se llenaron de alegría, porque habían descubierto una hermosa tierra, llena de deleites, abundante en mazorcas amarillas y mazorcas blancas, y abundante también en pataxte y cacao, y en innumerables zapotes, anonas, jocotes, nances, matasanos y miel” (*Popol Vuh*, 2012: 262). Este aspecto resalta porque es el comienzo de una era que funda en la agricultura (Florescano, 1990) el establecimiento fijo en un territorio.

En la sementera de la séptima cueva del mítico Chicomoztoc, los nahuas encontraron la posibilidad de cultivar “mazorca de maíz, chile, tomates, bledos, frizoles, calabazas, con muchas rosas todo ya crecido y en sazón” (Tezozomoc, 1980: 37). Sabemos desde luego que esa tradición ya era parte constitutiva de la cultura nahua al fundar Tenochtitlán. Tezozomoc menciona: “la comida que traían era maíz, frijol, calabaza, chile, xitomate, y miltomate, que iban sembrando y cogiendo en los tiempos, y partes que descansaban, y hacían asiento” (Tezozomoc, 1980: 224).

Esta transición de nómadas a sedentarios inmiscuye a la Huasteca. Sin ánimos de darle respuesta “certera” al problema, me interesa apuntar la posibilidad de plantear a la Huasteca como un centro agrícola importante de Mesoamérica. Las fuentes mencionan que fue durante el gobierno del hijo de Xolotl y Tomiyauh, “señora de las provincias de Pánuco, Tampico y Tomiyauh” (Ixtililxóchitl, 1985: 400), es decir, Nopaltzin (entre 1232 y 1263) que

teniendo noticias de sus antepasados de cómo era su pan y que con él se criaban y vivían, guardó en su niñez unos pocos granos, los cuales fue sembrando y como iban creciendo y multiplicando, iba repartiendo por los de su nación y casta y de esta suerte volvió a crecer y multiplicarse esta planta y a cundir por toda la tierra. Y viendo los moradores de ella, así de chichimecas como de aculhuas, el gran provecho que les hacía y las muchas fuerzas que les daba, tuvieron por bien de bajar el cuerpo y sembrarlo y gozar de su fruto para mantenerse, que era a menos costa que la caza que mataban por tenerla más segura, a cualquiera hora que querían (Torquemada, 1975: 95-96).

Ixtililxóchitl agrega que “en tiempo de Nopaltzin se reformó el maíz, que, desde que los tultecas se perdieron, no lo habían sembrado, y viendo la utilidad y provecho del maíz, chile y demás semillas mandó que las sembraran por todas sus tierras en

cercados, y usaron los chichimecas de ellas para su sustento” (Ixtililxóchitl, 1985: 305).

Los antepasados que salieron de “aquella gran cueva que ellos llaman Chicomoztotl (que quiere decir, Siete Cuevas) y que vinieron sus pasados, poco a poco, poblando, tomando, dejando o mudando sus nombres conforme a los sitios o tierras que hallaban” (Ixtililxóchitl, 1985: 47) son reconocidos como grupos “chichimeca de Chicomoztoc, [...] *chicome altepetl* = “siete pueblos” (*Historia Tolteca-Chichimeca*, 1989: 157). Es decir, todavía como bárbaros. En la séptima cueva se ordenó “que hiciesen una sementera en la superficie del agua [...] y que en ella sembrasen las semillas que usaban para su sustento, que es maíz, chile, frijos y unos bledos, que se dicen huauhtli y calabazas y chian” (Torquemada, 1975: 143).

De vuelta a la historia de la milpa, es posible asegurar que el policultivo fue una constante que se refiere en las fuentes como parte sustancial, que exige una especialización técnica, la detallada observación del entorno, la intimidad con la tierra y un desarrollo de la tecnología alimentaria. “Ésta será la comida: el maíz, las pepitas de chile, el frijol, el pataxte, el cacao: todo esto te pertenece, y si hay algo que esté guardado u olvidado, tuyo será también; ¡cómelo!” (*Popol Vuh*, 2012: 227) le dijeron al ratón, los dioses creadores Hunahpú e Ixbalanqué.

La *alilab* y la *mili*, las tierras de cultivo teenek y nahua, no son históricamente meros elementos de subsistencia alimentaria sino que permiten seguir cultivando la cultura, las ceremonias, las ofrendas, el panteón, la lengua materna, la tradición oral, las danzas, los bordados y las músicas que hacen del espacio, un territorio habitado desde la diversidad y que innegablemente caracterizan no sólo a la Huasteca étnica, sino a todos aquellos grupos que constituyen el *México profundo*.

Memoria, tradición oral y vida común



Repartimiento de elotes de la milpa común, Tecacahuaco, Hidalgo, 2015.

El rasgo peculiar que existe entre la memoria y el hacer resulta significativo porque apunta al sentido que se establece de la cultura hacia sus miembros y de ellos hacia la cultura. Es lo que permite repetir hábitos en el presente traídos desde el pasado con la memoria, con la costumbre, y que apunta en dirección de la permanencia.

No obstante, no se trata de una repetición mecánica que prescinda de las personas, sino que en la repetición también está la capacidad creadora y resistente de las personas en la que memoria e imaginación incluso pueden llegar a ser fuertes marcadores étnicos en los que se sostiene la diferencia.

La Huasteca étnica también se ha caracterizado por la multiplicidad de textos orales que los grupos étnicos han producido históricamente para explicarse y explicar su mundo. En esta multiplicidad destaca un género que contiene la historia del grupo humano que lo cuenta. Este género es el máspreciado y valorado porque narra el origen del tiempo, del espacio y por extensión, el origen del ser humano. Las narraciones sobre el origen del maíz comparten una estructura temática que los organiza en contenido y forma. A pesar de ser contados por diferentes personas nunca se presentan como propiedad individual, porque son narraciones de transmisión histórica que mantienen unidades temáticas centrales pero que al mismo tiempo son dinámicos porque al narrarlos, adquieren los componentes de “la vida social” en proceso.

Son conocimiento situado porque remiten a contextos culturales, sensoriales, idiomáticos e ideológicos que los hace ser comprendidos y compartidos al direccionar el sentido desde el interior de un grupo específico por lo que al narrarlos

delimitan no sólo comunidades discursivas, sino valores, normas, epistemologías y ontologías que establecen las particularidades desde quienes los cuentan.

Para el caso de los teenek, el origen del maíz está relacionado con su espíritu y representación física de Thipak o, para los nahuas, Chicomexochitl. Dentro de las extraordinarias variaciones sobre el tema (sobre Thipak ver Fernández Acosta, 1982; CONACULTA, 1994; Martínez, 2000; Ochoa, 2000; Hernández Ferrer, 2000; de Vidas, 2003; van 't Hooft y Cerda Zepeda, 2003; Suárez Castillo, 2005; Alcorn, 2006) y para Chicomexochitl (Güemes, 1982; Sandstrom, 1991, 1998; Williams García, 1997; Gómez Martínez, 2002; van 't Hooft y Cerda Zepeda, 2003; Nava Vite, 2012) resaltan tres aspectos de consideración para el desarrollo de esta investigación: 1) el dilema sobre la paternidad del espíritu del maíz; 2) las constantes pruebas con riesgo de muerte a las que es sometido y 3) ser el principio creador de la cultura humana tal y como se conoce hoy.

Respecto al primer punto, cabe la admiración al pensar que tanto Quetzalcoatl, Huitzilopochtli (Sahagún, 2006) y, con mayor sorpresa, Cinteutl (Garibay, 2002) como Thipak y Chicomexochitl, no son hijos de un acto sexual, sino de una relación entre la naturaleza divinizada. Por un lado, lo masculino se representa como ave, piedra, venado u otros y, por otro, lo femenino puede representarse por una doncella, por la tierra misma o metaforizada en alguno de sus productos.

En todos los casos, el *hombre-dios* se desarrolla entre situaciones que hacen peligrar su vida, de las que sale bien librado y a la que sobrevive porque su regeneración es la posibilidad de transmitir el conocimiento de las artes y los oficios con los que las personas han de sobrevivir en la tierra (más adelante con los dstos obtenidos con la tradición oral, mostraré los avatares por los que tiene que pasar el espíritu del maíz para sobrevivir, pruebas en las que puede identificarse el proceso por el que pasa el maíz desde su producción hasta su consumo, identidad que se extiende más allá del mero aspecto productivo del grano). Esto conduce al tercer punto. Él es el origen, el principio y el defensor de la vida humana y en la tradición oral representa el presente, pasado y futuro del sistema cultural étnico.

Específicamente para el caso de Thipak y Chicomexochitl, las versiones también hacen referencia al sistema poliagrícola tripartita para el caso teenek, heptapartita

para el nahua y además en las versiones contemporáneas de la tradición oral, el mal comportamiento de los seres humanos obligan al espíritu del maíz a partir y dejarlos a la deriva, con escasez y hambruna y en manos de los espíritus malignos y de la decadencia: Ulutz, entre teenek y Tlacatecolotl, entre nahuas.

Para no caer en la miscelánea de textos antropológicos y poder abonar a los materiales etnográficos referidos, no transcribo las versiones íntegras obtenidas durante mi trabajo de campo, sino únicamente aquellos elementos que resultan de importancia para continuar con el argumento central de esta investigación.

Son versiones en extenso que difieren en alguna medida con las ya publicadas, aunque los personajes principales son los mismos. En cada versión incluyo algunos paréntesis como notas aclaratorias y al final de cada reproducción teenek o nahuatl, ofrezco una interpretación antropológica a fin de destacar aquellos elementos que permiten constituir un texto sobre el espíritu del maíz.

Lo que alcancé a oír en las pláticas de los ancianos de cuando era chiquito, escuché hablando de eso. Los años antepasados había un Colenek, le llamamos nosotros. Es una anciana y esa señora se convierte en *timél*,⁸² se convierte en tigre y esa viejita se va por las casas y le pide a las señoras que también quiere niños, que los duerme, pero les quita el cerebro. Entonces el niño se muere y ya que no está en vida el niño, le dice a las señoras que ya se durmió y así le hacía. Y hubo un tiempo de que esa Colenek tuvo una hija, pero la hija no lo quiso hacer así. Sí la hizo crecer, la cuidó, pero cuando estaba ya grande, a la muchacha no le permitía salir; la tenía escondida, guardada. Escondida para que no la toque nadie en una caja que tenemos en el altar, la tiene bien cuidado ahí [señala la caja de madera en el altar].

Entonces hubo un tiempo en que la muchacha escuchaba un canto de pájaro que nosotros llamamos *thoc*, es de pico largo y cola larga, andan en el suelo buscando qué comer [tal vez la chachalaca]. Entonces la muchacha oyó el canto del pájaro y pidió permiso a su mamá que quiere salir a ver y como no le permitía salir entonces ahí en la casa estaba un árbol y ahí estaba parado el pájaro y se oía muy bonito y salió a ver allí.

Y había abierto la boca y la vio que traía una gotita de agua que salía del pico y entonces cuando salió la muchacha a ver así [gesto corporal asomándose y facial abriendo la boca] entonces el pájaro la soltó y le cayó a la boca directo y la muchacha la tragó. Entonces no sintió nada pero estaba contenta porque ya lo vio cómo es y volvieron otra vez y la guardaron otra vez dentro de la caja y pasando los días, unos cuantos días, ella sintió que le creció la barriga y que estaba embarazada.

⁸² La abuelita se convertía en fiera, tenía alas como un gavilán grande y llegaba volando a las casas porque no había qué comer y las mamás estaban llorando porque ya viene el animal y ponían a sus hijos escondidos para que no se los llevara porque se los llevaba para comer, se comía el cerebro, pero las mamás los tapaban pero aún así se los llevaba.

Llegó el tiempo, el mes en que va a nacer y sí la dejaron que nazca [la abuela permitió que el niño naciera] y ya nació el niño, lo alimentaron, cuidaron y creció pero la abuela no le quiso hacer nada porque ya es su nieto y creció, creció el niño. Ya estaba grandecito y andaba por ahí y le dijo la abuela que ya se lo iba a comer y el niño ya sabía que su abuela se lo quería comer.

Le dijo el muchacho: si tú me quieres comer pero primero te vas a traer agua allá en el río, entonces cuando vuelvas [me comes]. Mientras el niño sacó todas las cenizas del fogón y dice que hizo un bolim, pero no lo preparó, nada más hizo así, de sacar las cenizas y meter na´más la mano y salió y así lo metió en el fogón y entonces la tapó.⁸³ Cuando regresó la abuela, el Thipak le dijo: no me comas a mí, búscate ahí en el fogón y entonces [ella] encontró un bolim allí bien sabroso y eso hizo la primera vez y la segunda ya cambió.

Ya tuvo hambre otra vez la abuelita, y le dijo ahora sí tengo hambre y voy a comerte y dijo el niño: no me comas, ahora te vas otra vez por el agua, vas y vienes. Se fue al agua la viejita y según le dijo la abuela: nomás ponte una olla con agua allá en el fogón. Y ese es el que nosotros llamamos *c´uat sib* [nixcón]. El muchacho puso allí la olla con agua y salió a acarrear el agua la abuela.

Tan rápido fue el niño que no lo vean qué va a hacer y tan rápido subió su patita y la metió en el agua y al regresar su abuela le dijo: no me comas, allí en la olla búscate, ve lo que hay. Entonces estaba lleno de nixtamal y le dijo: ahí lo tienes, muélelo, hazte de comer. La abuelita está contenta, ya lo tiene.

Y la tercera vez estaba contento el muchacho, dicen que tiene una jaranita y entonces a lo mejor por ahí está donde nació el instrumento. Él tocaba entonces en su casita de paja, el muchacho ya grande y ahí se duerme y ahí está, y dice la abuelita que quería comer y que él ya no le sirve.

La abuela se enojó mucho porque ya no le dan de comer y entonces la casita como era de paja, pues le puso lumbre y se quema y ahí estaba el muchacho en la casa y le cerraron la puerta para que no salga y le pusieron el fuego, le quemaron y cuando estaba con mucho humo la casa hubo un animalito que defendió al niño [la tuza real]. Rápido se metió a escavar, hizo un hoyito para sacar al niño y allí se metió el niño y ya saliendo de allí subió a un árbol y mirando que se quemó la casa y ahí estaba esperando las cenizas, ahí estaba mirando el muchacho a su abuela qué iba a hacer. La abuela que se va a sacar ese polvo donde estaba el niño, entonces bajó el niño y le vino a decir: qué es lo que comes. ¡Ahora verás! Tú también métete en tu casa y te voy a hacer como me hiciste. Y ella no se defendió, allí se quedó y se quemó todo y ya se terminó el Colenek y ya no va a haber quién va a tener miedo con el Colenek.

El niño rápido juntó el polvo y lo metió en un cántaro y vio a un señor que se convertía en pájaro⁸⁴ y pasó y él se lo llevó. El muchacho le dijo: llévate este *mul* [cántaro] pero lo llevas lejos, hasta el mar y ahí lo avientas. El señor no le preguntó qué tenía y se fue, la llevó, pero a la mitad de donde lo mandaron dice que ya se oía su carga como así como el zancudo [zumbidos]. Entonces pensó: pues qué será, qué tiene esto, se preguntó y tuvo ganas de abrir para ver qué

⁸³ Entonces Thipak hizo un zacahuil para engañar a la abuela y puso una mesita y ahí puso el zacahuil, cuando bajó la abuela se llevó el zacahuil, pero la engañó porque no era un niño, era un zacahuil lo que se llevó. Le dijo a su mamá: no llores mamá porque ahora yo me voy a dormir en la mesa. Y llegó la abuela a las doce de la noche y se llevó el zacahuil. La engañó a la abuela, el Thipak era muy listo, ya no volvió a regresar la abuela y se quedó Thipak que es más listo.

⁸⁴ La abuelita se quemó y se la llevó lejos, hasta el mar un sapo, pero abrió y los zancudos le picaron al sapo, por eso el sapo está así de la cara, como todo picoteado.

será eso que llevaba. Entonces la bajó y la abrió y es cuando salió la mosca y lo picaron todo. Ya era zancudo, entonces ya rápido lo tapó pero el resto que quedó, es la cosa esa que chupa la gente por eso hay mucho mosco; la abuelita se convirtió en mosco. Ahí terminó la abuelita y el muchacho también pero vieron que se convirtió en maíz, él se hizo en nixtamal. Pero antes de él no había maíz, sólo comían frutas. Del muchacho no sé a dónde fue, pero es el que se convirtió en maíz.

Antes no había Thipak, sólo había un malo, Ulutz se llama. Él nada más engaña a la gente, no hace nada, no trabaja, pero el Thipak sí, él sí trabaja. Antes no estaba, se fue el muchacho, lejos la gente no tenía qué comer, había hambre porque nada más comían ojite, y sabe mal. Thipak es un muchacho y Ulutz es el otro, Thipak muestra la fortuna del trabajo, Ulutz de la flojera, él sólo quiere dinero y Thipak no, él quiere trabajar. Pelearon, pero ganó Thipak porque él hizo nixtamal cuando su abuela lo quería quemar y le hizo que brincara por encima de la olla, pero cuando él brincó, con su patita hizo el nixtamal y le dijo a su abuela: sácalo y muélelo. Ese es el alma de la mazorca, es la vida. Antes no había qué comer, había hambre hasta que llegó el alma del maíz que dejó la mazorca.

[Segunda versión] Una señora tuvo una hija, la señora se llamaba Colenek que es como el frijol pero se transformaba. Ella tuvo una hija, Thakpen, que era una semillita de calabaza. La niña no era su hija sino que la recogió porque estaba muy bonita. No había qué comer y a la niña no la sacaba porque la guardaba dentro del baúl [del altar] porque no quería que nadie la viera ni la tocara. Una vez a la muchacha la sacó para bañarla en el arroyo porque la niña fue creciendo y se puso bien bonita, pero de regreso la metía en la cajita. Pero una vez oyó muchos pájaros cantando, pero uno tenía el canto más bonito y ese se acercó cuando la muchacha estaba bañándose. Ella miró pa'riba y el pájaro traía en el pico un grano, pero era tan bonito que ella abrió la boca y el pájaro dejó caer el grano. Ella se lo comió y se dio cuenta de que iba a tener hijo. La abuelita estaba muy enojada con ella, por eso es que al niño no lo quería.

El niño nació, dicen que nació muy listo: ya hablaba con palabras bonitas. Entonces su abuelita le dijo que había que comer pero él no quería de la comida que había porque era mala y le dijo a su abuela: pon una olla con agua. La abuela la puso y el niño se metió dentro y la taparon, él se hizo maíz porque estaba llena de nixtamal y le dijo que lo moliera para echar las tortillas. Después la abuela se enojó porque todos sólo comían ojite y no sabían de dónde venía este niño que podía hacer maíz. Y una vez el niño estaba tocando su rabelito arriba de su casita en un árbol y la abuelita le prendió fuego para que se quemara, pero el muchacho no se quemó porque le ayudaron los animalitos y la abuela lo vio y le dijo: ¡no te quemaste! El niño se rio y le dijo que ella se metiera a su casa que él le daría la comida, entonces ella se metió y el Thipak le prendió fuego para que se quemara la abuelita.

Se quemó toda y el niño recogió las cenizas y las metió al *mul* y le dijo al sapo que se llevara eso a donde nace el mar y le dijo: te vas a llevar esto pero no lo abras. Pero ya llegando no aguantó las ganas de saber qué cargaba porque zumbaba y se movían de allá pa'ca. Entonces lo abrió y salieron los zancudos y lo picaron por toda la cara, por eso está así. El sapo guardó lo poco que pudo y se lo llevó al mar para echarlo por allá. Del niño tampoco se supo ya nada pero se quedó, no lo vemos pero acá está porque hay maicito y mientras haya maicito el Thipak está acá con nosotros.

[Retoma el relato] Se descuidó Thipak y entonces la abuelita lo molió y lo mandó al mar, pero estaba hecho pedacitos y en el mar de allá (señalando al oriente) los pececitos lo juntaron para que se volviera a hacer. Pero dicen que allá Thipak se convirtió como en lagarto cuando llegó al mar. Pero allá Mam Muxi le dijo: ¿qué haces aquí?, te mandé a la tierra para que estuvieras allá no que estuvieras acá. Pues mi abuelita me mandó, respondió Thipak. Mam Muxi le dijo que lo mandaría de regreso, pero no sabía en qué animal porque los peces no tienen pies y el camarón quiso, pero salió y se murió. Entonces la tortuga que tiene doble vida porque puede andar en el mar y en la tierra fue la que lo trajo de regreso. Mientras venía, Thipak fue rayando todo el caparazón de la tortuga, porque era muy travieso y dicen que por eso la tortuga tiene el caparazón hecho así.

