— COLECCIÓN —
HUASTECA

El trueno ya no vive aquí

Representación de la marginalidad y construcción de la identidad teenek (Huasteca veracruzana, México)

Anath Ariel de Vidas

El Trueno ya no vive aquí
Representación de la marginalidad y construcción de la identidad teenek (Huasteca veracruzana, México)

El Trueno ya no vive aquí
Representación de la marginalidad y construcción de la identidad teenek (Huasteca veracruzana, México)

Anath Ariel de Vidas

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social
Colegio de San Luis
Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos
Instituto de Investigación para el Desarrollo

306.089970
A775t Ariel de Vidas, Anath.
El Trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad y construcción de la identidad teenek (Huasteca veracruzana, México) / Anath Ariel de Vidas ; Trad. del francés Ari Zighelboim. -- México : CIESAS : COLSAN : CEMCA : IRD : 2003.

580 p. : il. tbs. ; 23 cm. -- (Colección Huasteca)

Título original: Le Tonnerre n'habite plus ici. Culture de la marginalité chez les Indiens teenek (Mexique).
Incluye bibliografía e índice temático, onomástico y toponímico.

ISBN 968496-430-7
ISBN 968496-405-6 (Colección Huasteca).

1. Huasteca veracruzana - condiciones sociales. 2. Huasteca veracruzana - condiciones económicas. 3. Lengua teenek (huasteco) - estudio y enseñanza. 4. Teenek - condiciones sociales. 5. Campesinos - México - Veracruz. 6. Indios de México - Veracruz - teenek - vida social y costumbres. 7. Teenek - tierras - tenencia. 8. Marginalidad social - México - Veracruz. I. t. II Serie. III Zighelboim, Ari, Tr.

Título original: *Le Tonnerre n'habite plus ici. Culture de la marginalité chez les Indiens teenek (Mexique)*
Traducción del francés: Ari Zighelboim
Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, París, 2002.
Fotografías: Anath Ariel de Vidas
Edición al cuidado de Herlinda Contreras
Tipografía y formación: Laura Roldán
Portada: Gabriel Salazar Enciso

Primera edición: 2003

© Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social
Hidalgo y Matamoros s/n, Col. Tlalpan,
C.P. 14000, México, D.F.
difusion@juarez.ciesas.edu.mx

© Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos
Sierra Leona 330, Lomas de Chapultepec,
11000, México, D.F.
cemca.dir@francia.org.mx

© El Colegio de San Luis, A.C.
Parque de Macul 155,
Colinas del Parque
78299, San Luis Potosí, S.L.P.
aroque@colsan.edu.mx

© Instituto de Investigación para el Desarrollo
Calle Cicerón 609
Col. Los Morales 11530,
México, D.F.
ird@irdmex.org

ISBN 968-496-430-7
ISBN 968-496-405-6 (Colección Huasteca)

Índice

Agradecimientos 15
Transcripción fonética del teenek veracruzano 18

Introducción: ¿Se debate aleteando el Gavilán? 21

PRIMERA PARTE: TIEMPOS Y ESPACIOS HUASTECOS 41

Capítulo I. El universo teenek 43
La Huasteca: paraíso e infierno tropical 44
El aislamiento de la Huasteca 46
La Huasteca como marco histórico de análisis 48
La Huasteca como marco geográfico de análisis 51
La Huasteca como marco socioeconómico de análisis 54
Territorialidad y comunalidad indígenas en la Huasteca 57

CAPÍTULO II. El paisaje social y natural en Tantoyuca 73
El escenario social 77
La tenencia de la tierra en Tantoyuca 83
Entre lo agrario y lo económico 87
La miseria en Tantoyuca 90
Vida económica de los teenek de Tantoyuca 92
Una autosuficiencia relativa 97
La artesanía teenek 101
Otras actividades económicas locales 107
El trabajo estacional 114

¿Pueden los teenek "costearse" su indianidad? 116
La organización política de la comunidad teenek 120
El agente municipal 120
El juez 122
Las autoridades agrarias 123
El Comisariado de Bienes Comunales 124
Las autoridades religiosas 126
Las funciones públicas en las comunidades 127
La comunidad: el marco social inmediato de los teenek 128

CAPÍTULO III. La alianza teenek 137
La alianza matrimonial 138
El ch'abix: el pedido en matrimonio 138
El casamiento 148
Las estrategias matrimoniales teenek 158
La alianza social 163
Las reglas de filiación y de residencia 163
Las prácticas de transmisión 167
Tierra y parentesco 171

CAPÍTULO IV. Un problema de límites 175
"El problema" 177
Cada quien y su verdad: "la suya, la mía y la verdadera" 181
Génesis 181
El engranaje 185
Todo se complica 188
Entre la ley y la legitimidad 189
La legitimación del apego por el territorio 191
Tierra y etnicidad 193
Una obstinación y su lógica profunda 194
La insoportable convivencia con el Otro 197
Nosotros y los Otros 199
Un desenlace sin fin 201
Conclusión de la primera parte 207

SEGUNDA PARTE: MENSAJES DEL INFRAMUNDO 211
Mensajes del inframundo 213

CAPÍTULO V. La realidad de los *Baatsik'* 215
El espacio de los *Baatsik'* 227
Los *Baatsik'* y las almas de los muertos 234

CAPÍTULO VI. La etiología teenek 243
El equilibrio perturbado 244
Las enfermedades del cuerpo 244
Los teenek y la medicina alopática 249
Las enfermedades del alma 251
Los reguladores 256
La envidia 257
Los practicantes del infortunio 267
Los curanderos 267
Los brujos 274
El equilibrio restablecido 284
Las consultas adivinatorias 285
La recuperación del alma 290
El espanto de Prudenciana 291
El "ataque" 310
El árbol padrino/madrina 316
Enfermedad y cosmología 322

CAPÍTULO VII. Teenek y *Baatsik'*: los términos de la convivencia 327
Alma y territorialidad 327
El espacio doméstico 330
La preparación de los boliim 332
La molienda 335
Los ritos del nacimiento 336

Conclusión de la segunda parte 351

TERCERA PARTE: ENTRE LA TIERRA Y EL CIELO 367
Entre la tierra y el cielo 369

CAPÍTULO VIII. El infierno son los Otros 373
Los Otros 373
Los teenek potosinos 375
Los nahuas 384
La figura del indio 388
Los "medio razón" 394
Los ejek 398
La realidad de los *ejek* 407
El dilema teenek contemporáneo 430