A partir de esta tradición oral, hay que analizar las relaciones que desatan una especie de reacción en cadena y, que por tanto, posibilitan pensar en la naturaleza intertextual de la cultura. En primer lugar hay que destacar el papel central de la abuela fiera⁸⁵ y el conflicto que se desarrolla entre ella y Thipak. Es probable que el tema velado sea una metáfora de la civilización. Se opone la abuela como representante de un territorio salvaje en el que no hay qué comer contra la Thakpen ách, la madre pipián, que representa la tierra propicia para la siembra, un territorio susceptible de ser sembrado, civilizado y habitado. El principio de habitad estará determinado por la aparición del maíz, es decir, las hazañas de Thipak. A partir de los personajes principales en la historia del nacimiento de Thipak se establecen las bases del policultivo: el frijol sarabando es la abuela Colenek, la semilla de pipián o calabaza representada por Thakpen ách y Thipak, el personaje central por el maíz. A este sistema plural, se le suma el chayote, el chile y diferentes plantas comestibles.

El desarrollo físico de Thipak es una metáfora del trabajo agrícola, ya que mediante la sacralidad de la relación se establecen las normas del trabajo agrícola, lo mismo que la importancia del trabajo arduo y constante que requiere el trabajo agrícola. En San Isidro Tampaxal se menciona que: “Pulik Pay’lom [el gran padre sol] mandó y Mam Muxi [el abuelo del agua] también al gran pájaro a dejar el grano en Thakpen

⁸⁵ En este sentido, es de hacer notar el papel de la abuela que quiere dar muerte al nieto y él, con la ayuda de los animales, plantas y demás elementos de la naturaleza, sale siempre vencedor. Al sospechar de las intenciones de la abuela, el nieto simula dormir para atraparla y matarla. Con ayuda de los animales, del mundo natural, la entierra justo en el mismo lugar que dormía. Destaca en este mito, M5, ofrecido por Lévi-Strauss (1968) que la abuela hostil, asociada a un jaguar o a una fiera, trata de matar al nieto para impedir el desarrollo cultural-civilizacional que él representa. Es asesinada y quemada, tal como Colenek para asegurarse de que no vuelva.

ách para que ella lo germinara” y resulta significativo que Thakpen ách sea una metáfora de Mim Sabal, la madre tierra donde Thipak puede desarrollarse, nacer y crecer. En este sentido también hay que destacar que el nombre de la madre de Thipak, ya apunta otro dato interesante.

Puede ser que Thakpen ách sea la derivación de Tépá Ách, es decir la abuela que cuece lo crudo; la raíz *tec* se usa para referir a algo cocido y coincide con la misma entrada en el vocabulario de Larsen (1997), mientras que *ách* es abuela. Por lo tanto, es prudente pensar en Mim Sabal como aquella madre de la existencia donde Thipak crece y madura.

Thipak representa el principio. Con él comienza el tiempo y se comienza a ser teenek “a nosotros nos dijeron que sí, tiempo antes cuando no había luz, todo era negro y dijeron que saldría luz y que Pulik Pay’lom vendría a regalarnos vida. La gente de antes, los de antes sí eran como hombres, pero estaba en penumbras hasta que llegó Thipak”. Porque ser teenek implica mantener lo que Thipak enseñó como principio civilizatorio: la agricultura. Thipak mostró el trabajo agrícola y, a la vez, la nixtamalización, proceso que permite la multiplicidad de preparación. Esto hace gran diferencia con el comer una planta que se arrancaba y comía sin procesar: el ojite.

Además, Thipak originó el lenguaje: al nacer “ya hablaba con palabras bonitas”, lo mismo que de otros múltiples lenguajes que caracterizan al grupo: “dicen que tiene una jaranita y entonces a lo mejor por ahí está donde nació el instrumento”; “una vez el niño estaba tocando su rabelito” y “mientras estaba ahí, estaba tocando los sones con su flauta y su tamborcito, él inició la música”, argumentos que aunque referidos en estos casos a la música, otras versiones lo señalan como el iniciador de todas las artes. Por si fuera poco, Thipak fue quien diseñó el mundo por medio del tejido: “Le dijeron que tenía que ver en la tierra porque había hambre y se tenía que transformar en el grano de maíz para que hubiera maíz y trabajo y no hambre. Buscó a la araña para que le ayudara a ir más rápido y así tejieron el mundo y así Thipak y la araña enseñaron a la mujer a bordar como los *dhayem lab*”. Algo similar sucede entre los nahuas con Chicomexochitl, que es parte sustancial de la

nahuatlahtolli, la palabra verdadera que habla del mundo y que afirma la composición de este por tener un contenido testimonial y verídico.

Finalmente, la inteligencia y astucia de Thipak, pudieron haber sido prácticas susceptibles de ser calificadas como “magia o embauque”, ya que él tenía la posibilidad de transfigurarse, de reproducirse, de mimetizarse y la facultad de hablar con los animales y con los diferentes elementos de la naturaleza que en sí mismo contiene, “la abuela le pidió que trajera agua en un ayate de ixtle y él le dijo: sí pero tú también trae agua en ese cantarito, pero le pidió al alacrán que le picara para que se le cayera y sí, se le cayó toda el agua. Así fue como ganó Thipak”.

Para los nahuas, la historia de Chicomexochitl presenta características similares y quiero subrayar lo siguiente. El nombre del espíritu del maíz, Chicomexochitl se relaciona con el número siete, *chicome*, con aspectos que hasta donde sé, no se habían referido: las etapas de crecimiento de la planta, los colores del grano, los siete días en que se da el primer baño al recién nacido, lo mismo que los siete días en que tarda en surgir la matita una vez sembrada y los cultivos que se le asocian en la milpa (más adelante habrá oportunidad de profundizar al respecto). Asimismo, las reproduzco en extenso para poderlas comparar con las múltiples publicadas por los autores arriba citados.

Es como un cuento de unos abuelos que ya murieron. Tiene años, yo era chamaco todavía, pero escuché ese cuento y como que me lo grabé, no se me olvidó.

Más antes había una muchacha huérfana, no tenía mamá ni papá, nomás vivía con su abuela, la trataban como a una virgen y cuidaban mucho. Muchos muchachos le hablaban pero ella no les hacía caso. Mucho más antes los jóvenes se ponían pañuelos en el cuello y algunos iban a poner un pañuelo en el pozo para ver si la muchacha que iba a traer agua tomaba el pañuelo. Pero esta muchacha no hacía caso. Pasó mucho tiempo así. Entonces, un muchacho que se dio cuenta de que era imposible que la muchacha tomara su pañuelo, entonces fue a poner adentro del pozo una piedra muy fina, muy preciosa, una piedrita boludita. La muchacha vio esa piedra que brillaba, era como una perla bonita, entonces le gustó, pero la agarraba con una mano y como que no se dejaba agarrar la piedrita. La muchacha pensó: cómo hago para tomarla, meto las manos en el pozo y agarro la piedrita. Y la muchacha se agachó y tantito subió su mano y la muchacha tomó con su boca la piedrita, pero entonces lo que pasó es que se tragó la piedrita. Pero la muchacha se puso triste porque se la tragó y agarró su olla y se fue.

Se fue triste y así estuvo pensando por qué había pasado eso. Pasaron semanas, pasaron meses y su abuela le preguntaba el porqué de su tristeza y ella le decía que no estaba triste, que estaba contenta. Entonces pasó un mes,

dos meses, tres meses y entonces la muchacha salió embarazada por la piedrita. Y la abuela le preguntaba por qué estaba embarazada, que quién le había hecho daño y ella le decía que no sabía: “yo no le hablo a nadie, nadie me ha tocado”.

Y siguió pasando el tiempo y se llegó el tiempo de que la muchacha dio a luz y tuvo un niño. Entonces como la abuela se puede decir que era mala, entonces la abuela naciendo el niño, lo mató, lo enredó con un trapo y excavó debajo de un árbol y ahí enterró al niño. Pasaron ocho días,⁸⁶ quince días, la abuelita pensó en ir a asomarse donde había enterrado al niño y entonces ya fue a ver que hay unas plantitas, todo en lo que había enterrado al niño, ahí fue a ver que hay como matitas y entonces la abuela se empezó a enojar y le dijo que lo iba a arrancar y que lo iba a echar al agua y eso hizo. Arrancó todas las plantitas y las fue a tirar al agua para que se los lleven el agua y pasaron años y llegó el día de que otra vez en su casa llega el niño y le dijo a la señora que si ella estaba, y ella le dice enojada: “¿de dónde vienes tú?”. Y dice el niño: “soy tu nieto, he regresado”.

Le dijo a su mamá: “ya no estés triste, estoy aquí de regreso y estuvo un tiempo con ellos”. Pero cuando estuvo el niño un poco más grandecito le dijo a su abuela: “abuela ¿por qué no comen?” y ella le dijo: “pues no tenemos qué comer”. “¿Y qué comen?”, le volvió a preguntar, “puras yerbas comemos y lo que encontramos es lo que comemos”.

Pero más adelante van a tener qué comer, le dijo el niño. Lo único que quiero es que hagas lo que te voy a pedir. Manda a limpiar un pedazo de terreno para que tengan qué comer. La abuela obedeció y buscó dos peones para que vayan a limpiar y ya le dijo: “ya tumbaron los palos”.

“Quiero que limpien bien, que esté bien limpio el terreno”, le dijo el niño y obedeció la abuela y le dijo: “ahora sí ya está listo el terreno, a ver pa’ qué lo quieres”. Y le dijo: “busca a dos que hagan hoyos en todo el terreno”.

“Que mi mamá que no se ponga triste, ni tampoco tú te pongas triste, yo me voy a ir en ese lugar donde tú has limpiado, yo me voy a ir de aquí, me voy a quedar a donde has limpiado, pero ustedes ya no me van a ver”, dijo él.

Le dijo la abuela: “¿pero cómo te vas a quedar?”

“Sí, ahí me voy a quedar, me voy a extender —dijo el niño. Pero eso sí, cuando yo ya me fui y ya no regrese en unos ocho días, quince días te vas y te asomas, si ves que hay muchas plantas, ya no las arranques y no dejes que esté feo. Luego lo limpias y esas matas van a crecer y todos van a dar fruto. Le van a salir unos frutos y van a crecer y se va a secar. Las matas también se van a secar y cuando veas que ya se secó y los frutos ya se colgaron, entonces mandas a cortar, a cosechar, que cosechen y todo aguardas todos esos frutos que van a dar las matas, las aguardas. Y no te aproveches, no vas a ser mezquina, no vas a querer tener nada más tú.

Toda esta gente que vive ahora, que vive aquí, cada quien le vas a dar una mazorca para que ellos, tú les dices que ellos limpien su terreno y lo siembren y van a tener qué comer, porque es lo que van a comer ustedes, pero quiero que a todos les des, aunque te quedes con uno na’ más y ya en esa forma ustedes van a tener qué comer, porque es el alimento que yo les voy a dar, mi carne es lo que van a comer.

⁸⁶ Después de que la abuelita mató al niño, echó sus cenizas ahí lueguito. Pero él nació en ese mismito lugar a los siete días, así como cuando sembramos que el maicito sale a los siete días, por eso es el siete.

Es el que se va a llamar sintli y por eso lo debes cuidar mucho cuando lo siembres lo cuidas bien y cuando lo siembres le pones algo, alguna ofrenda porque eso yo me voy a quedar allá”.

Y así se formó el maíz y por eso se dice que el maíz es un niño y se le dice Chicomexochitl, porque las matas, sí, el maíz cuando se siembra, primero nace el maíz, entonces cuanto ´ta naciendo, en mexicano, le decimos *tlahuitzmalotía* [está creciendo] cuando ya va creciendo, le van saliendo las hojas, le dicen *tlacahuanía* [se acerca, está creciendo más]; después ya cuando está más grande ya le dicen *tlaxoxoleca* [se está plisando, enrollando sobre sí mismo]; después le dicen, *tlaxiini* [va siendo el primero, evidencia de que ha nacido]; después le dicen cuando ya salió bien, *tlaxiloquizan*; ya cuando está el elote bien macizo, *taelotía* [algunos elotes] y ya después *tlacahuani* [se está despellejando] cuando le salen como unas flores del maíz.

Todo eso que son siete y por eso le dicen Chicomexochitl. Se llama así [Chicomexochitl], porque florea siete veces, la primera flor es, nomás lo siembras y allá abajo debe salir una aguja, esa aguja es la primera flor y se llama *muhuitsmalotía*, la segunda se llama *copone*, la tercera es *muyahualotía*, la cuarta le decimos *mimilihuit*, la quinta es *xitine*, a la sexta flor es *xilotía* y la séptima se llama *tzontecalcahuame*. Pero también decían los viejos que hay siete productos que se dan con el maíz, junto con él: el chile, el jitomate, chayote, camote, la calabaza y el café.

También tenemos el Chicomexochitl porque tiene siete colores. Tenemos el Chicomexochitl pilyatzil, Chicomexochitl pilcotzi, Chicomexochitl piliztac o chipahuac, Chicomexochitl piltlapactli, Chicomexochitl pilchichiltic, Chicomexochitl pilyahuic y Chicomexochitl pilxochicentlaoli [maíz negro, amarillo, blanco, verde, maíz, maíz y maíz multicolor, respectivamente].

La semilla creció sobre una tortuga en el mar porque una abuela mala la quería comer y la tortuga no tenía nada encima de la concha y entonces encima de la tortuga sembró una semillita y creció encima de la tortuguita. Y como la tortuguita anda de orillas a orillas vio que un niño estaba llorando porque no puede caminar porque estaba chiquito. Entonces lo que hizo la tortuga fue subirlo a su caparazón y lo anduvo paseando y ahí fue donde el niño creció y ya después salió de agua y preguntó: “¿quién es mi mamá?”. “No, pues quién sabe quién es tu mamá”, le dijo la tortuga. Entonces el niño se hizo grande y llegó el niño con su abuela y le dijo: “¡abuela, abuela ya llegué!”. Entonces le dijo ella: “¡Ah no estás muerto, ahora vas a ver!”. Y lo metió al temascal. Entonces el niño como creció en el agua traía mucha neblina y como lo metió al temascal que es como un horno pues no lo pudo quemar. Entonces salió el niño ya bien bañado, cuando salió, le dijo la abuela: “¿qué no te moriste?”. Entonces le dijo el niño: “ahora te toca abuela, ahora yo te voy a bañar” y la mató porque ella lo quería comer y fue cuando la acabó a la abuela que era mala. Y tiró las cenizas y al tirarlas vuelan, por eso dicen que de ahí salieron las moscas y los que pican y las arañas y salieron del polvito de esa mujer mala.

Por eso es que la semilla siempre está viva; por eso mi esposa cada que sembramos, mi esposa baña a las mazorquitas y les cambia su vestidito y les ofrenda con cafecito y pancito.

Es evidente la importancia del policultivo que en el mismo nombre de la planta se establece y a pesar de que esta práctica está cayendo en desuso, es una referencia constante y algunos intentan inculcar la importancia del policultivo como recurso de

subsistencia alimentaria. La milpa posibilita que sus productos sean intercambiados según las necesidades de cada familia, lo que dinamiza las relaciones sociales y comerciales además activar las actividades familiares en torno al trabajo agrícola. Las leyendas o mitos sobre el espíritu del maíz, su recurrencia temática gira alrededor del origen del maíz, de la variedad cultural en torno a los colores de la semilla y las especificidades de sus usos, como apuntaré más adelante. Pero ya se puede notar que hay cuatro datos que sobresalen. El primero es el que menciona que la mamá de Chicomexochitl tragó aquella piedra preciosa que permite pensar en la asociación entre lo verde del grano de maíz con un chalchihuite (piedra verde muy apreciada, sobre lo que hay constantes referencias en las crónicas y cantares de los antiguos mexicanos. Por ejemplo en Garibay, 1953-1954, 2002; Seler, 2016 y León Portilla, 1961, 2011).⁸⁷

El segundo es que en el lugar donde son enterradas las cenizas, florece la mata de maíz a los siete días, que perfectamente se liga con los siete días que tarda el maíz en brotar después de ser sembrado. El tercero es el que refiere a que Chicomexochitl echó su primera floración y desarrollo en el caparazón de una tortuga,⁸⁸ lo que remite a la tradición pasada y contemporánea, de que los nahuas han fundado su existencia en un monstruo terrestre, a veces representado por un lagarto-caimán,⁸⁹ otras por la tortuga: “nosotros como nahuas hemos empezado la vida en el caparazón de la tortuga que vivía allá por Pánuco cuando el alma del maíz nació allí”. Y por último, el cuarto elemento a resaltar es que Chicomexochitl al crecer y regresar al territorio materno y al estar dentro del temazcal para ser quemado, se salva gracias a que precisamente, viene del lugar de la neblina. Sobre esta parte se antoja pensar en la posibilidad de llegar de aquel lugar de la neblina,

⁸⁷ Entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, la piedra que embaraza a la mujer se llama ateot, dios del agua, y es quien produce la abundancia de maíz y de agua. Así la piedra es otra metáfora del maíz entre los nahuas vecinos.

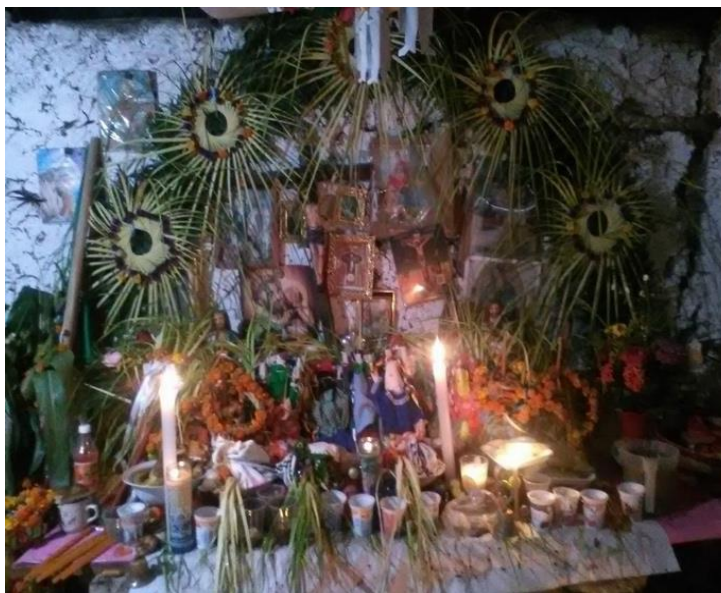
⁸⁸ También hay referencias en la oralidad sobre la floración del maíz en la orilla del río, lo que remite a pensar en un principio básico de habitad, tierra-agua en la que Pantlan, tiene una considerable importancia en la historia de la sedentarización. Recordemos un probable significado es “sobre el lugar”. Un lugar de conexión entre el agua y la tierra, espacio que susceptible de ser habitado.

⁸⁹ Esta obnubilación también ha llevado a plantear que el lagarto de la tradición nahua, cipactli, sea una derivación de Zipac o Thipak, como el principio generador de vida de tradición huasteca-teenek, como ya hice referencia en la primera parte de esta investigación.

del lugar donde moran los ancestros, como se hizo mención en la primera parte de la investigación.

Ser humano y maíz entre nahuas y teenek de la Huasteca

Entre nahuas y teenek existe una fuerte presencia del espíritu del maíz en los diferentes campos de la vida común. El maíz no sólo es el proveedor del sustento alimenticio, también es el proveedor de la fuerza física, de la fuerza del alma, de la espiritualidad, de la lengua y de la cultura.



Mesa de altar, La Reforma, Benito Juárez, Veracruz, 2017.

Para mostrarlo, he descrito las relaciones que se establecen entre el maíz y las personas en las labores agrícolas y también he destacado las recurrencias temáticas de la tradición oral y la memoria como textos fundamentales para entender el trasfondo de las formas particulares de narrar la historia. Ahora presentaré las relaciones paralelas que se configuran entre el maíz y el ser humano en la vida común en la Huasteca étnica.