CAPÍTULO IX. El espacio de la memoria 441
Las danzas teenek veracruzanas 443
Las danzas "ajenas" 444
Las danzas "autóctonas" 449
Los mitos del Trueno y del maíz 478
El Trueno, el profeta y el hombre-dios 496

Conclusión de la tercera parte 507

Conclusión: La razón de los "sin razón" 517

Bibliografía 525

Índice temático 545

Índice onomástico 571

Índice toponímico 575

Lista de figuras

Figura 1: Región de la Huasteca 35
Figura 2: Distribución de la población y de la propiedad en el municipio de Tantoyuca 84
Figura 3: Divisiones de la propiedad en Tantoyuca y en el estado de Veracruz 86
Figura 4: La comunidad de San Lorenzo y sus alrededores 161
Figura 5: El problema agrario de la comunidad de San Lorenzo 179
Figura 6: Ubicación de los dos componentes inmateriales de los seres humanos 253

Lista de cuadros

Cuadro 1: Datos sobre los municipios de la Huasteca veracruzana .. 55
Cuadro 2: Cronología de las secuencias históricas que incidieron en la organización social indígena en la Huasteca 66
Cuadro 3: Datos básicos sobre el municipio de Tantoyuca 82
Cuadro 4: Las autoridades civiles en las comunidades teenek de Tantoyuca 125
Cuadro 5: Modalidades de intercambio de mujeres en Loma Larga ... 160
Cuadro 6: Características de los ingredientes usados durante las consultas 289
Cuadro 7: La configuración simbólica de los espacios: extrapolación binaria 355
Cuadro 8: La formación simbólica de la identidad teenek a través de la estructura mítica 428
Cuadro 9: Secuencias clave en los mitos teenek del maíz 495
Cuadro 10: Mitos de transición universo bíblico/universo mesoamericano 500
Cuadro 11: Características análogas de los diversos mitos analizados ... 501

Lista de mitos

M1 La realidad de los *Baatsik'* 216
M2 La mujer y el mono 220
M3 El diluvio 221
M4 La creación del sol y la luna 222
M5 El origen del armadillo y la serpiente 229
M6 El cazador y el zorro 230
M7 El cazador y el zorrillo 231
M8 El origen del fuego 232
M9 Origen de los curanderos 267
M10 La realidad de los *Baatsik'* (continuación del M1) 360
M11 Los dos hermanos y la puerta 416
M12 El desplazamiento del centro del mundo 422
M13 El aprendiz de Trueno 468
M14 El origen del maíz 487
M15 La mujer-perro 489
M16 El relato de Dhipaak (mito teenek potosino) 490
M17 El relato de Tamakasti (mito nahua) 490
M18 El alma del maíz 491
M19 El secreto de la hormiga 493
M20 El maestro-Trueno 496
M21 Jacinta, la niña-viento (mito nahua) 497
M22 Elías y la viuda (mito bíblico) 498
M23 Elías y los profetas de falsos dioses (mito bíblico) 498
M24 Elías sube al cielo (mito bíblico) 498
M25 El lugar del Trueno (mito potosino) 508

En memoria de mi padre,
a quien las cuestiones de identidad
acompañaron durante toda la vida
y hasta en la muerte

Agradecimientos

Este estudio antropológico es el resultado de un trabajo que sólo pudo realizarse, por definición, a través de numerosos intercambios con diferentes personas, a quienes quisiera agradecer aquí. En primer lugar, quisiera expresar mi profunda gratitud a los habitantes de Loma Larga por su hospitalidad y la amabilidad que tuvieron conmigo. En el seno de esa ranchería teenek tuve el privilegio de conocer a Delfino Cruz Hilaria y a Anatolio Cruz del Ángel, quienes, en el contexto regional de sobrevivencia económica y de aparente abandono cultural, me conmovieron profundamente por la generosidad con la que me acogieron y confiaron su saber. Mis compadres y amigos Remiquio Cruz y Francisca Ramírez, Domingo Cruz Ramírez y Victoria del Ángel, Antonio Hernández y Ana Ramírez, de cuyas redes familiares me beneficié, así como muchas otras personas de las rancherías teenek de los alrededores de Tantoyuca, a quienes por razones de espacio no puedo nombrar aquí (y que aparecen en esta obra con seudónimos por razones de deontología profesional), me dieron parte de sus experiencias, opiniones y relatos de vida, los que como conjunto forman el andamiaje de este estudio. Sin embargo, este trabajo, que intenta reconstituir las construcciones teenek de la identidad a partir de la experiencia etnográfica, es, en última instancia, un razonamiento a base de datos, y al formular así esta frase quisiera dar cuenta del eterno problema de la objetividad imposible de todo relato antropológico.

Esta obra deriva de una tesis doctoral dirigida por Nathan Wachtel, cuyo apoyo continuo y los consejos juiciosos que de él recibí estimularon y enriquecieron vivamente mi trabajo. En Loma Larga, donde vino a visitarme, mis amigos teenek descubrieron así que aun la "maestra" tenía un maestro. La elaboración de este

trabajo fue seguida también por otras personas, cuyos horizontes disciplinarios lo influyeron de manera particular. A Jan Szemiński debo, por la formación etnohistórica y el estímulo que me diera, mi elección del camino de la investigación. Marielle Pepin Lehalleur y Odile Hoffmann me acompañaron desde la génesis de este trabajo, aclarando con sus reflexiones y su personalidad mi trayecto frecuentemente nebuloso. Debo a nuestro intercambio amistoso e intelectual mis conocimientos sobre los temas de la región y de las relaciones sociales que en ella interactúan. Alfredo López Austin me ayudó a confirmar algunas de mis ideas sobre las representaciones simbólicas teenek, François Lartigue me introdujo al universo de la Huasteca y los "huastecólogos" y Martine Dauzier compartió conmigo su mirada de socióloga sobre la realidad indígena. Ángela Ochoa me prestó continuamente la asistencia de su precioso saber lingüístico del idioma teenek. Mi agradecimiento se extiende igualmente a mis compañeros de ruta y de dudas en México, que portaron su luz, cada quien en su área: Nadine Béligand me inició en el trabajo en los archivos; Philippe Bovin, en la geografía tropical; Brigitte Barthas, en la agronomía y los sistemas agrarios; Nathalie Ragot, en la mitología mesoamericana; Valentina Vapnarsky, en el mundo maya.

En la Huasteca, Cecilio Gómez, del Instituto Nacional Indigenista, llamó mi atención sobre el "caso teenek" y dirigió mis primeros pasos en el México profundo. Al inicio de mi estadía en Tantoyuca, los compañeros de la Organización Campesina Popular Independiente de la Huasteca veracruzana (OCPIHV) me revelaron –tras vencer su reticencia debida a mis "orígenes burgueses"– un nivel de violencia social que sólo conocía hasta entonces a través de las películas de vaqueros. Acompañando a Claudia Serapio, líder de esa organización, en su incansable lucha por el respeto de los derechos humanos, compartí con ella momentos intensos de profunda amistad y de un trabajo de campo ocasionalmente peligroso. En Tantoyuca y en la sierra de Otontepec, mis intercambios con la profesora Socorro Herrera, Bety y Luther Williams, y los doctores Francisco Mendoza y Francisco Pancardo contribuyeron a mi comprensión de la realidad local de las relaciones entre ganaderos y campesinos. Miguel Pérez del Ángel me ayudó a transcribir y a traducir las narraciones y mitos recogidos en teenek; y en San Luis Potosí, Benigno Robles Reyes, de Tamaletón, compartió amablemente conmigo su saber de las tradiciones locales. Los vecinos y amistades en Tantoyuca me introdujeron a su cotidianidad, combinando para mí el placer de la conviven-

cia con un ángulo adicional de la realidad social local. En la ciudad de México, Alejandro Rivera, mi primer amigo mexicano, me dio su apoyo moral y material desde el inicio de mi estancia en el país. Del otro lado del mar, mi madre, Gabrielle Ariel de Vidas, así como Daniel y Viviana Mordzinski, Dinah Blum y Evelyne de Vidas, apoyaron y siguieron este proyecto desde su inicio.

Este trabajo es el resultado de una investigación etnográfica empezada en 1991, que condujo finalmente a una tesis doctoral defendida en 1997 en París, en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales. Ese proyecto fue financiado por una asignación de investigación atribuida por el Ministerio francés de la Investigación y la Tecnología (1991-1993); una beca de estudios en el marco de los intercambios universitarios mexicano-israelíes (1991-1992); una beca francomexicana de la Secretaría de Relaciones Exteriores de México complementada con el apoyo del Ministerio de Asuntos Extranjeros francés (1992-1993) y una beca del Seminario de Estudio de la Cultura de la Dirección General de Culturas Populares (1993-1994). En México fui recibida como investigadora huésped por Orlandina de Oliveira, directora del Centro de Estudios Sociológicos en el Colegio de México (1991-1993), y luego por Teresa Rojas, directora del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (1993-1995). Silvia Tagle y Jesús Ruvalcaba, respectivamente, fueron mis asesores en esas instituciones. Jean Meyer y Thomas Calvo, directores sucesivos del Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA) me recibieron asimismo en su seno y aportaron su apoyo institucional y material.

Quisiera mencionar también a las instituciones, así como agradecer a sus representantes, que tomaron a cargo la traducción y la publicación de este trabajo: Martine Dauzier del Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Henri Poupon del Instituto de Investigación para el Desarrollo (IRD), Tomás Javier Calvillo Unna de El Colegio de San Luis (COLSAN) y Rafael Loyola del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS). La traducción de este libro fue subvencionada en parte por la Universidad de Haifa.

Finalmente agradezco vivamente a Ari Zighelboim por la fiel traducción del manuscrito francés a su versión española, cuya elaboración se vio acompañada por numerosos intercambios y deliberaciones mutuas que reanimaron una larga y profunda amistad.

A todos, mil gracias.

Transcripción fonética del teenek veracruzano[1]

Ante la ausencia de un alfabeto teenek oficial, la transcripción de su fonética, tal como aparece en los cuadros siguientes y a lo largo de esta obra utiliza, con fines pedagógicos y en la medida de lo posible, el alfabeto español en su forma simplificada así como las normas de transcripción de las lenguas mayas, cuya familia pertenece el teenek. Por lo demás, los fonemas d / f / g / r / s / son empleados por los teenek sólo en palabras de origen español y se pronuncian de acuerdo con el uso de este idioma. El acento tónico cae por lo general en la penúltima sílaba de la palabra.

El sistema vocálico teenek:

Vocales	*anteriores breves*	*Anteriores largas*	*Centrales breves*	*Centrales largas*	*Posteriores breves*	*Posteriores largas*
abiertas, bajas			a/a/	aa/a:/		
semiabiertas	e/ɛ/	ee/ɛ:/				
intermedias, estiradas						
cerradas, altas, estiradas	i/i	ii/i:/				
cerradas, altas,						
					u/u	uu/u:/
redondeadas						
semicerradas,					o/o/	oo/o:/
intermedias,						

[1] Fuentes: A. Ochoa Peralta, *El idioma huasteco de Xiloxúchil*, INAH, México, 1984.
P.G. Constable, *A Grammatical Sketch of Veracruz Huastec (Mayan)*, University of North Dakota, s.l.n.f.

El sistema consonántico teenek

Consonantes	*bilabiales*	*interdentales*	*alveolares*	*alveopalatales*	*velares*	*labiovelares*	*glotales*
redondeadas							
oclusivas sordas	p/p		t/t		k/k	kw/kʷ/	ʼ /ʔ
oclusivas sordas glotalizadas			tʼ/tʼ/		kʼ/kʼ/	kwʼ/kʷʼ /	
oclusivas sonoras	b/b						
fricativas sordas		dh/θ/		x/ʃ/			j/h/
africadas sordas			ts /ʧ/	ch /č /			
africadas sordas glotalizadas			tsʼ /ʧʼ/	chʼ /čʼ/			
nasales sonoras	m/m		n/n/				
semiconsonantes sonoras	w/w			y/j/			
líquidas sonoras			l/l				

Ejemplos de equivalencia en español de la pronunciación del teenek veracruzano

Vocales			Consonantes					
Teenek	Fonética	Pronunciación	Teenek	Fonética	Pronunciación	Teenek	Fonética	Pronunciación
a	/a/	alma	b	/b/	bueno	n	/n/	nada
aa	/a:/		ch	/č/	mucho	p	/p/	padre
e	/ɛ/	melon	ch'	/č'/		t	/t/	tinta
ee	/ɛ:/		dh	/θ/	cinco (España)	t'	/t'/	
i	/i/	chico	j	/h/	jefe (suave)	ts	/¢/	quetzal
ii	/i:/		k	/k/	caja	ts'	/¢'/	
o	/o/	gato	k'	/k'/		w	/w/	Huasteco
oo	/o:/		kw	/kʷ/	cuando	w'	/w'/	
u	/u/	turrón	kw'	/kʷ'/		x	/ʃ/	Uxmal
uu	/u:/		l	/l/	limón	y	/j/	ayuda
			m	/m/	malo	'	/ʔ/	(golpe de la glotis)

Introducción
¿Se debate aleteando el gavilán?