El paralelismo (Spinoza, 1677 [1980]) no es la identidad de dos mundos distintos en cuanto género y creación, sino la relación entre dos formas de concebir la misma cosa y de unificar origen y fin de la cosa con la idea. Esta forma de concebir se basa en la integración como principio de explicación y sobre todo en la condición de posibilidad de lo otro para explicarse a sí. Destaca la extensión de los atributos de un ente hacia otro que permite tal explicación y por esto, se posibilita real, racional, formal y objetivo.

Una relación paralela sólo se da entre aquellas cosas esencialmente formales (consideradas así desde el punto de vista de su existencia) con las ideas meramente objetivas (valoradas así por la posibilidad de conocimiento que generan). Lo que pudiera escaparse de lo real desde un marco de interpretación ajeno deja de serlo desde el interior de la cultura, ya que el orden y conexión del pensamiento y la extensión hace que sus esencias sean compartidas, paralelas y análogas, al de sus esencias formales correspondientes para su entendimiento, acercamiento, comprensión y afinidad con lo humano.

Las relaciones paralelas constituyen la evidencia empírica de las metáforas, son los lenguajes puestos en acción que se articulan a partir de series de atributos que son el fundamento metodológico para comprender el conocimiento, lo que implica la potencia del pensar como un hacer, por esto, debe haber un sustento material-expresivo que sostenga este modelo de conocimiento que se base en el orden y la conexión sobre el conocimiento de Dios y por extensión, del sí. Hay que destacar que Spinoza no sólo ve en el pensamiento la mayor capacidad creadora de Dios, sino que el cuerpo también juega un papel fundamental en la comprensión del ser humano. Este cuerpo representa la existencia formal y objetiva que Dios conoce y a partir de la cual se está en el mundo para con Dios.

El cuerpo humano es una obra hecha por Dios, es incomprensible y se mueve por la fuerza motora del alma que, motivada por un pensamiento de Dios, hace que cuerpo y alma sean “una sola y misma cosa, que se concibe, ya bajo el atributo del pensamiento, ya bajo el de la extensión [...] el orden de las acciones y pasiones de nuestro cuerpo se corresponde por naturaleza con el orden de las acciones y pasiones del alma” (Spinoza, 1980: 126) que son las maneras de conocer a Dios y a la naturaleza en su esencia sagrada.

Esta tesis contiene un carácter esencialmente antropológico: la alteridad, esa cualidad de ser otro se expresa en el pensamiento de Spinoza mediante las múltiples posibilidades que tienen los cuerpos de expresar sus realidades y las tantas maneras de adjudicar los atributos en la extensión de las cosas. Por ello, resulta sugerente la posibilidad de pensar en que la tradición de la ritualidad agrícola mesoamericana (Broda, 1991) se basa en un complejo sistema panteísta.

Esta alternativa la sugiere la evidencia empírica a través de la cual se integran los elementos de un eminente culto agrícola, de los que merecen ser destacados las relaciones con la naturaleza en torno al cultivo del maíz y otras plantas, las condiciones climáticas, la observación e interpretación de las estaciones y las temporadas, las relaciones con la lluvia y otras fuentes de agua, con los cerros, las cuevas y demás elementos de la naturaleza.⁹⁰

La naturaleza divina se expresa en la espiritualidad con que los grupos étnicos han desarrollado sistemas de creencias y de conocimiento en los que tanto materia como espíritu han dejado de ser opuestos: cuerpo y pensamiento no constituyen dos formas alejadas de concebir la realidad, sino que, en un proceso paralelo, se corresponden y comparten una misma esencia.

El mundo constituye la materia y sus procesos naturales son parte de la materia en movimiento que requieren de un sistema que los explique y los justifique. Tal sistema atribuye, “interpreta”, la explicación de aquella materia para dar certeza y esperanza. Es decir, el sistema se refina en una “idea absoluta” como el fundamento de todo lo existente, obligando al ser humano a buscar lo inmanente y lo trascendente de la sustancia, es decir, encontrar a Dios en la naturaleza.

Las relaciones de identificación en las que el maíz y el ser humano fundan su existencia muestran la vigencia que tiene la planta no sólo en la conformación y resistencia cultural, sino en la constitución física de la persona. Por ello, el cuerpo humano es el punto de partida para explicar un profundo conocimiento de sí mismo y de sus relaciones con otras personas para comprender la condición humana en la que se vive. Pero este principio no es aplicable al *sí mismo* sino que se busca en otro ente, poder extender las atribuciones propias y elaborar un complejo sistema de explicación que resulte asible y afín al resto de personas con las que se convive y vive en comunidad.

⁹⁰ Johanna Broda (1971) propuso la categoría “culto de la fertilidad” para identificar la religión nahua antes del contacto con los españoles. Establece como principal característica un culto de la fertilidad en el que la lluvia y el maíz son los principales elementos de las sociedades agrícolas del Valle de México. 20 años después, habiendo trascendido la fuente documental escrita y con el trabajo de campo entre nahuas de la montaña de Guerrero, redirige su propuesta conceptual y plantea la noción “culto agrícola” en la que presenta una mayor cantidad de elementos en los que los nahuas cimientan sus creencias (1991).

El paralelismo entre el maíz y el ser humano hace evocar fenómenos fisiológicos, ideológicos, normativos, sociales y afectivos que los aproximan y les exige establecer una relación corresponsiva de resistencia para su supervivencia y que, además, los distingue de otros grupos étnicos al expresar que los marcos culturales se constituyen a partir de los lenguajes de lo “realmente humano”.

Es importante comprender que la constitución del ser mesoamericano, al menos entre nahuas y teenek, surge con la domesticación del maíz. Sin embargo, desde el interior de la cultura, también es importante dejar claro que el proceso es etnocéntrico. Nahuas y teenek comparten una tradición histórica de conformación cultural a partir del maíz, pero esto no significa que sea idéntica. Cada una, desde sus márgenes y particularidades culturales asocian su génesis como grupo étnico, “lo realmente humano”, a partir del principio agrícola, asociado a la luz solar, al fin de los tiempos de las tinieblas, a la aparición de los lenguajes, pero con sus respectivas diferencias que a la luz del análisis antropológico e histórico permite pensar en tal diferencia como unidad. Es decir, la permanencia de la tradición de hacer milpa, hablar la lengua, ofrendar al espíritu del maíz, tocarle sonos, bailarle y seguir transmitiendo sus historias fundacionales.

En la *Histoire du Mechiue* (2002) se hace una referencia muy importante del policultivo a partir de la conformación del cuerpo humano y de la persona desde un origen divino:

El grano que ellos comen se llama maíz, y fue hecho de esta suerte. Todos los dioses descendieron a una cueva, donde un dios llamado Pilzinteuclli se había acostado con una diosa llamada Xochiquétzal, de la cual nació un dios llamado Centéotl, el cual se metió debajo de la tierra. Y de sus cabellos salió el algodón; de un ojo, una semilla muy buena que comen gustosos, llamada *zacateztlí*; del otro, otra [semilla]; de la nariz, otra semilla llamada *chían*, que es buena para beber en tiempo de calor; de los dedos salió un fruto llamado *camotli*, que es como los nabos, muy buen fruto; de las uñas, otra suerte de maíz largo, que es el grano que ellos comen al presente; y del resto del cuerpo le salieron muchos otros frutos, los cuales los hombres siembran y cosechan. Y por eso era este dios amado por los otros dioses, y lo llamaban Tlazopilli, que quiere decir “Señor amado” (en Tena Martínez, 2002: 155).

Surge así una serie de numerosas metáforas que categorizan el mundo al que se pertenece. Estas metáforas no son inmóviles ni inmunes al paso del tiempo, al contrario, son reactualizan y conforman una tradición constante que, paradójicamente perdura gracias a las variaciones continuas de la existencia. En el maíz se encontró el mejor elemento para extender lo humano antropologizando a la

la planta y así explicarse a sí mismos mediante alegorías que los acompañan desde el nacimiento hasta la muerte.

Por ejemplo, entre los teenek persiste una ceremonia, llamada *hua' tsinal talab*, que se lleva a cabo por el nacimiento de una persona, en la que el maíz tiene un papel central.

Antes, si había dinero, se podía ir al nacimiento⁹¹ a recibir a las criaturas. Ahora ya casi no se hace, sólo algunos más en la sierra que siguen en sus casas. Las muchachas de abajo ya no quieren, prefieren el centro de salud. Pero cuando se hacía en el nacimiento o en una cueva, se ponía todo igual que en la casa, a veces hasta *ts'acam ts'en* llevaban porque esa es danza poderosa. La mujer con la partera y su familia hasta mero enfrente, luego estaba el *caulome* para rezar y terminar de recibir a la criatura, se ponían en el arquito y luego los bailarores.

Hua' tsinal talab es un género de ritos que reúne varias tareas que involucran la tradición teenek: medicina tradicional, cocina, organización social, entre otras relacionadas con el nacimiento. Por ejemplo, cuando la mujer va a parir, se recurre a parteras tradicionales. Las mujeres de la familia se encargan de los preparativos de la comida para esperar la llegada del infante. Los hombres preparan el altar y se invita a un rezandero para dirigir las oraciones de bienvenida. Otros hombres llevan lo necesario para las labores domésticas: leña, agua, flor de izote, soya o flor de pemuche para los guisados, carne y chiles para los *bolimes*.

Cuando la mujer ya está en labor de parto, se pone la olla para nixtamalizar maíz y se mantiene en el fogón para que permanezca caliente. Al nacer, limpian al niño y se lo pasan al rezandero para que dirija una oración de agradecimiento por la llegada. Sea niña o niño, se le da al padre para que lo sostenga encima, a escaso metro de distancia de la olla donde se coció el maíz. Agradece a Dios por su llegada y le pide para que ahí encima con el calor termine de madurar: *huejnek ts'acam t'élé*, madura pequeño bebé. Recorren todo el hogar y los regresan con su madre. A los siete días le dan su primer baño y si es niña, la cargan y le hacen recorrer toda la cocina, su campo de acción y le presentan los instrumentos propios y los instrumentos del tejido: hilos, agujas y telas. Si es niño, le hacen recorrer toda la

⁹¹ El nacimiento es un lugar en Huichihuayán, Huehuetlán, San Luis Potosí en el que existen los resquicios de una zona sagrada teenek. Ahí nace el río y está la entrada a una caverna de gran importancia porque se cree que es la entrada al lugar de la abundancia, *pulik huitel ts'en*, donde emergen las semillas, la lengua, las danzas, la música porque es ahí donde se guardó el maíz la primera vez. Desgraciadamente, el lugar se ha convertido en uno de los principales atractivos turísticos y ha dejado de tener presencia teenek en todos los aspectos.

casa por fuera y las esquinas. A él le presentan los instrumentos de las labores del campo. En esta ceremonia también se ofrece un *pajuxtalab*: se incienso a la criatura y se le conoce como *cal ´thit*, que implica que ha salido el recién nacido, es decir, se ha logrado. Su paralelismo con la vida del maíz radica en que cuando el maíz ha hecho evidente su floración, a los siete días de sembrado, también se le ofrenda con el *pajuxtalab* y la acción se conoce como *cal ithit*, que refiere a que ha salido, florecido, el grano de maíz y este ya es un dato importante. Una traducción literal, refiere al corazón del grano, lo que implica que el florecimiento se asocia a la energía proveniente de este órgano, tal como los nahuas refieren a la energía vital, *chikahualiztli*, que viene del corazón del grano del maíz, consumido en los alimentos.

Como puede apreciarse comparten la forma *cal ´thit* que puede ser una derivación de *cal ithit*, ambos refiriendo a una semilla lograda, ya que los primeros siete días representan una etapa de peligro en el desarrollo tanto del infante como del maíz, pues puede no lograrse, morir.

Por testimonios sé que entre los nahuas la forma tradicional de parir es en casa y con la ayuda de partera. La mujer acucillada y en ocasiones subida en una mesa, da a luz. El infante es recibido por la partera diciéndole: *iximopanolti topilsintli!*, bienvenido nuestro nene. Resulta significativo el paralelismo en la forma de nombrar al infante con el maíz. Ambos con la partícula reverencial *tsin*, que denota cariño, intimidad y respeto. La raíz, *pilli* denota no sólo lo infante, sino que también refiere a aquello que cae; además de la terminación *tli*, sufijo que determina la categoría gramatical de sustantivo que denota aquello que existe o puede existir.

Topilsintli, nuestro santo niño maíz que cae, resulta ser una metáfora que compromete la labor de la siembra con el nacimiento de un infante. Ambos llegan a la tierra cayendo y haciendo brotar vida.

Al respecto cabe la siguiente reflexión. Una de las principales relaciones paralelas que quiero hacer notar es la del período de gestación entre el maíz y el ser humano. En un cultivo de temporal, el maíz tarda aproximadamente 170 días en dar fruto desde que es sembrado. Hay que subrayar que en una cuenta continua, hasta que el maíz es llevado a casa para su almacenamiento, los días van hasta los 190-195

aproximadamente. A este cálculo hay que sumar los 80 días de preparación de la tierra que van del desmonte al descanso de la quema para poder sembrar la semilla, lo que da un total de cerca de 270 días. En meses redondeados a 30 días, equivale a 9 que son los correspondientes al tiempo de desarrollo embrionario de un ser humano, tomando en cuenta que nace entre los 250 y 280 días después de concebido.

Esta relación resulta significativa al hacer un análisis intertextual. En la Huasteca potosina solía interpretarse la danza de *ts'acam ts'en* para acompañar el nacimiento de un infante como parte integral del denominado *Hua'tsinal talab*. Al nacer se le recibía en una cueva y se disponía una ceremonia en la que la madre y la partera estaban al centro y la danza se ofrecía circundándolas y recibiendo al niño de la siguiente manera: 12 sones se bailaban en el oriente, 9 en el norte, 8 en el poniente, 7 en el sur y después 4 vueltas alrededor de la madre, la partera y la criatura. Dice el maestro de la danza que “esas son las vueltas que damos dentro de la madre”, supongo que en referencia al número de semanas en que el embrión se gesta, ya que da un total de 40, es decir, 280 días.

También después de siete días de nacido, les bañan y presentan aquellos instrumentos que definen su hacer dependiendo del género tal como se hacía desde tiempos antiguos. López de Gómara (1985: 305) menciona que:

les ponen, si es varón, una saeta en la mano derecha, y si hembra, un huso o una lanzadera, significando que se habían de valer, *él* por las armas, y *ella* por la rueca [...] bañaban a las criaturas a los siete días, y en otros a los diez de nacer; y allí ponían al hombre una rodela en la izquierda y una flecha en la derecha. A la mujer le ponían una escoba, para entender que el uno ha de mandar y la otra obedecer.

Con el paso del tiempo el maíz no sólo satisface principios básicos de subsistencia sino que por extensión, por su intermediación se cultiva la lengua y la cultura, denotando un principio de distinción, contención y adscripción, incluso etnocéntrico que presenta las particularidades del grupo social en la vida común. Por ejemplo, en la Huasteca nahua veracruzana se dice:

¡Ay sí!, cuando los niños no quieren hablar o se tardan les sobamos la boquita con maicito, pero del que está en el altar. Ya si al año no lo hacen pues lo hacemos porque deben empezar como a los nueve meses pero unos flojos se tardan y pu's no, hay que hacer que hablen pa' que entiendan. Dicen las abuelitas que con sólo una vez, y pus nada más una vez y sí hablan.

Entre los nahuas, la lengua materna se posiciona como principio de distinción entre lo civilizado y lo que aún no lo está. Aun lo que ya “está civilizado” se asemeja a los infantes que aún no hablan la lengua y sólo gruñen y balbucean (como en el ejemplo de nahuas y chichimecas que se narra en la *Historia Tolteca Chichimeca*, 1947) por lo que es requerido el remedio de sobarle las encías con los granos del maíz para estimular el habla correcta.

Tanto para nahuas como para teenek, los granos de maíz contienen en su corazón la energía vital que se transmite, generalmente, en el consumo del maíz cocinado sobre todo en la tortilla. Sin embargo, existe la posibilidad de pensar en otra relación metafórica de transmisión que plantea la lengua materna como otra energía vital. Es decir, la lengua como el corazón del ser social, el corazón del ser dentro de los marcos culturales específicos: comer maíz es requisito para hablar la lengua materna, el idioma de los hombres verdaderos.⁹²

La mujer comienza su edad de mayor responsabilidad cerca de los doce años. Para tal edad, debió haber aprendido las artes alrededor del buen cocimiento del maíz, entre la que destaca hablar con él mientras se le está preparando para ponerlo a cocer. Le habla tiernamente y le pide que no desfallezca ni los abandone. Le prometen cuidados y buenos tratos, en ocasiones toman los granos con ambas manos y antes de echarlo a la olla, lo acercan a su boca y lo besan. Las mujeres nahuas de Veracruz, cuando tapan la olla, se despiden de él porque “al maicito le da miedo, está solito toda la noche mientras está el nixtamal y por eso hay que hablarle y que no se sienta solito”. Como hacían antes: “para poner el Nechcomitl, que es cuando ponen a coser el maíz para molerlo, antes de echarlo a coser dentro de la olla, lo habían de insuflar primero, y resollar sobre él, como dándole ánimo, para que no temiese el fuego” (De la Serna, 2012: 187). Todavía, cuando ya está listo, le vuelven a hablar para decirle que no lo van a lastimar mientras lo muelen para sacar la masa que es la base de cualquier forma de preparación alimenticia.

⁹² Es común que el maíz sea también un portador de saberes relacionados con la adivinación y la curación. Para ejercer el primero de los saberes, tirar el maíz, se recurre a los granos del maíz para que hablen y digan aquello que se desea saber. Este saber se funda en diferentes cuentas numéricas de granos dependiendo del número de preguntas y cosas que se quieren saber. Para curar por medio del maíz, se recurre a diferentes partes de la planta dependiendo del malestar que presente el enfermo. Cabe destacar que en los tratamientos se ocupa prácticamente todo el maíz: cabello, granos, olote o sus hojas para la preparación de los remedios.

Diego de Landa describe que a partir del maíz se hacían

diversos manjares y bebidas, y aun bebido como lo beben, les sirve de comida y bebida, y que las indias echan el maíz a remojar en cal y agua una noche antes, y que a la mañana (siguiente) está blando y medio cocido y de esta manera se le quita el hollejo y pezón [...] beben aquella substancia y se comen lo demás y que es sabroso y de gran mantenimiento; y que de lo más molido sacan leche y la cuajan al fuego y hacen como poleadas para las mañanas y que lo beben caliente; y que en lo que sobra de las mañanas echan agua para beber en el día porque no acostumbran beber agua sola. Que también tuestan el maíz, lo muelen y deslíen en agua, que es muy fresca bebida, echándole un poco de pimienta de Indias y cacao (Diego de Landa, Cap. XXII, 1986: 36).

El maíz perfila las relaciones familiares; en cierta manera, se puede decir que establece un modelo de familia integrada y completa, ya que nahuas y teenek, antes de juntarse con una pareja del sexo opuesto, piensan que las personas están incompletas; estado que termina cuando deciden compartir la vida en pareja. Pero esto también va más allá. La completitud, la condición para llegar a ser completo, no se alcanza al sólo juntarse con una pareja del sexo opuesto, sino que se realiza cuando esta pareja tiene descendencia. Entonces sí hay, bajo el pensamiento étnico, una cadena de sentido: hay ancestros, hay descendientes, seguirá habiendo nahuas o teenek y por lo tanto, seguirá habiendo maíz.

O sea, el paralelismo entre el cultivo del maíz y el del ser humano hace también referencia al cultivo de la cultura. El maíz no aparece solo, con él trae el inicio del mundo, el inicio del tiempo y del calendario agrícola, la espacialización del espacio y del tiempo: el principio de civilización de los grupos étnicos. Trae consigo una nueva manera de expresar los sentimientos religiosos porque contribuye a que el panteón sea más extenso y prolijo, mismo en el que la deidad rectora del maíz y sus diferentes advocaciones se convierten en la unidad conceptual que le da sentido a la existencia y al que se le ofrenda papel, música, cantos, oraciones, danzas, comidas y aromas.