No ve usted que si no hay semillas en el campo, no hay pájaros y, si no hay pájaros, pues no hay gavilanes

G. LÓPEZ Y FUENTES, *Milpa, potrero y monte*

"¿Por qué mejor no estudia usted a los nahuas?", me preguntaron cuando di parte a los empleados del Instituto Nacional Indigenista (INI)[1] en Chicontepec sobre mis intenciones de realizar una investigación sobre los teenek del estado de Veracruz. Esta pregunta me la hicieron muchas personas –maestros, funcionarios, militantes de organizaciones campesinas, estudiosos locales e incluso antropólogos– desde el principio de mi estadía de dos años y medio en la región de Tantoyuca, y debo confesar que yo misma me la hice durante los numerosos momentos de desesperación y exasperación que marcaron mi trabajo de campo.

Los teenek tienen, de hecho, mala reputación. Ya los aztecas consideraban a este pueblo, a quienes vencieron durante el siglo XV, a la vez tímido, tosco y obsceno. Algunos cronistas españoles los describieron como borrachos, sucios y brutos.[2] El

1 Institución gubernamental que administra los asuntos indígenas en lo que concierne a aspectos de economía, educación, justicia, salud, y cultura. Las abreviaciones y términos específicos utilizados en este trabajo están descritos en el glosario al final del mismo.

2 Véanse, por ejemplo, B. de Sahagún, *Historia General de las Cosas de Nueva España*, [1547-1582], t. 3, libro X, cap. 29, § 8, 3a. ed., Porrúa, México, 1977, p. 204 y *passim*; B. Díaz del Cas-

autor de un manual de catequismo en teenek fechado en el siglo XVIII se quejaba de la falta de aptitud de este grupo, en contraste con los nahuas, para asimilar los rudimentos de la fe cristiana.[3] Actualmente, en las regiones en las que se encuentra a ambos grupos étnicos –norte del estado de Veracruz y sudeste del vecino estado de San Luis Potosí– en general se dice de los teenek que son menos dinámicos que los nahuas, más indolentes, menos alegres, más lerdos, recalcitrantes, huraños y circunspectos frente al mundo exterior. Por otro lado, los teenek veracruzanos, aparte de la práctica del idioma, no muestran particularidades indígenas patentes. No portan trajes tradicionales, ni celebran rituales particulares o grandes ceremonias, ni practican el sistema de cargos religiosos, ni valorizan su etnicidad. Por el contrario, dan prueba de una autodenigración más bien desconcertante. Por otra parte, la "falta de interés" que, *a priori*, muestran los miembros de esta etnia, se refleja en las pocas investigaciones que se les han consagrado. Sin embargo, las opiniones emitidas a propósito de este grupo, algunas de ellas de larga *data*, evidencian, para bien o para mal, el hecho de su marginación, que de por sí es una particularidad. Ése fue mi punto de partida. Parecía que, efectivamente, la situación de este grupo cuestionaba algunos presupuestos sobre la etnicidad –definida aquí escuetamente como la construcción social de la pertenencia a un grupo étnico–,[4] y de la aculturación resultante de ese famoso encuentro de los dos mundos que se celebraba, o deploraba, en la época en que inicié mi investigación. De hecho, en torno a las celebraciones o contra-celebraciones del quinto centenario del "descubrimiento de América" se hablaba mucho (¿pero es necesario usar el pasado?) de la resistencia indígena. Sin embargo, esta percepción se refería sobre todo a demostraciones llamativas, protestas sobre derechos denegados, denuncias de injusticias sociales, demandas de recuperación de tierras ancestrales y reivindicaciones lingüísticas y culturales. Entre los teenek, que expresan un vivo sentimiento de su diferencia, aunque percibida negativamente, no se presenta este tipo de demostraciones, de donde surge un cuestionamiento inicial sobre los fundamentos de su identidad colectiva.

---

tillo, *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España* [1568], cap. 158, 7a. ed., Porrúa, México, 1977, p. 85.

3 C. de Tapia Zenteno, *Paradigma apologético y noticia de la lengua huasteca* [1767], UNAM, México, 1985, pp. 14-15 y *passim*.

4 Este punto se desarrollará a lo largo de este trabajo.

La región tropical sub-húmeda de la Huasteca, al noreste de México, está habitada por una población multiétnica compuesta por indígenas teenek, nahuas, tepehuas, otomíes, totonacos y pames, a los que se agregan los mestizos descendientes de las uniones entre esta población y los españoles y sus descendientes, así como los negros introducidos como esclavos en el periodo colonial.[5] La Huasteca incluye territorios en varios estados: el norte de Veracruz, el noreste de Hidalgo, el sureste de los estados de San Luis Potosí y Tamaulipas y, en menor medida, los extremos noreste de los estados de Puebla y Querétaro. Dado su potencial agrícola, en particular con respecto a la ganadería y al cultivo de la caña de azúcar, la Huasteca veracruzana, marco de este trabajo, fue, desde muy temprano, un lugar de colonización y, por consiguiente, de ocupación de tierras indígenas y de mestizajes culturales y biológicos. Hoy en día, este espacio regional está dividido en dos partes casi opuestas: por un lado, las llanuras costeras, en las que los blancos[6] y mestizos se dedican principalmente a la ganadería, ya sea extensiva o en pastizales mejorados y, por el otro lado, las estribaciones de la Sierra Madre Oriental, donde mestizos e indígenas se dedican a la agricultura. Algunos campesinos cultivan productos agrícolas comerciales, tales como los cítricos, pero entre los de etnia teenek, la mayoría se dedica únicamente al cultivo de productos de autoconsumo, como el maíz y el frijol, con técnicas agrícolas que prácticamente no han cambiado en siglos.