El maíz convertido en persona es una metáfora de las etapas de vida que narra la historia mítica y la del día a día. Con la humanización del espíritu del maíz se renuevan constantemente las prácticas que le dan sentido de vida en comunidad al grupo étnico: reciprocidad, organización social, bienestar común, solidaridad con sus respectivos conflictos y, por supuesto, los ánimos colectivos que se presentan entre ellos. No obstante, en estas narraciones resalta la importancia del

autosacrificio: así el niño maíz puede dar sustento a su pueblo, razón que la que también se pudo adaptar a la teología cristiana. El niño maíz como Jesucristo se sacrifica por el bien común, con lo cual, en el caso de la planta, los humanos adquieren una deuda con él: exige ser procurado, cultivado. Desde esta posición el espíritu del maíz también establece una específica práctica de parentesco en la que el maíz se transfigura de niño a viejo, lo que lo lleva a ser nieto y abuelo a la vez. Hay que hacer notar que el espíritu del maíz no distingue género; al igual que la planta, contiene lo masculino y lo femenino en su ser.

Para cerrar este capítulo y a partir de la etnografía desarrollada en líneas anteriores, presento las metáforas continuas esquematizando las referencias temáticas que vinculan tradición oral y vida común con relación a la consustancialidad de la humanidad con el maíz (López Austin, 2013) que constituyen las alegorías del santo maicito.

- Metáforas de los ciclos de vida.

Aquellas que refieren al maíz en una evidente relación paralela en correspondencia al desarrollo ontogenético del ser humano. Sobresalen las formas de nene asociadas a la semilla o al maíz en períodos muy tempranos. El niño, la niña o los niños, es una fórmula para referir a un maíz que ya está de pie gracias al desarrollo de su tallo que se relaciona con la fuerza ósea de un infante que ya puede caminar. El maíz joven, en términos de adolescencia, es el relacionado con el que está dando elotes, asociado con la fuerza de su vara, y nombrado por los cronistas como el espiritado, indica la vigorosidad y la juventud vercosa que lo caracteriza. Cuando se convierte en mazorca, se asocia a una persona adulta y cuando esa mazorca ya lleva más tiempo almacenada en la unidad doméstica, se suele referir a ellas como los abuelos.

Nene, niño, abuelo... son palabras que se usan genéricamente para hablar del maíz sin precisar etapa de vida. Con estos recursos lingüísticos se hace evidente la íntima relación que se establece con la planta.

En las comunidades donde desarrollé trabajo de campo no se hacen referencias a la muerte del maíz, pues ello implicaría la desaparición del grano y con él, de la subsistencia alimentaria y cultural.

- Metáforas civilizacionales.

En este grupo de metáforas se pueden agrupar las que refieren a la domesticación de la planta, que implica la sedentarización. Ser sedentario produjo cambios en la percepción y habitación del espacio porque cultivar la tierra rebasó la cuestión técnica. En la *alilab* teenek y en la *mili* nahuatl se modeló el espacio de la existencia, ya que requirió del trabajo humano en el cultivo del maíz lo que condujo a establecer relaciones sociales de convivencia entre los miembros de un mismo grupo, relaciones que se extendieron hacia la misma naturaleza para poderla habitar. Se desarrollaron conceptos que articularon el territorio habitado y percibido mediante los sentidos y el cual se civiliza.

Para los teenek, *huaykalal*, para los nahuas, *cemanahua*, *cemanahuac* o *cemanahuatl* son categorías que se refieren a la unidad en la que se desarrollan relaciones sociales con otros humanos y con Dios. Por ello, la base experiencial sensible es importante, porque remite a aquello que los ojos alcanzan a ver desde la tierra hasta el cielo y en cualquier dirección, delimitando su unidad y sus diferencias con respecto a otros grupos.

Bajo la dupla, milpa-unidad doméstica, se caracteriza también el espacio inmediato e íntimo habitado, en ambos, gracias al calor y al fuego se cuece lo crudo, es decir, madura.

Si bien es cierto que la capacidad cerebral del homo sapiens es previa al desarrollo agrícola y del control y uso del fuego, como parte medular del proceso civilizatorio, la cocción de los alimentos fue fundamental, pues aportó requerimientos nutricionales que ayudaron en la expansión de la capacidad y la creatividad cerebral, pues al poder procesar al maíz en alimento se desplegaron múltiples posibilidades de preparación que además y en todos los sabores que perciben las papilas gustativas.

-Metáforas de la consustancialidad.

Particularmente para el caso de los nahuas, hay una evidente relación paralela que equipara al ser humano al maíz hasta el punto de hacerlos compartir la sustancia, la esencia y la naturaleza. El maíz se extiende en lo humano y lo humano en el maíz, rebasando las fases nominales corporales para acercarlos también en atributos subjetivos como los sentimientos y las emociones. No sólo comparten la materia física, sino el miedo, la alegría, la ira, los celos y la compasión. Pero esto va más allá pues también comparten necesidades fisiológicas como el hambre, la sed, el sueño e incluso la necesidad de reproducirse.

Quizá uno de los principales factores en la consustancialidad es que ambos comparten corazón y por ello resulta importante la noción de consustancialidad. Al compartir el corazón se transmite la sangre y la energía vital, principalmente mediante el alimento. Para el ser humano, el alimento es el propio maíz cocinado, para el maíz, el alimento es la sangre que requiere para algunas de sus ofrendas, exige un poco de agua, corazones de pollo, incienso, sangre. Ambos se comparten la energía vital por medio de lo antes dicho, y también por el sudor del campesino que juega un papel predominante.

Aunque de otra manera, la lengua materna y los demás lenguajes del cuerpo son parte de la energía vital, lenguajes por medio de los cuales tanto el ser humano como el maíz hablan, se comunican entre ellos y con los miembros de la comunidad. Por esto, a pesar de que el maíz sea un elemento cultural de identificación en la Huasteca étnica, es importante su particularización porque en él se guardan saberes específicos, según el grupo que lo cultive.

- Metáforas familiares.

El cultivo del maíz establece los axiomas por los que debe regirse el núcleo familiar, integrado y completo. El maíz suele guardarse en pareja en los altares; los cortes nahuas de Chikomexochitl son siempre en pares, haciendo referencia a lo femenino y lo masculino. Hay personas que los plantean como

gemelos y también como ancestros, siempre representados desde lo masculino y lo femenino. Los seres humanos se saben hijos de esta pareja creadora. Con esta información etnográfica se plantea que el ser humano no está completo hasta que se decide juntarse con alguien del sexo opuesto. Como mencioné líneas arriba, la completud se logra hasta que la pareja tiene descendencia. Este estado de complementariedad es común entre nahuas y teenek. Basta recordar el *kwetom talab* y su relación numérica de 6 niñas por 6 niños y sus 12 mazorcas colgadas en el arco, más los 12 platos que conforman la ofrenda. En el caso de nahuas, una gran cantidad de ofrendas se desarrollan tomando en cuenta la cifra 12 o sus múltiplos.⁹³

Con el maíz también se establecen fuertes relaciones de parentesco, porque de acuerdo a su pensamiento, en él se encarnan los ancestros.

- Metáforas ontogenéticas.

Son las metáforas que tienen que ver con desarrollo del organismo, desde su fecundación hasta la muerte, incluyendo las etapas de madurez como persona, es decir, en términos de madurez psicológica y emocional.

En la metáfora del nacimiento, la llegada del maíz y del ser humano a la tierra es paralela: los dos caen con la cabeza dirigida hacia la tierra. Después el maíz delinea el proceso de la constitución del ser humano. Por ejemplo, en aquellas celebraciones en las que al nacer un infante es puesto sobre la olla de nixtamal para que junto con el maíz cocido y el calor que desprende, el infante alcance a “madurarse” y con ello logre vivir y constituirse como persona. Posteriormente, el maíz ha de ayudar a la elección del oficio del hombre y de la mujer, mostrando cuáles serán sus campos e instrumentos de dominio. Finalmente, el maíz acompañará a las personas hasta la sepultura, ya que el muerto llevará granos de maíz. Gonzalo Fernández de Oviedo

⁹³ Para interpretaciones de orden numerológico véase el trabajo de Ichon (1973) para los totonacos; Gallinier (1990) ofrece algunas interpretaciones en este orden de ideas para los otomíes y recientemente Trejo Barrientos, Gómez Martínez, González González, Guerrero Robledo, Lazcarro Salgado y Sosa Fuentes (2014) dedican variadas perspectivas sobre la importancia de los números entre tepehuas, nahuas, otomíes y totonacos. Resalta en esta investigación, la interpretación del número 12 como la suma de Chicomexochitl, 7 flor, el aspecto masculino del maíz y macuilxochitl, 5 flor en su aspecto femenino en la base cultural de la complementariedad.

describe: “hice abrir dos sepulturas, y hallóse dentro de ellas el maíz y macana que de suso se dijo; y preguntada la causa, el dicho cacique y otros sus indios dijeron que aquellos que allí habáin sido enterrados eran labradores, [...] y tenían aquel maíz y macanas para lo sembrar en el cielo” (Fernández de Oviedo, 1996: 129).

Todavía, en Chililico se acostumbra echar granos de maíz cuando algún miembro de la comunidad fallece porque “tiene que comer en el viaje y a veces también paga con maíz allá. Antes decían los abuelitos que también allá sembraban para que acá no faltara”.

- Metáforas cognoscitivas.

En la producción y consumo del maíz se guarda el saber propio de los grupos étnicos, de los hombres verdaderos. Este conocimiento rebasa el aprendizaje de la lengua materna como principio de distinción. El niño maíz no sólo habló “palabras bonitas”, también trajo consigo el inicio del tiempo, la música, la danza, los tejidos y bordados. Con él llegó la especialización del arte agrícola estableciendo calendarios basados en la observación e interpretación sensible de las temporadas y de los fenómenos naturales. Llegaron calendarios también de celebraciones y festividades que alegraran al maíz y sublimaran a los seres humanos. Trajo innovaciones tecnológicas como la nixtamalización del maíz para facilitar sus usos y aprovechamiento. Vale también destacar el sistema del policultivo como parte de estos saberes fundacionales, que implicaron no sólo variedad en la dieta, sino múltiples especialidades según los frutos cultivados. En el plano de la cosmovisión también se desarrollaron sistemas de adivinación y curación por medio del maíz, saberes que fueron denostados y calificados como embauques, hechicerías y “cosas del demonio”.⁹⁴

⁹⁴ Para ampliar véanse los trabajos de Gallardo Arias (2008, 2012), Gallardo Arias y Lartigue (2015) y Piotrowska (2012).

- Metáforas de la encarnación.

En los últimos 15 años, la teología india y la pastoral indígena han recurrido a establecer similitudes entre el culto católico con mitos y ritos propios de los grupos étnicos para superponer el panteón cristiano con el nativo a fin de evitar que el protestantismo siga propagándose con fuerza, convirtiendo a los miembros de tales grupos. Pese a este trabajo y a las fuertes campañas de conversión del protestantismo sobre los grupos étnicos, es posible observar que un número considerable de católicos se mantienen fieles a sus formas específicas de ejercer su religiosidad. Estas formas, construcciones históricas centenarias, no requieren de intervenciones ajenas para mantenerse, mucho menos requieren de que los grupos católicos se apropien de un discurso “liberador” que les permita yuxtaponer imágenes y representaciones en sana convivencia dentro del panteón nativo.

Por lo mismo he preferido nombrar metáforas de la encarnación a aquellos elementos en los que las deidades nativas se transfiguran en santos, vírgenes, Cristo y cómo éstos logran transfigurarse en las representaciones de la naturaleza como el sol, la luna, la tierra. Las transfiguraciones corresponden a la virgen como madre de la existencia o madre tierra. El pájaro que logra embarazar a la mujer sin necesidad de acto carnal, es asociado a Dios padre e incluso con cierta referencia al Espíritu Santo y al maíz, como ya se ha planteado en etnografías citadas anteriormente, con el Cristo-sol. Esta amalgama se refleja en los rezos que se recitan en ceremonias de agradecimiento, curación y otros ritos se recurre al auxilio, en igualdad de importancia, a las deidades del panteón nativo y las deidades del panteón católico. No hay que dejar de señalar que la encarnación humana del maíz también se asemeja a Cristo como origen de la vida pues se mantiene en constantes situaciones en las que su vida peligra. Si muere y resurge, también reencarna para renovar la vida.

Tampoco se puede dejar de mencionar la persistencia de la memoria en cuanto al lugar de la abundancia de todo aquello que da sustento a la cultura. Tanto para nahuas como para teenek, es vigente la creencia en un cerro que

dentro de sí, guarda en abundancia todo aquello que los hace ser. Es factible pensar en la reconfiguración del mito del Tocanatepetl, referido líneas arriba porque el cerro *Postectitla* para los nahuas de Chicontepec, el *Pulik Huitel ts'en*, en Aquismón para los teenek remiten al lugar donde emergen las semillas, la lengua, las danzas, la música, la cocina y la cultura en general, pero sobre todo, es el lugar donde nació y se reproduce el maíz sin posibilidades de extinción.

Estas metáforas que distinguen a la Huasteca étnica son parte de la historicidad local, resultado de complejos procesos históricos de encuentros y negociaciones entre dos y más culturas. Por ello, es importante subrayar con la etnografía contrastada con las crónicas, cómo en 500 años de negociaciones particularmente con la religión cristiana, los conceptos provenientes de dicha tradición han permeado y se han incorporado en el pensamiento y en los lenguajes de los grupos étnicos de manera permanente, constituyendo textos en potencia que rebasan las bases doctrinales de la teología cristiana con imágenes que explican la experiencia de ser cristiano en un grupo étnico, asociando santos con animales y poderes con fenómenos naturales (Aguirre Beltrán 1922; Gruzinski, 1994; Báez-Jorge, 1998), así como con préstamos conceptuales para hablar de su experiencia religiosa, traduciendo a sus propios códigos los conceptos y creando las imágenes que hacen compartir los elementos de identificación cultural.

Tal es el caso de la indianización del cristianismo (Marzal, 1994), en el que se han tomado conceptos provenientes de la teología cristiana para hacerlos parte fundamental de la exégesis nativa de las prácticas culturales. Por ejemplo, consustancialidad y encarnación, categorías que he empleado para nombrar dos de los sistemas de metáforas que he presentado. Si bien ambas categorías provienen de la teología cristiana, es evidente que en su uso me distancio de tal postura para emplearlas como categorías de análisis antropológico. En el caso de la consustancialidad (suscribiendo al planteamiento de López Austin) me refiero específicamente, y a partir de los datos obtenidos con el trabajo de campo, a un fenómeno en el cual dejan de verse diferentes el ser humano y el maíz para

conformar un solo ser que comparte la sustancia y esencia con doble naturaleza: una divina y otra humana como condiciones básicas de su existir.

Esta doble naturaleza también se expresa en la posibilidad de ser carne, es decir, poseer determinada corporeidad para personificar un ser e incluso un pensamiento. Con y por el cuerpo se participa del mundo, se funde en él. El cuerpo da carnalidad a la existencia, es culturalmente constituyente y naturalizado por las prácticas, los saberes, los dispositivos y las tecnologías.

La encarnación es la condición básica de estar en el mundo-entorno, un mundo natural y cultural que exige del cuerpo para mediar la experiencia humana y que anima los elementos del entorno para habitarlos, interpretarlos e incorporarlos al sistema cultural.

Consustancialidad y encarnación son dos categorías que antropológicamente posicionan al ser humano en la encrucijada de la determinación política, histórica, estética y ontológica; lugar que conforma al ser.

En la Huasteca étnica, nahuas y teenek han desarrollado relaciones paralelas e incluso sinonímicas entre la planta del maíz y las personas para explicar el desarrollo ontogenético. Para ello se antropologiza a la planta y se fitomorfiza al ser humano creando alegorías que los acompañan desde el nacimiento hasta la muerte. Tales relaciones metafóricas constituyen las alegorías del santo maicito, es decir, la evidencia empírica que se ha analizado a partir del trabajo de campo y que articulada con las referencias citadas en las fuentes, permite subrayar el problema de investigación: cómo es el proceso de identificación entre el ser humano y el maíz en la constitución de la persona dentro de los grupos étnicos de la Huasteca. Este complejo semiótico en el que el ser humano funda su existencia es resultado de un proceso milenario que ha persistido en el tiempo con sus respectivos cambios y permanencias, pero que permiten hablar en términos de tradición cultural agrícola mesoamericana.

Consideraciones finales

Ser humano y ser maíz, o las alegorías del santo maicito es una investigación que presenta, a partir de la historia y la antropología, cómo el ser humano y el maíz constituyen una relación de mutua correspondencia en la que la existencia de uno depende absolutamente de la existencia del otro. Tal imbricación está basada en el cuerpo como base experiencial de todo conocimiento: labores del campo, calendario agrícola, parentesco, saberes de la cocina, arte, tradición oral, religión y vida común que al estar estrecha e íntimamente vinculadas, hacen del maíz, el elemento cultural de mayor importancia en la definición de la Huasteca étnica.



Almacenamiento de la cosecha III, Santa Bárbara, Aquismón, San Luis Potosí, 2015.

Por ello, la humanización de la planta y la fitomorfización del ser humano reflejan la relación por excelencia en la identificación cultural dentro de los grupos étnicos. Esta relación no se trata de un mero asunto de forma, sino que plantea la importancia de la extensión de los atributos humanos hacia aquello que resulta ser el elemento central de subsistencia y resistencia cultural en el que nahuas y teenek fundan su existencia: el maíz, lo que resulta ser una relación eminentemente ontológica.

Esta ontología consiste en la afirmación de que maíz y ser humano comparten ciertos rasgos fisionómicos, ontogenéticos, culturales, sentimentales y sociales, atributos que los hacen ser “alguien”, es decir, seres intencionales. Y con esto, también permiten establecer una relación de cercanía para afianzar sus lazos de

mutua supervivencia. Este proceso ontológico de identificación entre el ser humano y el maíz se puede analizar en la intersección entre naturaleza y cultura, entre las relaciones que los grupos étnicos establecen con el maíz a favor de su existencia. Por esto, al maíz se le dota, en paralelo, de un cuerpo humano que le permite compartir órganos, sentimientos, pensamientos y un “alma” que lo convierten en un miembro más de la sociedad y de la familia con la que convive.

Durante el trabajo de campo se pudo observar que la existencia no es homogénea entre ambos grupos, la etnografía permitió observar y registrar las diferencias a fin de no plantear una concepción homogénea respecto a las relaciones paralelas entre el maíz y el ser humano en la Huasteca. Es cierto que la investigación apela al maíz como un elemento de identificación cultural básico entre los grupos que conforman la Huasteca étnica. Sin embargo, también se buscaron las diferencias y particularidades para que maíz y ser humano no sólo sean elementos de identificación, sino conceptos que se complementan entre sí dentro de los procesos de identificación étnica en la Huasteca. Es decir, en una relación vigente conformada con la misma historia de los grupos.

Al plantear una unidad cultural en términos antropológicos, se sugiere privilegiar la diferencia, precisamente para poder hablar de unidad, ya que así se analizan y destacan las variaciones.

Las diferencias conducen a las particularidades culturales como principios de identificación, distinción y adscripción cultural en los que se establecen y determinan lo que es ser en un marco cultural específico. Esto fue medular en el transcurso de la investigación puesto que pensar en el paralelismo como relación fundacional entre el ser humano y el maíz permitió comprenderlos y exponerlos en su justa dimensión temporal, en tanto categorías que se complementan y que deben interrelacionarse para poder comprender la importancia y el impacto que tienen en la conformación cultural de los grupos étnicos.

Las herramientas utilizadas para el análisis fueron el planteamiento histórico y los datos etnográficos. El análisis de las fuentes históricas fue parte fundamental para mostrar dos cosas: una, la importancia que la tierra ha tenido y tiene en la configuración cultural de los grupos étnicos y, dos, destacar que el maíz ha sido un

elemento fundamental en la conformación cultural de ambos grupos lo mismo que para subrayar la particularidad ontológica en la que esta planta ha cimentado su existencia con relación al ser humano.

Con sus respectivas diferencias y desde la encrucijada entre antropología e historia, puede mostrarse que los procesos históricos de construcción continua conforman una tradición cultural. Para este caso, el cultivo del maíz y su relación paralela con el ser humano constituye una matriz cultural que caracteriza a la Huasteca étnica en la larga duración.

El análisis de las diferentes relaciones sirve para poder establecer aquellas que resulten más significativas y aporten no sólo a la comprensión de otras sociedades, sino que en algo impacte a las mismas sociedades en su beneficio. Por lo mismo, es importante reflexionar sobre la importancia que tienen la memoria y la tradición oral que no radica en entenderlas como meros depósitos de cuentos e historias, o simplemente como aquello que se recuerda o pensar que son una serie de repeticiones orales de mundos fantasiosos que resultan poco cercanos a la vida común, a la vida diaria. Al contrario, la memoria, materializada en la tradición oral son el fundamento de los procesos de historicidad local, por lo que su importancia también se refleja en prácticas específicas de la vida material que permiten observar la cultura en términos intertextuales.

La aproximación metodológica entre la historia y la antropología, resultó ser una poderosa herramienta heurística característica del método interdisciplinario etnohistórico, que consiste en la confrontación de la multiplicidad de fuentes documentales para el análisis: crónicas, relaciones geográficas, códices, confesionarios, catecismos, informes, archivos, pintura mural, inscripciones, escultura, tradición oral, música, danza, textiles, vida común e incluso el paisaje, posibilitando la comprensión de aquellos otros regímenes de historicidad, “historias abiertas”, que también caracterizan a la etnohistoria como disciplina científica.

Otro aspecto importante del análisis y de la interpretación conjunta del dato histórico y etnográfico es que permite pensar en la conformación cultural de un área: cómo se ha constituido y se sigue constituyendo, en dónde se establecen las fronteras

espaciales y culturales, cuáles son las interacciones de los pobladores de filiación étnica con aquellos que no lo son y con sus instituciones.

Entre estos elementos de distinción huasteca puedo enumerar los siguientes:

- Tradición agrícola mesoamericana de roza, tumba y quema.
- Un sistema calendárico agrícola basado en las fases lunares íntimamente relacionado con el santoral católico.
- La perspectiva sagrada de la naturaleza en equilibrio con el grupo social y con ella, “la indianización del catolicismo” en la que se privilegia la interpretación de la religión católica superpuesta al panteón nativo.
- Lo anterior deviene en un proceso de humanizar lo mesoamericano, es decir, dotar de facultades humanas tanto al maíz como a los elementos que entran en juego alrededor del cultivo del maíz en su aspecto tecnológico: la coa, el machete y el huíngaro. Pero también se humanizan, en su aspecto simbólico, los elementos que intervienen cuando se cultiva el maíz como la milpa, las plantas y los animales con los que el grano está estrechamente relacionado. Se humanizan los cerros, el agua, el fuego y la tierra en su aspecto territorial. La humanización se extiende también a los cortes de papel propios de las ceremonias huastecas nahuas, otomíes, tepehuas y totonacas. Se construye así un complejo proceso semiótico en el que se faculta de espíritu y cuerpo a los elementos culturales ya mencionados.
- El cuerpo humano es el principal símbolo religioso de este proceso, ya que él ofrenda con danza y música las celebraciones al maíz, pero también lo hace mediante súplicas y oraciones con las que acompaña prácticamente todas las labores del campo.
- La tradición oral aún determina no sólo la vida religiosa, sino la experiencia común del día a día de los grupos étnicos de la Huasteca puesto que marca formas del deber ser y del deber actuar para ser teenek o nahua.
- Los géneros narrativos orales son de gran importancia y vigencia. Se distinguen un buen número de variaciones sobre el tema del maíz personificado en Thipak y Chicomexochitl y precisamente las variaciones y

diferencias permiten comprender matices específicos en la conformación cultural particular.

- Como parte medular de los géneros narrativos, existen algunos coros en la tradición teenek que se organizan para cantar y acompañar el misal. Cantos que se dirigen a Dios y que son parte de la experiencia religiosa. Para el caso nahua, algunos *xochisones* también tienen cantos que se interpretan durante las ofrendas al maíz.
- La familia se convierte en un concepto de gran importancia dentro de las comunidades, pues se mantiene la idea de “hacer familia” y, con ello, poder asegurar la reproducción social, cultural, económica y laboral que requiere la manutención diaria de la unidad doméstica.
- Otro aspecto que resalta es el principio de complementariedad en el que la dualidad hombre-mujer determina incluso el estrato social, pues representa un estado de completud que una persona sola (sin pareja e hijos) no alcanza a tener y, por tanto, no alcanza a desempeñar algún cargo político de representación importante en la comunidad.
- La importancia del culto a los ancestros es medular. Es probable que el *xantolo* represente una de las celebraciones de mayor importancia en la Huasteca. Cada grupo coincide en que, durante esta celebración, los ancestros llegan al mundo de los vivos sobre todo para beneficiar a las comunidades. El culto a los ancestros, específicamente el de *xantolo*, conjuga un buen número de elementos agrícolas con el santoral católico y, a la par, conjuga elementos de procesos de salud y enfermedad que determinan un calendario de actividades, norman comportamientos y establece relaciones sociales particulares que se comparten.
- Otro elemento cultural que se comparte entre nahuas, teenek, otomíes y tepehuas es el palo volador. Práctica común que comprende danza, música y ritualidad en diferentes contextos festivos (incluyendo las de del santoral católico, pero también en otras que sirven para identificar a los grupos étnicos, incluso hasta su fetichización para distinguirlos).

Entre todos los elementos culturales que distinguen a la Huasteca étnica, la humanización del maíz es el que resalta considerablemente ¿Por qué?

El maíz permitió la sedentarización de las culturas. Con ello se descubrió la habitud de un territorio. Al sembrarlo, se compartió la verticalización del ser humano y de la planta, se extendieron nociones nominales corporales para identificarse y se trascendió la individualidad al hacer de la milpa la extensión del espacio social de convivencia, pues los maíces se hablaban tal y como lo hicieron los seres humanos en sus relaciones familiares y de vecindad.

El maíz trajo consigo también otro principio de civilización: la lengua materna, con una lengua compartida se pudo hablar con él y él encontró los canales para solicitar todo aquello que lo satisficiera para no desfallecer.

Incorporó revoluciones tecnológicas, incluso en aquellos campos que ya existían antes del cultivo del maíz, por ejemplo: la agricultura, el calendario, la observación especializada de la naturaleza, el cocimiento del alimento, la diversidad en la preparación de los alimentos provenientes de él. Pero con ello, también delineó una constante y celosa relación servicial por parte de los seres humanos en la que en caso de que ellos fallaran, él amenazó y amenaza con desaparecer.

El maíz aporta nutrientes como el calcio, hierro, ácido fítico, fibra, almidón, fosfatos, tiamina, riboflamina y niacina, pero además aportó algo muy importante según las creencias de los mesoamericanos y en particular de nahuas y teenek contemporáneos: la energía vital proveniente de un órgano compartido: el corazón, principal elemento de consustancialidad entre el maíz y el ser humano.

Al compartir tal órgano, la sangre cobra un importante sentido. El maíz exige ofrendas de sangre para poder subsistir y así poder transmitir la energía vital que dispuesta, principalmente, en tortillas, atoles y tamales se consume y distribuye por todo el cuerpo del ser humano transfigurada en ese líquido vital. Para evitar el desfallecimiento, el ser humano extendió sus atributos más subjetivos al maíz y poderlo hacer sentir, precisamente, más humano.

Ser humano también es compartir la vulnerabilidad en la vida común. Justo por eso hay que destacar otra de las características principales de la Huasteca étnica: las ínfimas condiciones de vida en las que han tenido que subsistir los grupos étnicos.

Tales condiciones se reflejan en la permanente relación de dominio en la que viven: sujetos al intermediarismo, a la renta o venta de sus tierras, a la putrefacción del excedente de producción, a las nulas posibilidades locales de empleo, al despojo, a la movilización forzada, a la intervención de la empresa privada, al poco acceso al mercado de la producción local, al casi nulo desarrollo educativo apropiado para el beneficio de las comunidades e incluso sujetos a la espera de un apoyo económico proveniente de políticas públicas neoliberales que poco satisfacen el desarrollo del campo mexicano y por supuesto el de las personas.

Las pocas y muy limitadas posibilidades de acceder a mejores condiciones de vida, hacen que los miembros abandonen determinadas prácticas culturales que lejos de identificarlos, resultan ser benéficas en la persistencia cultural, como es el caso del policultivo y que desgraciadamente pareciera que precisamente tales elementos de identificación cultural y de la etnicidad, representan el obstáculo para procurar mejorar las condiciones de vida.

Las políticas neoliberales y los conflictos religiosos han orillado a que los miembros de las comunidades, vayan abandonando determinadas actividades como la siembra de la milpa, el trabajo a manovuelta, las fiestas comunales, los sistemas de cargos tradicionales, entre otros, debido a que muchos migran a estados como San Luis Potosí, Monterrey, Sinaloa, Ciudad de México o a lugares como California, Texas o Carolina del Sur, entre otros, en territorio estadounidense para desempeñarse en trabajos del hogar, albañilería o el peonaje afectando notablemente el trabajo agrícola y las relaciones que este genera con el resto de la comunidad y con ello, la característica central que es el eje nodal de esta investigación: la relación entre el ser humano y el maíz.

Se ha planteado aquí que cultivar el grano es cultivar la cultura, ambas situaciones en constante peligro por lo ya expuesto, sin embargo, aún hay esperanza, pues muchos de los jóvenes que migran y que han encontrado una mejor condición de vida en la migración, destinan parte de las remesas a que los miembros de la familia de mayor y de menor edad que aún viven en la comunidad de origen, procuren el trabajo del campo en las fases de mayor importancia y que limpias o cuidados estén al trabajo de peones contratados generando así, una fuente de empleo local y

manteniendo viva la milpa. En otros casos, se mantiene vigente la milpa comunal en la que la producción se destina a la elaboración de comida para las fiestas patronales, ceremonias al maíz, fiestas cívicas o algún evento de orden político. Tal milpa también se mantiene al cuidado de peones pagados y las actividades como deshojar y desgranar las realizan los de mayor y menor edad, mientras las señoras preparan alimentos y los señores organizan otras actividades.

Esto conduce a pensar en ¿cuál puede ser la utilidad de una investigación como la que aquí he presentado? Pensar en la estructura de la experiencia a partir de la identificación de elementos culturales propios permite destacar aquellos conceptos que identifican, adscriben y distinguen a los grupos étnicos, pero que más allá de distinguirlos, los hacen resistir.

La resistencia no debe implicar la sobre valoración del vivir —o del medio vivir— históricamente en la desigualdad, sino describir los elementos más importantes dentro de los márgenes culturales para que a partir de ellos se puedan desarrollar instrumentos y estrategias políticas que les permitan no subsistir sino existir dignamente con su trabajo valorado y asalariado equitativamente y con pleno respeto de sus prácticas culturales sin ser amenazadas.

Vigencia en el sistema de pensamiento

Sembrar, enraizar, procurar y cosechar las raíces culturales, el cultivo de la vida, en el paralelismo ser humano y maíz es un asunto medular en la historia contemporánea de los grupos étnicos en la Huasteca. Analizarlo y comprenderlo son procesos pertinentes para poder defender en conjunto el derecho a la vida, a la particularidad cultural a fin de evitar transgresiones y recursos etnocidas que hacen peligrar esta historia ante los embates de los grupos hegemónicos que durante tanto tiempo la han querido desdibujar.

Bibliografía

ACUÑA, RENÉ

1986 *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, Tomo II, IIA-UNAM, México.

AGUIRRE BELTRÁN, GONZALO

1992a [1957] *El proceso de aculturación y el cambio social-cultural en México*, UV-
INI-Gobierno del Estado de Veracruz-FCE, México.

1992b *Zongolica. Encuentro de dioses y santos patronos*, UV-INI-Gobierno del
Estado de Veracruz-FCE, México.

ALCORN, JANIS, EDMONSON BARBARA Y HERNÁNDEZ VIDALES, CÁNDIDO
2010 "Thipak and the origin of Maize in Northern Mesoamerica" en Staller John E.,
Tykot Robert H. y Benz Bruce F. eds., *Histories of Maize. Multidisciplinary
Approaches to the Prehistory, Linguistics, Biogeography, Domestication, and
Evolution of Maize*, Academic Press, San Diego, pp. 599-609.

ALVA IXTLILXÓCHITL, FERNANDO DE

1985 *Obras Históricas*, 2 tomos, UNAM, México.

2003 *Historia de la nación chichimeca*, Dastin, Madrid.

ALVARADO TEZOZOMOC, HERNANDO

1980 *Crónica Mexicana, Códice Ramírez*, Porrúa, México.

AMÍN, SAMIR

1980 [1975] "El capitalismo y la renta de la tierra" en *La cuestión campesina y el
capitalismo*, Nuestro tiempo, México, pp. 9-58.

ANDRADE AZUARA, ANÍBAL

1952 *Huastecapan, el estado Huasteco*, s. e., México.

ANGLÉS FARRERONS, JOSEP MARÍA

2010 *Influencia de la luna en la agricultura*, Ediciones Mundi-Prensa, Madrid.

APPADURAI, ARJUN

2000 *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*,
FCE, México.

ARIEL DE VIDAS, ANATH

1994 "La bella durmiente: el norte de Veracruz" en Hoffmann, Odile y Velázquez,
Emilia (coords.), *Las llanuras costeras de Veracruz: la lenta construcción de
regiones*, UV-ORSTOM, Xalapa, pp. 39-73.

2002 *El trueno ya no vive aquí: representaciones de la marginalidad y construcción
de la identidad teenek (Huasteca veracruzana, México)*, CIESAS-ColSan, CEMCA-
IRD, México.

2009 *Huastecos a pesar de todo. Breve historia del origen de las comunidades teenek (huastecas) de Tantoyuca, norte de Veracruz*, CEMCA-Programa de desarrollo cultural de la Huasteca, México.

2013 “Las dimensiones étnicas y simbólicas de la envidia entre los teenek de Loma Larga” en Pérez Castro Ana Bella (ed.). *La Huasteca. Concierto de saberes en homenaje a Lorenzo Ochoa*, IIA UNAM, ColSan, México, pp. 171-188.

ARMILLAS, PEDRO

1991 *Pedro Armillas. Vida y obra 2 tomos*, CIESAS-INAH, México.

ÁVILA MÉNDEZ, AGUSTÍN

1990 “Etnia y movimiento campesino en la Huasteca hidalguense” en *Las organizaciones de productores rurales en México*, Facultad de Economía-UNAM, México, pp. 65-96.

ÁVILA MÉNDEZ, AGUSTÍN Y RUVALCABA MERCADO, JESÚS coordinadores

1991 *Cuextecapan, lugar de bastimentos. IV Encuentro de investigadores de la Huasteca*, CIESAS, México.

BÁEZ-JORGE, FÉLIX

1998 *Entre los naguales y los santos*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

BARABAS, ALICIA

1979 “Colonialismo y racismo en Yucatán: Una aproximación histórica y contemporánea” en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, año XXV, núm. 97, México, pp. 105-139.

2000 *Utopías indias. Movimientos socioreligiosos en México*, Abya-Yala, Quito.

2003 *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, INAH, México.

BARTOLOMÉ, MIGUEL ÁNGEL

1997 *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México, siglo XXI*, México.

2005 *Visiones de la diversidad: relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México Actual*, Vol. 1, INAH, México.

BASSOLS BATALLA, ÁNGEL

1977 *Las Huastecas en el desarrollo regional de México*, Trillas, México.

BEALS, RALPH

1967 “Acculturation” en *Handbook of Middle American Indians*, Vol. 6, University of Texas Press, Austin, pp. 449-468.

BENAVENTE, TORIBIO DE

2014 *Historia de los indios de la Nueva España*, Porrúa, México.

BENZ, BRUCE y JOHN STALLER

2006 "The Antiquity, biogeography and culture history of maize in the Americas" Staller John E., Tykot Robert H. y Benz Bruce F. eds., *Histories of Maize. Multidisciplinary Approaches to the Prehistory, Linguistics, Biogeography, Domestication, and Evolution of Maize*, Academic Press, San Diego, pp. 665-673.

BERDAN, FRANCES, CHANCE, JOHN, SANDSTROM, ALAN, STARK, BARBARA, TAGGART, JAMES Y UMBERGER, EMILY

2008 *Ethnic Identity in Nahua Mesoamerica: The View from Archaeology, Art History, Ethnohistory, and Contemporary Ethnography*, University of Utah Press, Salt Lake.

BERISTÁIN, HELENA

2010 *Diccionario de retórica y poética*. Porrúa, México.

BERNARD, CARMEN Y GRUZINSKI, SERGE

1999 *Historia del Nuevo Mundo II*, FCE, México.

BLAKE, MICHAEL

2015 *Maize for the gods. Unearthing the 9000 Year History of Corn*, University of California Press, Oakland.

BLANCO, MERCEDES

2010 "La autoetnografía como escritura terapéutica: adiós al cigarro" en *Por los caminos de la investigación cualitativa. Exploraciones narrativas y reflexiones en el ámbito de la salud*, UAM-Xoxhimilco, México, pp. 18-40.

2012 "¿Autobiografía o autoetnografía?" en *Desacatos. Revista de Antropología Social*, Num. 38, CIESAS, México, pp. 169-178.

BLOM, JAN-PETTER

1976 "La diferenciación étnica y cultural" en Barth, Frederik (comp.), *Los grupos étnicos y sus fronteras*, FCE, México, pp. 96-110.

BOAS, FRANZ

2015 *Curso de antropología general: conferencias en la Universidad Nacional de México: 1911*. UNAM, México.

BOCCARA, GUILLAUME

2012 "¿Qué es lo "etno" en etnohistoria? La vocación crítica de los estudios etnohistóricos y los nuevos objetivos de lucha" en *Memoria americana*, Núm. 20, Buenos Aires, pp. 35-52.

BOEGE, ECKART

2008 *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México. Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrodiversidad en los territorios indígenas*, INAH-CDI, México.

BOFF, LEONARDO

1996 *Grito de la tierra, grito de los pobres. Hacia una ecología planetaria*, Ediciones Babar, México.

BONFIL BATALLA, GUILLERMO

1969 "Notas etnográficas de la región Huasteca, México" en *Anales de Antropología*, Vol. VI, IIH UNAM, México, pp. 131-151.

1971 *El concepto de indio en América: categoría de situación colonial*, Anales de antropología, México.

1982a *El maíz. Fundamento de la cultura popular mexicana*, CONACULTA, México.

1982b *Nuestro maíz. Treinta monografías populares*, Museo de las culturas populares, México.

1987 *México profundo: una civilización negada*, Grijalbo, México.

1988 "La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos" en *Anuario Antropológico* 86, Universidade de Brasilia/Tempo Brasileiro, Brasilia, pp. 13-53.

1991 *Pensar nuestra cultura: ensayos sobre la diversidad y la cultura en el México moderno*, Alianza editorial, México.

2005 [1980] "Historias que no son todavía historia" en *Historia, ¿para qué?*, Siglo XXI, México, pp. 227-245.

BOOM, JAMES A.

1986 "Symbols, Sylphs, and Siwa: Allegorical Machineries in the Text of Balinese Culture" en Turner, Víctor y Bruner, Edward, *The Anthropology of Experience*, University of Illinois Press, Chicago, pp. 239-260.

BOSA, BASTIEN

2010 "¿Un etnógrafo entre los archivos? Propuestas para una especialización de la conveniencia" en *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 46, Núm. 2, ICANH, Bogotá, pp. 497-530.

BOURDIEU, PIERRE

1990 *Sociología y cultura*, Grijalbo, México.

BRAUDEL, FERNAND

1976 *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, 2 tomos, FCE, México.

1989 *El Mediterráneo: el espacio y la historia*. FCE, México.

1991 *Escritos sobre historia*, FCE, México.

BRODA, JOHANNA

1971 "Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia" en *Revista Española de Antropología Americana*, Vol. 6, Madrid, pp. 245-327.

1991 "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto a los cerros" en Broda, Johanna, Iwaniszewski Stanislaw y Maupomé Luvrecia (eds.) *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*, IIH UNAM, México, pp. 461-500.

BRODA, JOHANNA y FÉLIX BÁEZ-JORGE coordinadores
2001 *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, FCE-CONACULTA, México.

BRODA, JOHANNA y STANISLAW IWANISZEWSKI coordinadores
2001 *La montaña en el paisaje ritual*, UNAM, México.

BRODA, JOHANNA y CATHERINE GOOD coordinadores
2004 *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, INAH, México.

BRODA, JOHANNA y GÁMEZ, ALEJANDRA
2009 *Cosmovisión Mesoamericana y Ritualidad Agrícola*, BUAP, Puebla.

BUENROSTRO, MARCO
2017 “La domesticación del maíz. Cuatro ejes principales” en Matos Moctezuma Eduardo y Ochoa, Ángela (coords.), *Del saber ha hecho su razón de ser. Homenaje a Alfredo López Austin*, Secretaría de Cultura-INAH-IIA UNAM, México, pp. 377-387.