Un eje de comunicación importante que une la capital del país a la ciudad portuaria de Tampico atraviesa el centro de la región estudiada, que es relativamente plana y accesible. Tantoyuca, su cabecera, ha sido, desde tiempos coloniales, un centro comercial y administrativo de importancia para toda la región. Estas condiciones, topográficas y sociales, parecen ofrecer todas las condiciones favorables para un proceso de mestizaje cultural acelerado y generalizado, para la movilidad social y para el abandono del apego a un grupo étnico estigmatizado. Y de hecho las características culturales visibles de los teenek sin duda se han diluido, pero su presencia como tales, a pesar de esta disipación, persiste de manera distintiva frente a los otros grupos sociales presentes.

---

5 Véase M.L. Herrera Casasús, *Presencia y esclavitud del negro en la Huasteca*, Universidad Autónoma de Tamaulipas/Porrúa, México, 1989.

6 Se trata por supuesto de categorías sociales y no raciales.

En estos lugares, en los que la jerarquía social se calca sobre las pertenencias étnicas, los teenek que viven en las colinas del piedemonte se sitúan en el rango más bajo. Como descendientes de la cultura huaxteca[7] que dio nombre a la región, fueron doblemente sometidos y aculturados, en primera instancia por los aztecas y, luego, por los españoles y la civilización occidental. Los rasgos y características étnicos de esta sociedad se ocultaron con el paso de las generaciones. Sin embargo, este grupo presenta una combinación rara que une un estado de aparente aculturación y autodenigración a un fuerte sentimiento de identidad en un contexto de profunda marginalidad política, económica y cultural.

Las tres cuartas partes de los teenek de Veracruz, concentrados en el municipio de Tantoyuca, representan, con unas 46 500 personas (1995), la mitad de la población de esta circunscripción. Sus particularidades se manifiestan en varios aspectos. En primer lugar, los teenek se identifican como tales, diferentes de sus vecinos nahuas, mestizos y blancos, y son considerados así por ellos. Si hay una escala local de valorización de la indianidad, los teenek ocuparían el nivel más bajo, debajo de los nahuas, entre quienes tratar a alguien de huasteca es la peor injuria.[8] Si bien la endogamia dentro de los grupos sociales presentes no es completamente estricta, *de facto* existe. Por lo demás, con la excepción de la cabecera y de algunos poblados de reciente formación donde coexisten habitantes de origen étnico diverso, las aldeas alrededor de Tantoyuca están generalmente compuestas por miembros de un solo grupo étnico. Existe asimismo una jerar-

---

7 El término "huaxteca" se usa aquí, como en las fuentes, para referirse a la civilización presente en esta región en la era prehispánica. "Teenek" es el etnónimo del grupo étnico comúnmente conocido en la literatura como "huasteco". Sin embargo, aun si los teenek veracruzanos se afirman huastecos cuando hablan en español con interlocutores no teenek, utilizo en este trabajo el etnónimo para no confundir la región de la Huasteca o incluso la cultura prehispánica huaxteca con este grupo étnico contemporáneo.

Me parece importante señalar que el uso en este análisis del término general de "los teenek" para referirse a los miembros de este grupo étnico, es el resultado de la inducción, necesaria para todo trabajo intelectual, resultante de mis encuentros con hombres y mujeres teenek de la región de Tantoyuca que me relataron sus experiencias y con quienes compartí parte de su existencia. Como toda generalización, ésta puede naturalmente presentar excepciones.

8 "Huasteca" es pues la denominación externa asignada a los teenek. Es un vocablo de origen náhuatl.

quía de la pobreza según la cual ciertos campesinos nahuas y mestizos poseen algún ganado o alcanzan el *status* de "productores" al dedicarse a cultivos comerciales como los cítricos, mientras que los teenek se encuentran, en esto también, en el escalón más bajo, alternando, para su sobrevivencia, entre cultivos de autoconsumo, la artesanía con fibras de agave y palma para la venta en el mercado local, y el trabajo estacional en la región. En cuanto a las modalidades de la tenencia de tierras en Tantoyuca, las localidades teenek tienen sus orígenes en las estructuras agrarias comunales del periodo colonial o republicano. Las dotaciones de tierras posrevolucionarias favorecieron principalmente a nahuas y mestizos, mientras que los blancos y mestizos más acomodados poseen sus tierras bajo el régimen de la propiedad privada. Este conjunto de rasgos –cuyos orígenes analizaremos más adelante– parece un tanto esquemático, pero de hecho describe una situación real. Se trata en efecto de una región multiétnica, en la que la configuración del espacio confirma la distribución espacial, económica y social –fundada sobre delimitaciones identitarias– entre los grupos sociales que residen en ella.

Mi primer contacto con algunos habitantes de Loma Larga, la ranchería teenek donde llevé a cabo la mayor parte de mi investigación etnográfica, tuvo lugar en julio de 1991 en Chicontepec, en ocasión de un concurso de danzas regionales, organizado por el INI. Casi cinco meses habían transcurrido desde que me establecí en Tantoyuca e inicié la búsqueda de la comunidad teenek "ideal" donde podría sondear lo que había formulado provisionalmente como "el fundamento de la identidad teenek". El concurso lo ganó un grupo nahua (obviamente) con una "danza azteca". Estos danzantes llevaban, sobre su ropa relumbrante, un suntuoso manto de terciopelo azul, según la imagen que tienen de sus nobles antepasados, y sus pasos y cadencias eran particularmente elaborados. Todo ello contrastaba de manera elocuente con los danzantes teenek de la Danza del gavilán, invitados también al concurso y que se presentaron descalzos y vistiendo ropa de diario, algunos inclusive en harapos. Sin embargo, al oír los sonidos del tamborcillo y de la flauta y al observar los movimientos torpes de estos danzantes, sentí que este baile debía venir de muy lejos, precisamente de un tiempo que estaría en el origen de ese "fundamento" tan buscado. Al final del concurso, en el que los danzantes teenek sólo recibieron como "premio" un plato de mole, acompañé de retorno a su ranchería, distante setenta kilómetros, a los tres hombres,

quienes se mostraron algo reservados e incrédulos ante mi deferencia. Con su jefe, Dionisio, músico y curandero, quien se tornaría en uno de mis informantes más valiosos, nació en ese viaje una gran complicidad.