BURKE, PETER
2000 *Formas de historia cultural*, Alianza editorial, Madrid.

CABRERA, ANTONIO J.
2002 *La Huasteca potosina. Ligeros apuntes sobre este país*, CIESAS-COLSAN, San Luis Potosí.

CAMACHO DÍAZ, GONZALO
2008 “Mito, música y danza: el Chicomexochitl” en *Perspectiva Interdisciplinaria de Música*, 2, México, pp. 51-58.
2013 “*Animalia sagrada*. El arpa y el rabel de la Huasteca” en Pérez Castro Ana Bella (ed.). *La Huasteca. Concierto de saberes en homenaje a Lorenzo Ochoa*, IIA UNAM, ColSan, México, pp. 317-331.
2013 “Canarios: sonos del maíz” en Pérez Castro Ana Bella (ed.). *La Huasteca. Concierto de saberes en homenaje a Lorenzo Ochoa*, IIA UNAM, ColSan, México, pp. 365-406.

CANCIAN, FRANK
1965 *Economics and prestige in a maya community: The religious cargo system in Zinacantan*, Stanford University Press, California.

CARDOSO DE OLIVEIRA, ROBERTO
2007 [1976] *Etnicidad y estructura social*, CIESAS-UIA-UAM, México.

CARRASCO, PEDRO
1975 “La transformación de la cultura indígena durante la colonia” en *Historia Mexicana*, Vol. 25, Núm. 2, México, pp. 175-203.

- 1976 *El catolicismo popular de los tarascos*, Sep-Setentas, México.
2003 “La etnohistoria en Mesoamérica” en *Guía de estudio para el ingreso a las licenciaturas*, ENAH, México, pp. 142-144.

CARRERA QUEZADA, SERGIO EDUARDO

2007 *Al son de campana. La fragua de Xochiatipan*, CIESAS-COLSAN-UAEH, México.

2018 *Sementeras de papel. La regularización de la propiedad rural en la Huasteca serrana, 1550-1720*, COLMEX-CIESAS, México.

CARRILLO TRUEBA, CÉSAR

2009 “El origen del maíz. Naturaleza y cultura en Mesoamérica” en *Revista Ciencias*, No. 92, UNAM, México, pp. 4-13.

CARMAGNANI, MARCELLO

1988 *El regreso de los dioses: el proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca, siglos XVII y XVIII*, FCE, México.

CASTILLEJO CUÉLLAR, ALEJANDRO

2009 *Los archivos del dolor: ensayos sobre violencia y el recuerdo en la Sudáfrica contemporánea*, Ediciones Uniandes, Bogotá.

CATÓN EL CENSOR

2012 *Tratado de agricultura*, Gredos, Madrid.

CELESTINO SOLÍS, EUSTAQUIO

2004 *Gotas de maíz. Jerarquía de cargos y ritual agrícola en San Juan Tetelcingo, Morelos*, CIESAS, México.

CHANCE, JOHN K.

2008 “Indigenous Ethnicity in Colonial Central Mexico” en Berdan, Frances F., Chance, John K., Sandstrom, Alan R., Stark, Barbara L., Taggart, James M. y Umberger, Emily, *Ethnic Identity in Nahua Mesoamerica: The View from Archaeology, Art History, Ethnohistory, and Contemporary Ethnography*, University of Utah Press, Salt Lake, pp. 133-149.

CHANG, H.

2008 *Autoethnography as method*, Left Coast Press, California.

CHAPMAN, ANNE

1976 “¿Historia o estructura? A propósito de Mesoamérica” en *Boletín INAH*, 19, Época II, México, pp. 35-38.

1985 *Los hijos del copal y la candela: Ritos agrarios y tradición oral de los lencas de Honduras*, 2 tomos, UNAM, México.

CHIPMAN, DONALD E.

2007 *Nuño de Guzmán y la provincia de Pánuco en Nueva España, 1518-1533*, CIESAS-COLSAN-UAT, México.

CINTLI RODRÍGUEZ, ROBERTO

2014 *Our sacred Maíz is Our Mother: Indigeneity and Belonging in the Americas*, The University of Arizona Press, Tucson.

CLAVIJERO, FRANCISCO JAVIER

1978 *Historia Antigua de México*, Editorial del Valle de México, México.

CLIFFORD, JAMES

1991 [1986] "Sobre la alegoría etnográfica" en Clifford, James y George E. Marcus, *Retóricas de la antropología*, ediciones Júcar, Barcelona.

CÓDICE FLORENTINO

s/a 3 tomos, Biblioteca Medicea-Laurenziana de Florencia, Italia.

CÓDICE BORGIA

1993 Anders, Ferdinand, Jansen, Maarten y Reyes García, Luis, FCE-Akademische Druck-und Verlagsantalt-Soc. Estatal Quinto Centenario, México.

COHN, BERNARD S.

2001 "Un antropólogo entre los historiadores. Un informe de campo" en *Desacatos*, Núm. 7, CIESAS, México, pp. 23-35.

COMAROFF JOHN Y COMAROFF, JEAN

2011 *Etnicidad S. A.*, Katz Editores, Buenos Aires.

CONCHA MALO, MIGUEL, GONZÁLEZ GARI, ÓSCAR, SALAS, LINO F, Y BASTIAN, JEAN-PIERRE

1986 *La participación de los cristianos en el proceso popular de liberación en México*, Siglo XXI, México.

CORONADO, GABRIELA Y HODGE, BOB

2017 *Metodologías semióticas para análisis de la complejidad*. En línea: https://www.academia.edu/32849470/Metodolog%C3%ADas_semi%C3%B3ticas_para_an%C3%A1lisis_de_la_complejidad

CRUZ PERALTA, CLEMENTE

2012 *Los bienes de los santos. Cofradías y hermandades de la Huasteca en la época colonial*, CIESAS-UASLP-COLSAN-Secretaría de Cultura de San Luis Potosí, México.

DA MATTA, ROBERTO

2002 [1979] *Carnavales, malandros y héroes. Hacia una sociología del dilema brasileño*, FCE, México.

DEHOUE, DANIÉLE

2008 "El venado, el maíz y el sacrificado" en *Diario de campo, cuadernos de etnología* 4, INAH, México, pp. 1-39.

2009 “Nuevas perspectivas sobre un modo de expresar los conceptos en náhuatl: http://www.danieledehouve.com/images/articles/metafora_corporal_dehouve.pdf

2011 “Analogía y contigüidad en la plegaria indígena mesoamericana” en *Itinerarios. Revista de estudios lingüísticos, literarios, históricos y antropológicos*, Vol. 14, Polonia, pp. 153-184.

DESCOLA, PHILIPPE

2002 *Antropología de la naturaleza*, Instituto Francés de Estudios Andinos-Lluvia editores, Lima.

2003 *Más allá de la naturaleza y cultura*, Amorrortu, Buenos Aires.

DESCOLA, PHILIPPE y PÁLSSON GÍSLI

2001 *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, Siglo XXI, México.

DE LA PEÑA, GUILLERMO

1980 “Los estudios regionales y la antropología social en México” en *Relaciones* Num. 8, El Colegio de Michoacán, México, pp. 43-86.

DIENER, PAUL

1978 “The Tears of Saint Anthony: Ritual and Revolution in Eastern Guatemala” en *Latin American Perspectives* 18, no. 3. En línea: <http://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0094582X7800500306>

DOBROWOLSKI, KAZIMIERS

1979 “La cultura campesina tradicional” en Teodor Shanin, comp., *Campesinos y sociedades campesinas*, FCE, México, pp. 249-267.

DUCEY, MICHAEL

2015 [2004] *Una nación de pueblos: revueltas y rebeliones en la Huasteca mexicana, 1750-1850*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

DUMONT, LOUIS

1970 [1966] *Homo hierarchicus. Ensayo sobre el sistema de castas*, Aguilar, Madrid.

DURÁN, DIEGO

1967 *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*, 2 tomos, Porrúa, México.

DURANTI, ALESSANDRO

2000 *Antropología lingüística*, Cambridge University Press, Madrid.

DURKHEIM, EMILE

2012 *Las formas elementales de la vida religiosa*, FCE, México.

DUVERGER, CHRISTIAN

1987 *El origen de los aztecas*, Grijalbo, México.

EIDHEIM, HARALD

1976 "Cuando la identidad étnica es un estigma social" en *Los grupos étnicos y sus fronteras*, FCE, México, pp. 50-74.

ELIADE, MIRCEA

1972 [1964] *Tratado de historia de las religiones*, Era, México.

ELLIS, CAROLYN, ADAMS, TONY Y BOCHNER, ARTHUR

2011 "Autoethnography: An Overview" en *Forum Qualitative Sozialforschung, Forum: Qualitative Social Research*, Vol. 12, núm. 1 art. 10. En línea: <http://nbn-resolving.de/>

ESCOBAR, ARTURO

1996 "Constructing nature: Elements for a Post-structuralist political ecology" en Peet, Richard y Watts, Michael, (eds.), *Liberation Ecologies*, Routledge, Nueva York, pp. 46-68.

ESCOBAR OHMSTEDE, ANTONIO

1992 "La insurgencia Huasteca: origen y desarrollo" en Meyer, Jean, *Tres levantamientos populares, Pugachóv, Túpac Amaru, Hidalgo*, CEMCA-CONACULTA, México, pp. 133-148.

1994 *De cabeceras a pueblos sujetos. Las continuidades y transformaciones de los pueblos indios de las Huastecas hidalguense y veracruzana, 1750-1853*, tesis de doctorado, COLMEX-CEH, México.

1998 *De la costa a la sierra. Las Huastecas, 1750-1900*, CIESAS-INI, México.

2001 "La estructura agraria en las Huastecas" en Escobar Ohmstede, Antonio y Rojas Rabiela, Teresa, (coords.), *Estructuras y formas agrarias en México, del pasado al presente*, Registro Agrario Nacional-Archivo General Agrario-CIESAS, México, pp. 177-196.

2010 *Las estructuras agrarias. Pueblos de indios y propiedades privadas*, Nostra, México.

FALCÓN, ROMANA

1977 *El agrarismo en Veracruz: la etapa radical (1928-1935)*, COLMEX, México.

FEBVRE, LUCIEN

1993 *Combates por la historia*, Planeta-Agostini, Barcelona.

FELICIANO VELÁZQUEZ, PRIMO

1987 *Colección de documentos para la historia de San Luis Potosí*, 4 tomos, Archivo Histórico del Estado de San Luis Potosí, San Luis Potosí.

FERNÁNDEZ ACOSTA, NEFI

1982 "El cultivo del maíz en la Huasteca Potosina" en Bonfil Batalla Guillermo, (comp.), *Nuestro maíz. Treinta monografías populares*, Museo de las culturas populares, México, pp. 7-30.

1987 *An tének belkaxtalab. Las creencias de los tének*, SEGE, PARE, Gobierno del Estado de San Luis Potosí, San Luis Potosí.

FERNÁNDEZ DE OVIEDO, GONZALO

1996 *Sumario de la Natural Historia de las Indias*, FCE, México.

FLETCHER, ANGUS

1964 *Allegory: The Theory of a Symbolic Mode*, Cornell University Press, Nueva York.

FLORESCANO, ENRIQUE

1972 *Bibliografía del maíz*, CONASUPO, México.

1986 *Precios del maíz y crisis agrícolas en México, 1708-1810*, Era, México.

1990 *Mito e historia en la memoria nahua*, CONACULTA, México.

1993 *Memoria indígena*, Taurus, México

2003 "Metáfora del grano y la mazorca" en *La palabra y el hombre*, Universidad Veracruzana, Núm. 127, Xalapa, pp. 7-26.

FOSTER, GEORGE

1962 *Cultura y conquista: la herencia española de América*, Universidad Veracruzana, México.

1964 *Las culturas tradicionales y los cambios técnicos*, FCE, México.

FOUCAULT, MICHEL

1988 "El sujeto y el poder" en *Revista mexicana de sociología*, Vol. 50 No. 3, UNAM, México, pp. 3-20.

GALLINIER, JACQUES

2018 [1990] *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, IIA UNAM-CEMCA-UICEH, México.

GALLARDO ARIAS, PATRICIA

2003 "Medicina tradicional-Medicina moderna entre los huastecos de San Luis Potosí" en *Anales de Antropología Vol. 37*, IIA UNAM, México, pp. 229-240.

2004 *Huastecos de San Luis Potosí*, CDI, México.

2012 *Ritual, palabra y cosmos otomí: yo soy costumbre, yo soy antigua*, IIH UNAM, México.

GALLARDO ARIAS, PATRICIA Y LARTIGUE, FRANÇOIS

2015 *El poder de saber. Especialistas rituales de México y Guatemala*, IIH UNAM, México.

GÁMEZ ESPINOZA, ALEJANDRA y ROSALBA RAMÍREZ RODRÍGUEZ

2016 *El maíz, la tierra y el agua en la cosmovisión popoloca. Propuestas teórico-metodológicas y etnográfica*. BUAP-FFyL-CONACYT, Puebla.

GARCÍA MORA, CARLOS coordinador

1988 *La antropología en México. Panorama histórico*, 15 vol., INAH, México.

GARIBAY, ÁNGEL MARÍA

2005 *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, Porrúa, México.

2007 *Historia de la literatura Náhuatl*, Porrúa, México.

2013 *Llave del náhuatl*, Porrúa, México.

GEERTZ, CLIFFORD

1961 "Studies in Peasant Life: Community and Society" en *Biennial Review of Anthropology* 22, Stanford University Press, California, pp. 1-41.

2005 [1973] [1989] *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona.

1994 *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*, Paidós, Barcelona.

1996 *Los usos de la diversidad*, Paidós, Barcelona.

GEERTZ, CLIFFORD Y CLIFFORD JAMES

1991 *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Gedisa, Barcelona.

GIANNINI, HUMBERTO

1987 *La "reflexión" cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile.

GIBSON, CHARLES

2012 [1978] *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*, Siglo XXI, México.

GIDDENS, ANTHONY

1981 "Agency, institution and time-space analysis" en Knorr-Cetina K. y Cicourei, A. V., (eds.), *Advances in social theory and methodology. Towards an integration of micro and macrosociology*, Roudledge And Kegan Paul, Nueva York, pp. 161-174.

GIMÉNEZ, GILBERTO

2005 *Teoría y análisis de la cultura*, CONACULTA, México.

GINZBERG, EITAN

1997 "Ideología, política y la cuestión de las prioridades: Lázaro Cárdenas y Adalberto Tejeda, 1928-1934" en *Estudios Mexicanos*, Vol. 13, Núm. 1, México, pp. 55-85.

GINZBURG, CARLO

2009 "Qué he aprendido de los antropólogos" en *Alteridades*, Núm. 38, UAM-I, México, pp. 131-139.

GOFFMAN, ERWIN

1993 [1972] *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Amorrortu, Buenos Aires.

GÓMEZ MARTÍNEZ, ARTURO

2004a “El ciclo agrícola y el culto a los muertos entre los nahuas de la Huasteca veracruzana” en *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, CONACULTA-INAH-IIH UNAM, México, pp. 197-213.

2004b “Culto a los cerros y espacio ritual en Chicontepec, Veracruz” en *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, CONACULTA-INAH-IIH UNAM, México, pp. 255-269.

2002 *Tlanetokilli: la espiritualidad de los nahuas chicontepecanos*, Programa para el Desarrollo Cultural de la Huasteca-CONACULTA, México.

GONZÁLEZ CASANOVA, PABLO

2013 [1965] *La democracia en México*, Era, México.

GONZÁLEZ MARTÍNEZ, JOSÉ LUIS

2011 *La fuerza de la identidad. Religión popular, cultura y comunidad*, CONACULTA, México.

GONZÁLEZ TORRES, YÓLOTL

1972 “Algunos aspectos del culto a la luna en el México antiguo” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 10, IIH UNAM, México, pp. 113-127.

1979 *El culto a los astros entre los mexicas*, SEP, México.

GOODMAN, LEO A.

1961 “Snowball sampling” en *Annals of Mathematical Statistics*, 32, Institute of Mathematical Statistics, Michigan, pp. 148-170.

GORTARI, LUDKA DE

1997 “Comunidad como forma de tenencia” en *Estudios Agrarios*, núm. 8, México, pp. 1-22.

GOSSEN, GARY

1979 *Los chamulas en el mundo del sol*, INI, México.

GOODLAND, ROBERT

1995 “The Concept of Environmental Sustainability” en *Annual Review of Ecology and Systematics*, Vol. 26, Estados Unidos, pp. 1-24.

GRUZINSKI, SERGE

1994 *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)*, FCE, México.

GUI TERAS HOLMES, CALIXTA

1972 *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotsil*, Instituto Cubano del Libro, La Habana.

GUMILEV, LÉV

1989 *Ethnogenesis and the Biosphere*, Progress Publishers, Moscú.

HALBWACHS, MAURICE

2004 [1953] *La memoria colectiva*, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza.

HARAWAY, DONNA J.

1991 *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Cátedra Universitat de València e Instituto de la mujer, Madrid.

HARRIS, MARVIN

2004 [1974] *Vacas, cerdos y brujas*, Alianza editorial, Madrid.

HART, JOHN M.

1990 “La guerra de los campesinos el suroeste mexicano en los años 1840: conflicto en una sociedad transicional” en Friedrich Katz (comp.) *Revolución, rebelión y revolución. La lucha rural en México del siglo XVI al siglo XX*, Era, México, pp. 225-241.

HERRERA CASASÚZ, MARÍA LUISA

1999 *Misiones de la Huasteca potosina. Custodia del Salvador de Tampico, época colonial*, México, CONACULTA-Instituto de Cultura de San Luis Potosí-Programa de desarrollo cultural de la Huasteca. México.

2014 *La colonización del noreste. Indios y encomenderos del siglo XVII*, ITCA, Ciudad Victoria.

HERNÁNDEZ BARDOMIANO

2013 “Acerca de árboles, acerca de familias... La percepción teenek del medio ambiente” en Ana Bella Pérez Castro (ed.). *La Huasteca. Concierto de saberes en homejane a Lorenzo Ochoa*, IIA UNAM, ColSan, México, pp. 137-153.

HERNÁNDEZ BAUTISTA, PAULINO, HERMINIO FARÍAS BAUTISTA, PEDRO SILVESTRE ZAVALA Y JOSÉ BARÓN LARIOS

2004 “Chicomexóchitl. La leyenda del maíz” en Ruvalcaba Mercado, Jesús, Pérez Zevallos, Juan Manuel y Herrera Octavio (coords.), *La Huasteca, un recorrido por su diversidad*, CIESAS-ColSan-ColTAm, México, pp. 369-378.

HERNÁNDEZ FERRER, MARCELA

2000 *Ofrendas a D'hipaak. Ritos agrícolas entre los teenek de San Luis Potosí*, Tesis de licenciatura, ENAH, México.

2000 “*Idhidh kwitol*: niño maíz. Los niños en los rituales agrícolas de los teenek de la Huasteca potosina” en *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, CONACULTA-INAH-IIH UNAM, México, pp. 215-233.

HERRERA, GABRIEL ALONSO DE

1818 *Agricultura General*, Imprenta Real, Madrid. En línea Biblioteca Digital de Castilla y León:

https://bibliotecadigital.jcyl.es/es/catalogo_imagenes/grupo.cmd?path=1007647&presentacion=pagina&posicion=7®istrardownload=0

HEYDEN, DORIS

1985 *Mitología y simbolismo de la flora en el México prehispánico*, UNAM, México.

2001 “El cuerpo del Dios: el maíz” en González Torres, Yolotl (coord.), *Animales y plantas en la cosmovisión mesoamericana*, Plaza y Valdés-INAH-SMER, México, pp. 19-37.

HISTORIA TOLTECA-CHICHIMECA: Anales de Quautinchán

1947 Heinrich Berlin, Rendón Silvia (trads.), Antigua librería Robredo, México.

HISTORIA TOLTECA-CHICHIMECA

1989 Odena Guemes, Lina, Luis Reyes Y Paul Kirchhoff (trads.), FCE-CIESAS Gobierno del Estado de Puebla, México.

HODGE, ROBERT Y KRESS, GUNTHER

1988 *Social Semiotics*, Cornell University Press, New York.

ICHON, ALAIN

1973 *La religión de los totonacas de la Sierra*, INI, México.