Mi entusiasmo ante la idea de descubrir algunos rasgos exóticos entre los teenek se desvaneció a medida que transcurría mi convivencia con mis nuevos amigos de Loma Larga. En efecto, estaba convencida de que, si esta ranchería era el único lugar en el que aún se bailaba la Danza del gavilán –condenada ya a desaparecer por Guy Stresser-Péan cuando la observó en los años treinta en una ranchería vecina–,[9] mi decisión de establecerme allí debía conducirme directamente a descubrimientos semejantes de prácticas tradicionales en vigencia. Sin embargo, la literatura antropológica prepara mal al novicio para enfrentarse a las condiciones del trabajo de campo, y los datos sobre los que se construyen las demostraciones parecerían con frecuencia haber sido proporcionados de manera detallada por los informantes. Sólo después de un año empezaron mis interlocutores a hablarme explícitamente de las concepciones del infortunio relacionadas con las enfermedades (o empecé a entender sus significados) y pasó aún bastante tiempo antes de que me relataran unos cuantos mitos. Lo que descubrí *in situ* fue más bien un absoluto desinterés hacia todo lo que me atraía, es decir, todo lo que tuviera algo de tradicional o insólito. Como respuesta a mis múltiples preguntas sobre el cómo y el porqué de todo lo que ocurría en el lugar no recibía ni siquiera la banal respuesta conocida de todos los antropólogos –"por costumbre"– sino el desesperante e irritante "¿quién sabe?"

El ambiente de desolación y abandono profundo que lo impregnaba todo a mi alrededor empezaba a invadirme y, para salir de ese estado de letargo contagioso, decidí estudiar los términos y redes del parentesco, una entrada en materia clásica para conocer a los habitantes de la ranchería y las relaciones que los unen. Una manera también de hacerlos hablar de la familia, de su historia y de todo lo demás. Sin embargo, la pobreza se desprendía a través de estas conversaciones como la razón dada para todo: la exigüidad de la tierra, las malas cosechas, el hábitat desastroso, los harapos, la comida deficiente, las enfermedades incurables, la falta de

---

9 G. Stresser-Péan, "Danse des aigles et danse des jaguars chez les Indiens huastèques de la région de Tantoyuca", en *Actes du XXVIIIe Congrès International des Américanistes*, París, 1947, pp. 335-338.

celebración de fiestas y rituales agrícolas, la deserción escolar de los niños..., rasgos todos de los teenek según lo que dicen algunos de ellos, agregando que "es teenek, el pobre que habla en teenek". Empecé incluso a dudar de la "indianidad" de mis anfitriones y concluí que las diferencias, percibidas a pesar de todo, no eran sino el resultado de una realidad económica distinta que debía ser analizada.

Mientras se consolidaban poco a poco mis relaciones con los habitantes de Loma Larga, empecé a discernir como un acto que representaban para mí, a través del cual me contaban, para darme gusto, algunos cuentos, y en particular uno, aprendido en los manuales escolares y cuyo mensaje era la modernidad. Sin embargo, quedaban algunas áreas en las que podía adivinar la presencia de otra lógica que no se había plegado a la racionalidad occidental. De hecho, cuando preguntaba, por ejemplo, los nombres de antepasados y descendientes en las familias, la respuesta era a menudo un silencio que revelaba malestar. Y cuando confrontaba luego los nombres que a veces aceptaban darme a pesar de todo, en la mayoría de los casos no coincidían. Por otra parte, conforme se establecía la confianza entre nosotros, me hacían comentarios tímidos sobre algunas prohibiciones que yo había contravenido al inicio de mi estancia. No era bueno, por ejemplo, encontrarse en la milpa al mediodía, ni destacar en el trabajo; no se debía hablar con borrachos, ni refrescarse la cara cuando se cruza el arroyo al bajar de la ranchería. Era preferible, asimismo, si uno se encontraba al anochecer en una ranchería vecina, permanecer allí y no emprender el retorno en la oscuridad; no se debía beber caliente el café; no se debía visitar a una parturienta; no debía adelantársele a la persona frente a uno al caminar en fila india...

Mis primeras observaciones me llevaban a concluir que la pobreza de los teenek no les permitía asumir los costos de sus particularidades étnicas o, en otras palabras, que no podían "costearse su indianidad". Sin embargo, se podía constatar que aquellas creencias y prácticas poco manifiestas, ligadas a lo sobrenatural e imbuidas de sincretismo religioso, que cuestan poco o nada, mantenían toda su ascendencia sobre los habitantes y su espacio. Las creencias y actitudes por un lado, y la pobreza y la decrepitud por el otro, revelaban en Loma Larga una tensión evidente entre un modo de representación particular y los imperativos contemporáneos a los que se debían someter. Esta tensión, que es una instancia entre numerosos grupos de indígenas insertos en la sociedad global, ha sido analizada en varias ocasiones en México y en otros países desde el punto de vista

de los cambios emanados de la explotación capitalista y de la estructura de las clases sociales.[10] Sin embargo, esa tensión también se instituye en el proceso de cambio cultural, al emanar de la imposición o la influencia que se manifiesta al encontrarse dos tipos de sociedad. Para entender los modos de representación de los teenek, me pareció más adecuado analizar sus ajustes estructurales y sus compromisos, así como las interpretaciones que ellos mismos les dan. El tema de la aculturación vino a imponerse entonces en el estudio de los fundamentos de la identidad teenek.

Luego de transcurrido el tiempo necesario para adaptar los presupuestos preliminares a la realidad observable, entendí lo equivocado de mi procedimiento inicial que postulaba un sistema de representación explícito que me sería proporcionado poco a poco por mis informantes teenek a lo largo de nuestra convivencia y de mis observaciones. Había allí, de hecho, toda una lógica inherente, ligada a creencias y prácticas que no me fueron confiadas al principio porque, como lo comprendí después, yo representaba para mis anfitriones una sociedad y una cultura que se habían ensañado en extirpar esas "idolatrías", y que continúan haciéndolo a través de campañas institucionales. Sin embargo, estas creencias han sobrevivido a pesar de todo porque finalmente responden a preocupaciones para las cuales los extirpadores de toda calaña no aportaron alternativas satisfactorias. Por consiguiente resultaba necesario, en un primer momento, convencer a mis interlocutores de la validez de su fe que era percibida como "vanas sandeces" por los extraños. Lo que debía hacer, entonces, era un trabajo de paciente persuasión para lograr que los autóctonos percibiesen sus creencias de manera positiva ante una extraña.