ICIEK, ALEJANDRA

2002 “Organización sociopolítica de Hueycuatitla, una comunidad indígena de la Huasteca veracruzana” en *Actas Latinoamericanas de Varsovia*, Núm. 25, Varsovia, pp. 151-168.

2007 “Los nahuas de Benito Juárez, su vida cotidiana, fiestas y trabajos” en *La Huasteca, visiones e interpretaciones*, CD 36, CIESAS-INAOE-ColSan, México.

2013 “Servir, organizar y vigilar, sufrir e ir por delante. El concepto de autoridad en una comunidad nahua en el contexto de la globalización y la interlegalidad” en Ruvalcaba Mecado, Jesús (coord.), *La terca realidad. La Huasteca como espejo cultural*, CIESAS-Secretaría de Cultura de estado de San Luis Potosí-ColSan, México, pp. 125-180.

INGOLD, TIM

1992 “Culture and the Perception of the Enviroment” en Croll, Elisabeth y Parrkin, David, *Bush Base. Forest Farm. Culture, Enviroment and development*, Routledge, Nueva York, pp. 39-56.

1993 “The Temporality of the Landscape” en *World Archeology* Vol. 25, No. 2, Conceptions of Time and Ancient, Taylor and Francis Ltd, Abingdon, pp. 152-174.

2012 *Ambientes para la vida. Conversaciones sobre humanidad, conocimiento y antropología*, Trilce, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación y Extensión Universitaria-Universidad de la República, Montevideo.

JACORZYNSKI, WITOLD

2004 *Entre los sueños de la razón. Filosofía y antropología de las relaciones entre hombre y ambiente*, CIESAS-Miguel Ángel Porrúa-Cámara de Diputados LIX Legislatura, México.

JOHANSSON, PATRICK

2012 "La imagen del huasteco en el espejo de la cultura náhuatl prehispánica" en *Estudios de cultura náhuatl* 44, IIH UNAM, México, pp. 65-133.

JUNCOSA E. JOSÉ

1992 *Los guardianes de la tierra. Los indígenas y su relación con el medio ambiente*, Abya-Yala-MLAL, Quito.

KATZ, ESTHER Y LAMMEL, ANNAMÁRIA coordinadoras

2008 *Aires y lluvia. Antropología del clima en México*, CIESAS-CEMVA-IRD, México.

KATZ, FRIEDRICH

1990 [1988] *Reuelta, rebelión y revolución. La lucha en México del siglo XVI al siglo XX*, Era, México.

KELLY, ISABEL

1966 "Worldview of a Highland Totonac Pueblo" en *Summa Antropológica en homenaje a Roberto J. Weitlaner*, INAH, México, pp. 395-411.

KIRCHHOFF, PAUL

1960 *Mesoamérica. Sus límites geográficos, Composición Étnica y Caracteres Culturales*, Suplemento de la Revista Tlatoani, México.

1967 *El valle Poblano-Tlaxcalteca*, México, Departamento del Museo Nacional de Antropología, México.

KORSBAEK, LEIF

1995 "La historia y la antropología: el sistema de cargos" en *Ciencia. ergo-sum*, Vol. 2, Núm. 2, UAEMEX, Toluca, pp. 175-183.

KRESS, GUNTHER

2010 *Multimodality: A Social Semiotic Approach to Contemporary Communication*, Routledge, Londres.

KRESS, GUNTHER Y VAN LEEUWEN, THEO

2001 *Multimodal discourse: the modes and media of contemporary communication*, Arnold, Londres.

KRICKBERG, WALTER

1971 *Mitos y leyendas de los aztecas, incas, mayas y muiscas*, FCE, México.

LAKOFF, GEORGE y MARK JOHNSON

2004 *Metáforas de la vida cotidiana*, Cátedra, Madrid.

LANDA, DIEGO DE

1986 *Relación de las cosas de Yucatán*, Porrúa, México.

LARA GONZÁLEZ, JOSÉ JOEL

2012 *La Pahko'ó'la. Experiencia corpo-oral histórica*, tesis de licenciatura, ENAH, México.

2015 *El devenir teenek. Dialogicidad de saberes corpo-orales del ts'acam ts'en*, tesis de maestría, CIESAS, México.

LARSEN, RAYMOND

1997 *Vocabulario huasteco de San Luis Potosí*, ILV, México.

LATOUR, BRUNO

2012 [1991]. *Nunca fuimos modernos. Ensayos de antropología simétrica*, Siglo XXI, Buenos Aires.

LEÓN PORTILLA, MIGUEL

1965 "Los huastecos según los informantes de Sahagún" en *Estudios de cultura náhuatl*, Vol. 5, UNAM-IIH, México, pp. 15-30.

1976 *Culturas en peligro*, Alianza editorial, México.

2001 *Motivos de la antropología americanista: indagaciones en la diferencia*, FCE, México.

LEÓN PORTILLA, MIGUEL editor

2011 *Cantares mexicanos*, UNAM-Fideicomiso Teixidor, México.

1986 *Coloquios y Doctrina Cristiana*, UNAM-Fundación de Investigaciones Sociales A. C., México.

LÉVY-BRUHL, LUCIEN

1974 [1927] *El Alma Primitiva*, Península, Barcelona.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE

1968 *Lo crudo y lo cocido. Mitológicas I*, FCE, México.

1981 *La identidad*, Petrel, Barcelona.

1987 *Antropología estructural*, Paidós, Barcelona.

1999 [1952] *Raza y cultura*, Altaya, Barcelona.

2009 [1964] *El pensamiento salvaje*, FCE, México.

LLAGUNO, JOSÉ

1963 *La personalidad jurídica del indio y el III Concilio Porvvincial Mexicano*, Porrúa, México.

LÓMNITZ-ADLER, CLAUDIO

1995 *Las salidas del laberinto: cultura e ideología en el espacio nacional mexicano* Joaquín Mortiz, México.

LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO

1980 *Cuerpo humano e ideología*, 2 tomos, IIA UNAM, México.

1994 *Tamoanchan y Tlalocan*, FCE, México.

2001 “El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana” en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, CONACULTA-FCE, México., pp. 391-451.

2012 *El conejo en la cara de la luna: ensayos sobre mitología de la tradición mesoamericana*, Era, México.

2013 “Cosmovisión, identidad y taxonomía alimentaria” en *Identidad a través de la cultura alimentaria*, Memoria simposio, CONABIO-UNAM, México, pp. 11-37.

LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO y ALEJANDRA GÁMEZ ESPINOZA editores

2016 *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías*, FCE-Colmex-BUAP, México.

LÓPEZ DE GÓMARA, FRANCISCO

1985 *Historia general de las Indias*, 2 tomos, Orbis, Barcelona.

LUPO, ALESSANDRO

1995 *La tierra nos escucha: la cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*, CONACULTA, México.

2013 *El maíz en la cruz*, Instituto Veracruzano de Cultura, Xalapa.

LORANDI, ANA MARÍA Y DEL RÍO, MERCEDES

1992 *La etnohistoria. Etnogénesis y transformaciones sociales andinas*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.

MACNEISH, RICHARD

1964 *El origen de la civilización mesoamericana visto desde Tehuacán*, INAH, México.

MALINOWSKI, BRONISLAW

1993 [1948] *Magia, ciencia y religión*, Planeta-DeAgostini, Barcelona.

2012 [1927] *Lunar and Seasonal Calendar in the Trobriands*, Read Books, Tennessee.

MAN, PAUL DE

1986 *The Resistance to Theory*, University of Minnesota Press, Miniápolis.

MARIÁTEGUI, JOSÉ CARLOS

2007 [1928] *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Era-Lom, Trilce & Tlalaparta, México.

MARCUS, GEORGE E. Y FISCHER MICHAEL M

1996 *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*, University of Chicago Press, Chicago.

MARZAL, MANUEL

1993 "Sincretismo y mundo andino: Un Puente con el otro" en Gossen, G. H., Klor de Alva, J. J., Gutiérrez Estévez M. y León Portilla, M. (eds.) *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*, Vol. 3, Siglo XXI, Madrid, pp. 231-250.

MARZAL, MANUEL editor

1994 *El rostro indio de Dios*, Centro de Reflexión Teológica.UIA, México.

MAUSS, MARCEL

1979 [1950] "Sobre una categoría del espíritu humano: la noción de persona y la noción del "yo"" en *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid, pp. 309-333.

MEADE, JOAQUÍN

1948 *Iziz centli. El maíz*, Talleres gráficos de la Nación, México.

1942 *La huasteca. Época antigua*, Ed. Cossío, México.

1949 *La Huasteca hidalguense*, Gobierno del Estado de Hidalgo-CEHINHAC, Pahuca.

1962 *La Huasteca veracruzana*, 2 tomos, Citlaltepetl, México.

MEDINA, ANDRÉS

1983 "Los grupos étnicos y los sistemas tradicionales de poder en México" en *Nueva Antropología*, Núm. 20, UNAM, México, pp. 5-30.

MENDIETA, GERÓNIMO DE

1993 *Historia Eclesiástica Indiana*, Porrúa, México.

MERLEAU-PONTY, MAURICE

1985 *Fenomenología de la percepción*, Planeta-Agostini, Barcelona.

MILLÁN, SAÚL

2007 "Unidad y diversidad etnográfica en Mesoamérica: una polémica abierta" en *diario de campo*, núm. 92, INAH, México, pp. 88-97.

2015 "La alteridad permanente: cosmovisiones indígenas y teorías antropológicas" en *Scripta Ethnologica*, vol. XXXVII, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina, pp. 82-100.

MOLINA, ALONSO DE

2002 *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, Porrúa, Mexico.

MONTALVO ORTEGA, ENRIQUE

1990 Revueltas y movilizaciones campesinas en Yucatán: Indios, peones y campesinos de la Guerra de Castas a la Revolución, en Friedrich Katz (comp.) *Revolta, rebelión y revolución. La lucha rural en México del siglo XVI al siglo XX*, Era, México, pp. 267-287.

MONTEMAYOR, CARLOS

1997 *La agricultura y la tradición oral indígena*, Secretaría de agricultura, ganadería y desarrollo, México.

1998 *Arte y trama en el cuento indígena*, FCE, México.

2001 *Arte y plegaria en las lenguas indígenas de México*, FCE, México.

MONTOYA BRIONES, JOSÉ DE JESÚS

1996 *Etnografía de dominación en México: cien años de violencia en la Huasteca*, INAH, México.

MORETT-SÁNCHEZ, JESÚS CARLOS Y COSÍO RUIZ, CELSA

2017 “Panorama de los ejidos y comunidades agrarias en México” en *Agricultura, Sociedad y Desarrollo*, Núm. 14, vol. 1, Colegio de Postgraduados, Estado de México, pp. 125-152.

NAVA VITE, RAFAEL

2012 “El costumbre”: ofrendas y música a Chikomexochitl en Ixhuatlán de Madero, Veracruz” en *Estudios de lengua y cultura nahua de la Huasteca*, CONACYT-UASLP-Gobierno del Estado de San Luis Potosí, México, pp. 30-66.

NEURATH, JOHANNES coordinador

2009 *Por los caminos del maíz: mito y ritual en la periferia septentrional de Mesoamérica*, FCE-CONACULTA, México.

OCHOA PERALTA, MARÍA ÁNGELA

2000 “Las aventuras de Dhiipak o dos facetas del sacrificio en la mitología de los teenek (huastecos)” en *Dimensión antropológica*, Vol. 20, INAH, México, pp. 101-123.

OCHOA, LORENZO

1984 *Historia prehispánica de la Huasteca*, UNAM-IIA, México.

1989 *Huastecos y totonacos, una antología histórico-cultural*, CONACULTA, México.

1995 “La zona del Golfo en el Posclásico” en Linda Manzanilla y Leonardo López Luján (coords.) *Historia antigua de México Vol. III*, INAH-UNAM-Porrúa, México, pp. 363-406.

2013 “Topofilia: una herramienta para la delimitación de microrregiones culturales. El caso de la Huasteca” en Pérez Castro Ana Bella (ed.). *La Huasteca. Concierto de saberes en homejane a Lorenzo Ochoa*, IIA UNAM, ColSan, México, pp. 155-168.

OCHOA, LORENZO Y GERARDO GUTIÉRREZ

1999 “Notas en torno a la religión de los huastecos” en *Anales de Antropología*, *Anales de Antropología*, Vol. XXXIII, IIA UNAM, México, pp. 91-163.

OCHOA, LORENZO Y ANA BELLA PÉREZ CASTRO

2013 “La cultura y el territorio huasteco en su devenir histórico” en Ana Bella Pérez Castro (ed.). *La Huasteca. Concierto de saberes en homenaje a Lorenzo Ochoa*, IIA UNAM, ColSan, México, pp. 113-136.

OLIVIER, GUILHEM coordinador

2008 *Viaje a la Huasteca con Guy Stresser-Péan*, FCE-CEMCA, México.

ONG, WALTER JACKSON

2013 *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra*, FCE, México.

ORTNER, SHERRY

1993 *La teoría antropológica desde los años sesenta*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara.

PALERM, ÁNGEL

2008 [1980] *Antropología y marxismo*, CIESAS, México.

PALERM, ÁNGEL y ERIC WOLF

1972 *Agricultura y civilización en Mesoamérica*, SEP-setentas, México.

PALKA, JOEL W.

2015 “The Huasteca in Mesoamerican Studies” en Faust, Katherine A. y Richter, Kim N. (eds.), *The Huasteca. Culture, History and Interregional Exchange*, University of Oklahoma Press, Norman, pp. 214-223.

PEEL, JOHN Y.

1968 “Syncretism and religious change” en *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 10, Cambridge University Press, pp. 121-141. En línea: <https://www.cambridge.org/core/journals/comparative-studies-in-society-and-history/article/syncretism-and-religiouschange/353FBF4E57D1D5F0FA752C722FCF66B0>

PÉREZ CASTRO, ANA BELLA

1995 “Lázaro Cárdenas, Michoacán: donde se funden la resistencia y el olvido” en Pérez Castro Ana Bella (ed.). *La identidad: imaginación, recuerdos y olvidos*, IIA UNAM, México, pp. 53-65.

2013 “El sacrificio de aves en los rituales de la Huasteca” en Pérez Castro Ana Bella (ed.). *La Huasteca. Concierto de saberes en homenaje a Lorenzo Ochoa*, IIA UNAM, ColSan, México, pp. 333-364.

2016 “Producción y consumo del territorio huasteco: de la apropiación simbólica a la instrumental” en Ávila Méndez, Agustín y Plata Velázquez, José Luis (coords.), *Nuevas coordenadas del territorio huasteco desde la historia, la arqueología, el arte y los rituales*, ColSan, San Luis Potosí, pp. 47-74.

PÉREZ CASTRO, ANA BELLA, JULIÁN DZULY ABRAHAN COLLI
2019 “El consumo y los modos de ganarse la vida en Oxxutzcab: «la huerta de Yucatán», México”, en *Revista Euroamericana de Antropología*, Núm. 7, Universidad de Salamanca, pp. 119-133. En línea: http://campus.usal.es/~revistas_trabajo/index.php/2387-1555/article/view/20133

PÉREZ CASTRO, ANA BELLA coordinadora
2007 *Equilibrio, intercambio y reciprocidad: principios de vida y sentidos de muerte en la Huasteca*, Consejo Veracruzano de Arte Popular-Programa de Investigación de las Artes Populares, Veracruz.

PÉREZ SUÁREZ, TOMÁS
2004 “Las lenguas mayas: historia y diversidad” en *Revista Digital Universitaria* Vol. 5, Núm. 7, agosto, UNAM, México.

PÉREZ-VITORIA, SILVIA
2005 *El retorno de los campesinos. Una oportunidad para nuestra supervivencia*, Icara, Barcelona.

PÉREZ ZEVALLOS, JUAN MANUEL
1982 *La Huasteca en el siglo XVI: fragmentación de los señoríos prehispánicos, organización social y tributo*, Tesis de licenciatura, ENAH, México.
1988 “La etnohistoria en la Huasteca” en *La antropología en México. Panorama histórico*, Vol. XIII, INAH, México, pp. 357-377.
1998 “Las Visitas de la Huasteca (siglos XVI-XVIII)” en *Nuevos aportes al conocimiento de la Huasteca*, CIESAS-CEMCA-IPN-UACH-CIHSLP-INI, México, 95-122.
2001 *Visita de Gómez Nieto a la Huasteca (1532-1533)*, CIESAS-COLSAN-CEMCA-AGN, México.
2001 “La etnohistoria en México” en *Desacatos*, Núm. 7, CIESAS, México, pp. 103-110.
2002 “Le mouvement de populations, strategies de survie pour les INdiens de Nouvelle Espagne” en *Adaptation, Violence et Révolte au Mexique*, L’Harmattan, París, pp. 19-45.
2005 “The Ethnohistory of the Huasteca” en Sandstrom, Alan R. y Enrique Hugo García Valencia (eds.), *Native Peoples of the Gulf Coast of Mexico*, The University of Arizona Press, Tucson, pp. 66-99.
2009 “Las reubicaciones tempranas de México. La reubicación de la población indígena en la Nueva España” en *Investigación cualitativa de reubicaciones humanas por desastres en México*, SEDESOL-CONACYT, México.

PÉREZ ZEVALLOS, JUAN MANUEL Y JOSÉ ANTONIO PÉREZ GOLLÁN
compiladores
1987 *La etnohistoria en Mesoamérica y los Andes*, INAH, México.

PETRICH, PERLA

1982 "Hombres de maíz. Un motivo mesoamericano" en *Cuicuilco*, Num. 8, ENAH-INAH, México, pp. 29-41.

1985 *La alimentación mochó: acto y palabra*, Centro de Estudios Indígenas-UACH, San Cristóbal de las Casas.

1986 "La semántica del maíz entre los Mochó" Supplément 1 au Núm. 11 d' *Amerindia*, *Chantiers Amerindia*, París.

1986 "La identidad desgarrada, el caso Mochó" en *Anales de Antropología*, Vol. 23, Núm. 1, IIA UNAM, México, pp. 140-161.

PIOTROWSKA-KRETKIEWICS, ZOFÍA ANETE

2012 "Entre los cerros y curanderos. Culto a montañas sagradas entre los nahuas de la Huasteca" en *Estudios de lengua y cultura Nahuatl de la Huasteca*, UASLP, San Luis Potosí, pp. 1-16.

POTTER, JACK M., MAY N. DÍAZ Y GEORGE M. FOSTER editores

1967 *Peasant Society: A Reader*, The Little Brown, Boston.

PREUSS, KONRAD

1948 *Mitos y cuentos de la Sierra Madre*, INI, México.

PRIETO, PABLO

s/a "El cuerpo, palabra de la persona" en almudi.org

PROGRAMA DE ETNOLINGÜÍSTICA

1980 *La Huasteca indígena, la gente y la tierra*, SEP-INI-CISINAH, Pátzcuaro.

PROKOSCH, ERIC

1973 "Gobiernos indios tradicionales en los Altos de Chiapas" en *Estudios de cultura maya*, Vol. 9, IIF-UNAM, México, pp. 151-160.

PROVOST, JEAN-PAUL

1975 *Cultural and Anti-culture Among the Eastern Nahuatl of Northern Veracruz, Mexico*, tesis doctoral, Department of Anthropology, Indiana University.

2004 "El carnaval en la Huasteca indígena: un análisis de su significado funcional" en Ruvalcaba Mercado, Jesús, Pérez Zevallos, Juan Manuel y Herrera Octavio (coords.), *La Huasteca, un recorrido por su diversidad*, CIESAS-ColSan-ColTam, México, pp. 267-293.

PUIG, HENRI

1991 *Vegetación de la Huasteca, (México). Estudio fitogeográfico y ecológico*, CEMCA, México.

PUIG, HENRI Y DANIEL LACAZE

2004 "Huasteca y biodiversidad" en Ruvalcaba Mercado, Jesús, Pérez Zevallos, Juan Manuel y Herrera Octavio (coords.), *La Huasteca, un recorrido por su diversidad*, CIESAS-ColSan-ColTam, México, pp. 129-151.

RAPPAPORT, RAY

1987 [1968] *Cerdos para los antepasados. El ritual en la ecología de un pueblo en Nueva Guinea*, Siglo XXI, Madrid.

RECINOS, ADRIÁN

2012 *Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*, FCE, México.

REDFIELD, ROBERT

1930 *Tepoztlán. A Mexican Village: A Study of Folk Life*, Chicago University Press, Chicago.