Por lo demás, no fui yo la única en descubrir al "Otro". Loma Larga está a quince kilómetros de Tantoyuca y los teenek van allá casi a diario para vender su mano de obra, sus cosechas o artesanías y para procurarse productos de primera necesidad. Pero las relaciones sociales entre teenek, nahuas, blancos y mestizos prácticamente no existen, salvo por el intercambio ya mencionado, y el conocimiento del Otro es algo bastante abstracto. Blancos y mestizos, y en menor medida los nahuas, sienten un profundo desdén por los teenek y no dudan en

---

[10] Véase la discusión sobre este tema en C. Hewitt de Alcántara, *Imágenes del campo. La interpretación antropológica del México rural*, El Colegio de México, México, 1988, pp. 239-244.

expresarlo en su manera de tratarlos.[11] En cuanto a los teenek, consideran a los españoles y a sus descendientes como héroes civilizadores y no se hace mención alguna de un pasado prehispánico valioso. Los teenek consideran a los nahuas como campesinos pobres pero más emprendedores que ellos mismos. Además, es raro que un extraño, de Tantoyuca o de más lejos, frecuente una localidad teenek. Al principio de mi estancia en estas comarcas, cuando me acercaba a los linderos de las rancherías alrededor de Tantoyuca, todos huían y se escondían, cerrando sus puertas como cuando se aproxima una tormenta, y los niños corrían hacia sus chozas, gritando con emoción: *ejek, ejek* ("español" o "mestizo"). Además de la extraña (por errónea) impresión de explorar tierras hasta entonces incógnitas, eran sobre todo estas reacciones las que me dejaban perpleja. Después de todo, estábamos al final del siglo XX y a algunos kilómetros de una carretera nacional y de una localidad grande. Para lograr un acercamiento recíproco era pues necesario vencer, en un primer momento, el peso de la historia que marcaba nuestras relaciones. Pero lo que lograba apartar poco a poco a fuerza de convivencia, se mostraría luego como material introductorio esencial para el estudio de la identidad. ¿Acaso no es esencial la visión del Otro para la percepción del Sí?

Como todo análisis, el de la etnicidad debe descomponer y luego reconstituir lo que se toma, inevitablemente, como postulado. La identidad colectiva de los teenek debe ser considerada como un elemento fluctuante que encuentra sus orígenes en una cultura en la que las repeticiones nunca son iguales y donde la historia, al introducir descontinuidades, produce nuevas construcciones culturales. En la búsqueda de los fundamentos de la etnicidad teenek, por consiguiente, no se trata únicamente de descubrir prácticas o sistemas simbólicos considerados como originales o "auténticos" que habrían sobrevivido a través de los siglos sin alteraciones. No se trata tampoco de reconstituir la historia de las configuraciones presentes sin tomar en consideración las interpretaciones indígenas de esos hechos. Los teenek no son sólo actores que desempeñan un papel cultural, ni objetos de una historia regional en la que han participado, voluntariamente o no. La tarea del análisis es entender el proceso por el cual su identidad constan-

[11] Se trata aquí evidentemente de una generalización que a veces tiene excepciones, pero que mi estadía en la región me permite afirmar.

temente adquiere una autenticidad, es decir, una legitimidad y un consenso, tanto de parte de quienes se autodefinen como teenek en la actualidad como de aquéllos con quienes se mantienen en constante relación. Para entender la etnicidad teenek, parto del principio de que no son solamente actores manipulados, sometidos a cambios, ni objetos de las imágenes que se les han asignado a través de los tiempos, sino que ellos también manejan, de manera complementaria, una teoría propia de su historia y de su diferencia. Postular una esencia teenek alterada a lo largo de los siglos sería, por consiguiente, erróneo o por lo menos parcial, y sería más apropiado reconstituir los límites que separan permanentemente a este grupo de los Otros, así como lo que aquéllos delimitan a uno y otro lado.[12]

El análisis de la identidad étnica percibida como un proceso permanente de construcción de la identidad y de adaptación al contexto histórico vigente es, por consiguiente, un estudio del fenómeno complejo de la aculturación. Más precisamente, en el contexto de las sociedades amerindias, se trata de la interacción de sistemas de valores como consecuencia del contacto entre dos culturas heterogéneas, una subordinada a la otra e inserta así en un nuevo sistema cultural, desintegrador de la cultura sometida.[13] Sin embargo, la interacción entre los teenek y los Otros no es solamente el resultado de la colonización española y de sus avatares. Antes de la llegada de los conquistadores, los huaxtecas habían sido subyugados por los aztecas y el intercambio cultural se dio en ambas direcciones. Por otra parte, la Huasteca fue un lugar de tránsito de varios movimientos poblacionales provenientes principalmente de las estepas septentrionales. Los huaxtecas, por lo tanto, experimentaron influencias culturales y un proceso de aculturación de larga duración durante el cual asimilaron, a su manera, los aportes externos, adaptándose a las nuevas condiciones. El estudio de la historia huasteca toma pues como punto de partida un "sincretismo original".[14] Dicho de otro modo, se trata de un análisis de la ininterrumpida aculturación de "los

---

12 Este enfoque se inspira en el análisis de F. Barth sobre las fronteras étnicas, véase "Introduction", en F. Barth (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organisation of Culture Difference*, Little Brown, Boston, 1969, pp. 9-38.

13 Sobre los diferentes procesos de aculturación, véase N. Wachtel, "L'acculturation" en J. Le Goff, P. Nora (eds.), *Faire de l'Histoire*, Gallimard, París, 1974, pp. 124-146.

14 Según la fórmula de J.L. Amselle en *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Payot, París, 1990.

vencidos de los vencidos".[15] Así, los huaxtecas y sus descendientes teenek fueron sometidos a la influencia cultural y religiosa de los aztecas, los españoles y la civilización occidental contemporánea, sin por ello abandonar su propia identidad. El análisis de esta identidad es por consiguiente un trabajo sobre la reinterpretación permanente de los modos de representación indígenas a la merced de las adaptaciones estructurales. Con respecto al proceso de la aculturación, es necesario, como lo menciona Carmen Bernand, hacer una distinción entre la aculturación colonial –"la que se ejerce entre grupos preindustriales y que varía según el *status* de los actores del proceso y su inclusión social"– y la aculturación moderna –"basada en la noción de progreso"–.[16] En ese mismo sentido, Nancy Farriss distingue la occidentalización o el impacto de Europa sobre el mundo no occidental, de las fuerzas complejas de la modernización o, según sus propios términos. "El Occidente encontró América antes de volverse a sí mismo moderno" (a partir de la segunda mitad del siglo XIX).[17]

Sin embargo, existen también diferentes grados de aculturación, si consideramos este término como un proceso continuo de cambio de valores culturales que tiene lugar durante la interacción de grupos culturales distintos. Los dos polos de esta cadena de cambios son sólo ideales. Es difícil imaginar un grupo que esté en contacto con otro sin que se produzca alguna interrelación y allí lo que tendríamos sería una fantasmagoría inconfesa de antropólogo. Por otro lado, la presencia de un grupo totalmente aculturado equivaldría a su completa incorporación a una masa y por consiguiente dejaría de existir como tal. Asimismo, no sería "digno" de un estudio antropológico. Más aún, la masa que denominamos sociedad global, occidental o hegemónica también es una amalgama de culturas entrelazadas y aún falta superar la aproximación vaga aplicada al término de "cultura dominante".