1944 *Yucatán, una cultura de transición*, FCE, México.

1956 *Peasant Society and Culture*, Chicago University Press, Chicago.

REDFIELD, ROBERT, ROBERT LINTON Y MELVILLE HERSKOVITS

1936 "Memorandum on the study of acculturation" en *American Anthropologist*, Vol. 38, No. 1, American Anthropological Association, pp. 149-152. En línea: <https://anthrosource.onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1525/aa.1936.38.1.02a00330>

REIFLER BRICKER, VICTORIA

1989 *El cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*, FCE, México.

REINA, LETICIA

1980 *Las rebeliones campesinas en México, 1819-1906*, Siglo XXI, México.

1990 "La rebelión campesina de Sierra Gorda (1847-1850)" en Friedrich Katz (comp.) *Revolución, rebelión y revolución. La lucha rural en México del siglo XVI al siglo XX*, Era, México, pp. 242-266.

REYES, LUIS Y DIETER CHRISTENSEN

1990 *El anillo de Tlalocan: mitos, oraciones, cantos y cuentos de los nawas actuales de los estados de Veracruz y Puebla*, CIESAS-FCE, México.

REYNOSO, CARLOS

2015 *Crítica de la antropología perspectivista: Viveiros de Castro, Philippe Descola, Bruno Latour*, SB Editorial, Buenos Aires.

RICOEUR, PAUL

2010 *La memoria, la historia, el olvido*, FCE, México.

ROBERTS, BRYAN

1980 "Estado y región en América Latina" en *Relaciones. Estudios de historia y sociedad* I, 4, México, pp. 9-40.

ROBLES BERLANGA, HÉCTOR

2002 “Población indígena y propiedad de la tierra” en INI, *Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de México. Segundo Informe*, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, México, pp. 157-205.

ROJAS RABIELA, TERESA

1991 *La agricultura en tierras mexicanas desde sus orígenes hasta nuestros días*, Grijalbo, México.

ROJAS RABIELA, TERESA Y WILLIAM SANDERS editores

1985 *Historia de la agricultura. Época prehispánica siglo XVI*, INAH, México.

ROJAS RABIELA, TERESA E IGNACIO GUTIÉRREZ RUVALCABA

2016 *Letras y huellas del maíz del siglo XVI a 1914*, Juan Pablos Editor, México

ROJAS SÁNCHEZ, MARIO editor

1990 *Nican Mopohua*, EDAMEX, México.

ROMERO, CATALINA

1988 *Relaciones Geográficas del Arzobispado de México 1743*, 2 Volúmenes, Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Centro de Estudios Históricos-Departamento de Historia de América, Madrid.

ROMERO FRIZZI, MARÍA DE LOS ÁNGELES

1994 “Reflexionando una vez más: la etnohistoria y la época colonial” en *Dimensión Antropológica*, Vol. 1, INAH, México, pp. 37-56.

2001 “La historia es una” en *Desacatos*, Núm. 7, CIESAS, México, pp. 49-64.

ROSALDO, RENATO

1991 *Cultura y verdad. Nuevas propuestas de análisis social*, Grijalbo, México.

ROSEBERRY, WILLIAM

2002 “Hegemonía y lenguaje contencioso” en Joseph, Gilbert M. y Nugent, Daniel (comps.), *Aspectos cotidianos de la formación del estado. La revolución y la negociación del mando en el México moderno*, Era, México, pp. 213-226.

RUIZ ALARCÓN, ALEJANDRA

2015 “La organización ejidal en el desarrollo rural de México” en *Estudios Agrarios*, Núm. 59, México, pp. 181-204.

RUIZ DE ALARCÓN, HERNANDO

2008 *Tratado de las Supersticiones y Costumbres Gentílicas que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España*, Linkgua, Barcelona.

RUVALCABA MERCADO, JESÚS

1987 *Vida cotidiana y consumo de maíz en la Huasteca veracruzana*, SEP-CIESAS, México.

1991 *Tecnología agrícola y trabajo familiar: una etnografía agrícola de la Huasteca veracruzana*, CIESAS, México.

- 1993 “Nombres, límites y características de la Huasteca, siglos XV-XX” en *Cuadrante*, núm. 11-12, UASLP, San Luis Potosí, pp. 10-29.
- 1997 “Notas sobre las plantas cultivadas y los animales domésticos de la Huasteca” en Ruvalcaba Mercado, Jesús (coord.), *Nuevos aportes al conocimiento de la Huasteca*, CIESAS-CEMCA-UACH-INI, México, pp. 39-57.
- 2002 “Exploitation, discriminations et violence dans la Huasteca indienne” en *Adaptation, Violence et Révolte au Mexique*, L’Harmattan, París, pp. 223-247.
- 2004 “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*, CIESAS-ColSan-ColTam, México, pp. 153-189.
- 2008 “Los pueblos indios de la Huasteca, sus movilizaciones agrarias y sus logros en materia de derechos individuales y colectivos, 1950-2007” en *On the Social, Economic and Spatial Transformations or the Regions*, Universidad de Varsovia, Varsovia, pp. 221-239.
- 2015 “Linguistic Diversity, Cultural Unity and the Question of Maize and Religion in the History of the Huasteca” en Faust, Katherine A. y Richter, Kim N. (eds.), *The Huasteca. Culture, History and Interregional Exchange*, University of Oklahoma Press, Norman, pp. 195-213.

SAAD SAKA, MARK

- 2013 [1962] *For God and Revolution. Priest, Peasant and Agrarian Socialism in the Mexican Huasteca*, University of New Mexico Press, Albuquerque.

SCOTT, JAMES C.

- 1985 *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*, Yale University Press, New Haven.
- 2000 [1990] *Los dominados y el arte de la Resistencia*, Era, México.

SAHAGÚN, BERNARDINO DE

- 2003 *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, 2 volúmenes, Dastin, Madrid.
- 2006 *Historia General de las Cosas de Nueva España*, 1 tomo, Porrúa, México.

SALINAS SANDOVAL, MARÍA DEL CARMEN

- 2003 *Rebelión indígena en la Huasteca potosina: 1879-1882*, El Colegio Mexiquense, Estado de México.

SANDSTROM, ALAN

- 1983 “Paper Dolls and Symbolic Sequence-An Analysis of a Modern Aztec Curing Ritual” en *Folklore Americano* 36, México, pp. 109-126.
- 1992 “Ethnic Identity and the Persistence of Traditional Religion in a Contemporary Nahua Village” en *Journal of Latin American Lore*, XVIII, Latin-American Center-University of California, Los Angeles, pp. 37-52.
- 1997 “El nene lloroso y el espíritu nahua del maíz: el cuerpo humano como símbolo clave en la Huasteca veracruzana” en Jesús Ruvalcaba Mercado (coord.), *Nuevos*

aportes al conocimiento de la Huasteca, CIESAS-CEMCA-UACH-INI, México, pp. 59-94.

2005 "The Indigenous Cultures of Gulf Coast Mexico" en Sandstrom, Alan R. y García Valencia Enrique Hugo (eds.), *Native Peoples of the Gulf Coast of Mexico*, The University of Arizona Press, Tucson, pp. 3-21.

2008 "Blood sacrifice Curing and Ethnic Identity Among Contemporary" en Berdan, Frances F., Chance, John K., Sandstrom, Alan R., Stark, Barbara L., Taggart, James M. y Umberger, Emily, *Ethnic Identity in Nahua Meosamerica: The View from Archaeology, Art History, Ethnohistory, and Contemporary Ethnography*, University of Utah Press, Salt Lake, pp. 150-182.

2008 "Ecología cultural, religión panteísta y modelo cognitivo del medio ambiente entre los nahuas del norte de Veracruz, México" en *Espacio-Tiempo. Revista Latinoamericana de ciencias sociales y humanidades*, Año 1, Núm 1, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, San Luis Potosí, pp. 42-55.

2010 [1991] *El maíz es nuestra sangre. Cultura e identidad étnica en un pueblo indio azteca contemporáneo*, CIESAS-ColSan-UASLP-Secretaría de Cultura del Estado de San Luis Potosí, México.

SANDSTROM, ALAN Y PAMELA SANDSTROM EFREIN

1986 *Traditional Papermaking and Paper Cut Figures of Mexico*, University of Oklahoma Press, Norman.

SANDSTROM, ALAN R. Y ARTURO GÓMEZ MARTÍNEZ

2004 "Petición a Chikomexóchitl: un canto al espíritu del maíz, por la chamana nahua Silveria Hernández Hernández" en Ruvalcaba Mercado, Jesús, Pérez Zevallos, Juan Manuel y Herrera Octavio (coords.), *La Huasteca, un recorrido por su diversidad*, CIESAS-ColSan-ColTam, México, pp. 343-367.

SANJEK, ROGER

1993 "Anthropology's Hidden Colonialism: Assistants and their Ethnographers" en *Anthropology Today*, vol. 9, núm. 2, Royal Anthropologist Institute, Londres, pp. 13-18.

SCHOPENHAUER, ARTHUR

2009 *El mundo como voluntad y representación*, Porrúa, México.

SCHRYER, FRANS J.

1990 *Ethnicity and Class Conflict in Rural Mexico*, Princeton University Press, New Jersey.

SCOTT, JAMES

2000 *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*, Era, México.

SELER, EDUARD editor

2016 *Los cantos religiosos de los antiguos mexicanos*, UNAM, México.

SERNA, ANA MARÍA

2008 “Los límites a la Reforma Agraria. Petróleo y tenencia de la tierra en el norte de Veracruz” en *Agua y tierra en México, siglos XIX y XX*, 2 t., El Colegio de Michoacán-ColSan, Zamora, 401-421.

SERNA, JACINTO DE LA

2012 *Tratado de las idolatrías, supersticiones, hechicerías, y otras costumbres de las razas aborígenes de México*, Linkgua, Barcelona.

SEVILLA, AMPARO

2000 *Cuerpos de maíz: danzas agrícolas de la huasteca*, CONACULTA-Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca y Dirección General de Culturas Populares, México.

SHANIN, TEODOR

1979 *Campesinos y sociedades campesinas*, FCE, México.

SPINOZA, BARUCH

1980 *Ética demostrada según el orden geométrico*, Orbis, Madrid.

STALLER, JOHN E., TYKOT ROBERT H., BENZ BRUCE F.

2006 *Histories of Maize: Multidisciplinary Approaches to the Prehistory, Linguistics, Biogeography, Domestication and Evolution of Maize*, Academic Press, San Diego.

STARK, BARBARA Y JOHN CHANCE

2008 “Diachronic and Multidisciplinary Perspectives on Mesoamerican Ethnicity” en Frances F. Berdan., John K. Chance, Alan R. Sandstrom, Barbara L. Stark, James M. Taggart y Emily Umberger, *Ethnic Identity in Nahua Meosamerica: The View from Archaeology, Art History, Ethnohistory, and Contemporary Ethnography*, University of Utah Press, Salt Lake, pp. 1-37.

STAVENHAGEN, RODOLFO

1984 “Notas sobre la cuestión étnica” en *Estudios sociológicos*, ColMex, México, pp. 623-645.

STEWART, JULIAN H.

2014 [1955] *Teoría del cambio cultural*, CIESAS-UNAM-UIA, México.

STRESSER-PÉAN, GUY

2011 *El Sol-Dios-Cristo. La cristianización de los indios de México vista desde la Sierra de Puebla*, FCE-CONACULTA-CEMCA, México.

SUÁREZ CASTILLO, ROSALÍO

2005 *Biyal t'ílabchic. Mitos Huastecos*, 4 volúmenes, Universidad del Centro de México, México.

SZELJAK, GYÖRGY

2003 "... porque si no comemos maíz no vivimos." Identidad y ritos de fertilidad en la Huasteca hidalguense" en Pérez Zevallos, Juan Manuel y Ruvalcaba Mercado, Jesús (coords.), *¡Viva la Huasteca! Jóvenes miradas sobre la región*, CIESAS.ColSan, México, pp. 113-143.

TAGGART, JAMES M.

1975 *Estructura de los grupos domésticos de una comunidad de habla náhuatl de Puebla*, INI, México

1983 *Nahuat Myth and Social Structure*, University of Texas Press, United States.

2008 "Nahuat Ethnicity in a Time of Agrarian Conflict" en Frances F. Berdan, John K. Chance, Alan R. Sandstrom, Barbara L. Stark, James M. Taggart y Emily Umberger, *Ethnic Identity in Nahua Mesoamerica: The View from Archaeology, Art History, Ethnohistory, and Contemporary Ethnography*, University of Utah Press, Salt Lake, pp. 183-203.

2013 "Humanizando a los mesoamericanos" en Jesús Ruvalcaba Mercado (coord.), *La terca realidad. La huasteca como espejo cultural*, CIESAS- COLSAN-Secretaría de Cultura del Estado de San Luis Potosí, México, pp. 203-229.

2016 "Nahua Ethnicity" en *The Oxford Handbook of the Aztecs*, Oxford University Press, New York.

TAPIA ZENTENO, CARLOS DE

1985 *Paradigma apologético y noticia de la lengua huasteca*, UNAM, México.

TARRÍO GARCÍA, MARÍA Y FERNÁNDEZ ORTÍZ LUIS M.

1994 "Algunos programas gubernamentales hacia el sector agrícola: un balance crítico" en *Estudios sociológicos*, Vol. XII, núm. 36, ColMex, México, pp. 621-640.

TAVÁREZ, DAVID EDUARDO Y SMITH, KIMBRA

2001 "La etnohistoria en América: crónica de una disciplina bastarda" en *Desacatos*, Núm. 7, CIESAS, México, pp. 11-20.

TEDLOCK, DENNIS

2001 [1991] "Preguntas concernientes a la antropología dialógica" en *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Gedisa, Barcelona, pp. 275-288.

TENA MARTÍNEZ, RAFAEL

2002 *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, CONACULTA, México.

2002 *Histoire du Mechique*, CONACULTA, México.

2011 *Anales de Cuauhtitlan*, CONACULTA, México.

THOMPSON, ERIC J. S.

1939 "The moon Goddess in Middle America" en *Contributions to American Anthropology and History*, Vol. V, Carnegie Institutions of Washington, Washington D. C., pp. 127-168.

1942 *Grandeza y decadencia de los Mayas*, FCE, México.

2014 *Historia y religión de los Mayas*, Siglo XXI, México.

TIBÓN, GUTIERRE

1985 *Historia del nombre y de la fundación de México*, FCE, México.

TIEDJE, KRISTINA

2016 "Naturaleza y sociedad: la cosmovisión entre los nahuas de la Huasteca potosina" en Ávila Méndez, Agustín y Plata Velázquez, José Luis (coords.), *Nuevas coordenadas del territorio huasteco desde la historia, la arqueología, el arte y los rituales*, ColSan, San Luis Potosí, pp. 497-520.

THROSBY, DAVID

2008 [2001] *Economía y cultura*, Gestión Cultural-CONACULTA, México.

TODOROV, TZEVEATAN

2006 [1976] *Introducción a la literatura fantástica*, Paidós, Buenos Aires.

TOLEDO, VÍCTOR MANUEL

1996 "Latinoamérica: crisis de civilización y ecología política" en *Gaceta ecológica*, num. 1, INE-SEMARNAP, México, pp. 7-94.

TOLEDO OCAMPO, ALEJANDRO

2014 *Planificación de sistemas socioecológicos complejos*, UACM-Centro GEO, México.

TORQUEMADA, JUAN DE

1975 *Monarquía Indiana*, 7 volúmenes, UNAM, México.

TOUSSAINT, MANUEL

1948 *La conquista de Pánuco*, El Colegio Nacional, México.

TRANFO, LUIGI

1974 *Vida y magia en un pueblo otomí del Mezquital*, INI, México.

TREJO, LEOPOLDO; ARTURO GÓMEZ MARTÍNEZ, MAURICIO GONZÁLEZ GONZÁLEZ, CLAUDIA GUERRERO ROBLEDO, ISRAEL LAZCARRO SALGADO Y SYLVIA SOSA FUENTES

2014 *Sonata ritual. Cuerpo, cosmos y envidia en la Huasteca meridional*, INAH, México.

TURNER, VÍCTOR

1974 *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*, Cornell University Press, Nueva York.

1980 *La selva de los símbolos*, Siglo XXI, Madrid.

1986 *The anthropology of experience*, University of Illinois Press, Chicago.

1988a *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, Taurus, Madrid.

1988b *The anthropology of Performance*, PAJ Publications, Nueva York.

TUTINO, JOHN

1990 *De la insurrección a la revolución en México*, Era, México.

1992 "Historias del México agrario" en *Historia Mexicana*, Vol. 42, Núm. 2, Col-Mex, México, pp. 177-220.

VANDERWOOD, PAUL

1998 *The Power of God Against the Guns of Government: Religious Upheaval in Mexico at the Turn or the Nineteenth Century*, Stanford University Press, Stanford.

VAN'T HOOFT, ANUSCHKA

2004 "Acerca de la tradición oral nahua de la Huasteca hidalguense" en Jesús Ruvalcaba Mercado, Juan Manuel Pérez Zevallos y Octavio Herrera (coords.), *La Huasteca, un recorrido por su diversidad*, CIESAS-ColSan-ColTam, México, pp. 319-341.

VAN'T HOOFT, ANUSCHKA Y JOSÉ ANTONIO FLORES FARFÁN

2012 *Estudios de lengua y cultura nahua de la Huasteca*, UASLP, México.

VAN'T HOOFT, ANUSCHKA Y JOSÉ CERDA ZEPEDA

2003 *Lo que relatan de antes: kuentos tének y nahuas de la Huasteca*, Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca, México.

VANSINA, JAN

1966 *La tradición oral*, Labor, Barcelona.

VETANCURT, AGUSTÍN DE

1982 *Teatro Mexicano, Crónica de la Provincia del Santo Evangelio de Mexico*, Porrúa, México.

VILLA ROJAS, ALFONSO

1978 *Los elegidos de Dios*, INI, México.

VILLA-SEÑOR Y SÁNCHEZ, JOSEPH ANTONIO DE

1746 *Teatro Americano. Descripción General de los Reynos y Provincias de la Nueva España, y sus Jurisdicciones de la Viuda de Joseph de Hogal*, México.

VILLORO, LUIS

1950 *Los grandes momentos del indigenismo en México*, Col Mex, México.

1998 "Sobre la identidad de los pueblos" en *Estado plural, pluralidad de culturas*, UNAM-Paidós, México, pp. 63-78.

VIVEIROS DE CASTRO, EDUARDO

1992 *From the Enemy's Point of View. Humanity and Divinity in an Amazonian Society*, University of Chicago Press, Chicago.

VOGT, EVON

1979 *Ofrendas para los dioses: análisis simbólico de ofrendas rituales*, FCE, México.

WARMAN, ARTURO

1972 *Los campesinos. Hijos predilectos del régimen*, editorial Nuestro Tiempo, México.

1988 “Los estudios campesinos: veinte años después” en *Comercio Exterior* Vol. 38, núm. 7, Bancomext, México, pp. 653-658.

1995 *La historia de un bastardo: maíz y capitalismo*, FCE, México.

2001 *El campo mexicano en el siglo XX*, FCE, México.

2003 *Los indios mexicanos en el umbral del milenio*, FCE, México.

WILLIAMS GARCÍA, ROBERTO

1966 “Ofrenda al maíz” en *La Palabra y el Hombre*, núm. 39, UV, Xalapa, pp. 343-354.

1968 “Chikomexochitl” en *La Palabra y el Hombre*, núm. 46, UV, Xalapa, pp. 261-265.

2007 *Danzas y andanzas*, Gobierno del Estado de Veracruz, Xalapa.

WITTFOGEL, KARL

1966 *Despotismo oriental: estudio comparativo del poder totalitario*, Guadarrama, Madrid.

WISSLER, CLARK

2014 [1923] *Man and Culture*, Kessinger Pub Co, Montana.

WOLF, ERIC

1967 *Pueblos y culturas de Mesoamérica*, Era, México.

1971 *Los campesinos*, Labor, Barcelona.

1972 *Las luchas campesinas del siglo XX*, Siglo XXI, México.

XIAOTONG, FEI

2010 [1939] *La vida campesina en China. Una investigación de campo sobre la vida rural en el valle del Yangtsé*, CIESAS-UAM-UIA, México.

ZUBIRI, XAVIER

1980 *Inteligencia sintiente. Inteligencia y realidad*, Vol. 1, Alianza editorial-Fundación Xavier Zubiri, Madrid.