El fenómeno de la aculturación es, así, el hecho de una tensión entre dos polos ideales entre los que se localizan los diversos procesos de integración, asimi-

---

15 Parafraseando a N. Wachtel, *Le retour des ancêtres. Les Indiens Urus de Bolivie XXe –XVIe siècle. Essai d'histoire régressive*, Gallimard, París, 1990.

16 C. Bernand, *Pindilig, un village des Andes équatoriennes*, CNRS, París, 1992, p. 24.

17 N.M. Farriss, *Maya Society under Colonial Rule. The Collective Enterprise of Survival*, Princeton University Press, Princeton, 1984, p. 390.

lación, sincretismo y disyunción que pueden sucederse en el tiempo.[18] Cada grupo étnico y sus miembros tomados individualmente, afectados por estos procesos de dualidad cultural, intentan así encontrar un delicado equilibrio según los recursos de los cuales disponen y según el contexto social e histórico en el que se sitúan.

En la época en la que escribí este trabajo, sangrientos conflictos habían estallado en varios lugares del mundo (ex Yugoslavia, Ruanda...) resaltando los límites que no siempre eran evidentes pero cuyo trazado, producto de una división étnica latente y con frecuencia no tomada en cuenta con anterioridad, se había convertido en un determinante político. En la mayoría de los casos, el estallido se produjo como resultado de un evento detonador que había roto el equilibrio mantenido hasta entonces entre los grupos sociales en presencia y que ocasionó una movilización etno-política. Se dio en estos casos justamente un rechazo de la aculturación y un retraimiento detrás de pertenencias casi olvidadas en algunos casos. En estos contextos de conflicto étnico, como lo afirma Immanuel Wallerstein, "para que la identidad de un grupo sea políticamente eficaz, los grupos tienen la tendencia de reforzar las fronteras, rechazar toda superposición y exigir así obediencias exclusivas".[19] Sin embargo, los teenek no están, por el momento, en pie de guerra y el análisis de la diferencia que existe entre ellos y los Otros, desprovista de polemología, permite atacar los temas de la etnicidad y la aculturación en su "velocidad de crucero", es decir carentes de agresión y de demagogia exacerbadas.[20] De allí deriva la formulación de la hipótesis de este trabajo: si el sentimiento de pertenencia étnica está vivo sin que sea necesario reforzar las líneas por medio de reivindicaciones étnicas o acentuando la diferencia, es porque el grupo no se siente amenazado y su reproducción, como tal, está asegurada. Las danzas desaparecen, la vestimenta étnica también, la organización social tradicional parece desintegrarse, dejan de practicarse los rituales y, aun así, el grupo persiste en su diferencia. Si estos significantes tienden a desaparecer, no ocurre lo mismo con el significado, que parece subsistir a pesar de la

---

18 Véase N. Wachtel, "L'acculturation", pp. 130-133.

19 Respuesta de Immanuel Wallerstein a Eric Wolf en: "Perilous Ideas. Race, Culture, People", *Current Anthropology*, 35 (1), 1994, p. 10.

20 Si bien la violencia, directa o institucional, así como los comentarios racistas son inherentes a las relaciones entre los teenek y los otros grupos sociales presentes, las tensiones permanecen latentes.

ausencia de esos marcadores de identidad emblemáticos. ¿Cuáles son pues los límites que separan a los teenek de los Otros sin necesidad de fortalecimiento? ¿Cuál es ese entrecruzamiento que no se rechaza y que no amenaza la integridad del grupo? ¿Hacia dónde va la lealtad? ¿Existen instancias en las que no habría interferencia? ¿Cuál es la organización social que sostiene a este grupo? En otras palabras, ¿cuál es el equilibrio que permite que los teenek no se disuelvan en la sociedad global y que, aun conservando ciertas particularidades... no se vean asaltados por los antropólogos?

La identidad, como objeto de estudio, escapa a todo intento de definición. Como lo afirma Claude Lévi-Strauss, ella "[...] se reduce menos a postularla o a afirmarla que a rehacerla o reconstruirla; [...] la identidad es como un foco virtual al que debemos referirnos para explicar ciertas cosas, pero sin que nunca tenga una existencia real".[21] Considerar a los teenek como grupo étnico es, por lo tanto, sólo el principio de la investigación y no su postulado, y es necesario reconstruir el objeto de estudio tanto en lo que se refiere a sus contornos como a su contenido. Sin embargo, aun si no se puede definir la identidad, se puede sugerir que está formada por sistemas intra e interactivos que delimitan finalmente la frontera entre Nosotros y los Otros.

Con esta óptica, se trata de captar en el nivel local las categorías culturales indígenas a través de las prácticas diarias y las representaciones autóctonas de la tradición. Los dominios clásicos del parentesco, de la territorialidad, de la organización social, de la relación con la naturaleza y con lo sobrenatural aportan indicaciones que permiten detectar cómo es adquirida, transmitida y cada vez reinterpretada la percepción diferenciada del Sí. Al cambiar de nivel de análisis, el cuadro se completa al considerar los fenómenos históricos, sociales y culturales que actúan sobre la percepción indígena en un complejo juego de espejos. La construcción del objeto identidario, desde estos distintos puntos de vista, introduce en ellos la noción de escala. Este enfoque permite entender la identidad étnica en su relación con lo local y lo global y según las perspectivas diacrónicas y sincrónicas. Éstas no establecen una oposición entre la historicidad y la subjetividad de los informantes sino más bien permiten examinar la reinterpretación

---

21 C. Lévi-Strauss, "Conclusions", en C. Lévi-Strauss (Seminario dirigido por), *L'identité*, Grasset, París, 1977, pp. 331-332.

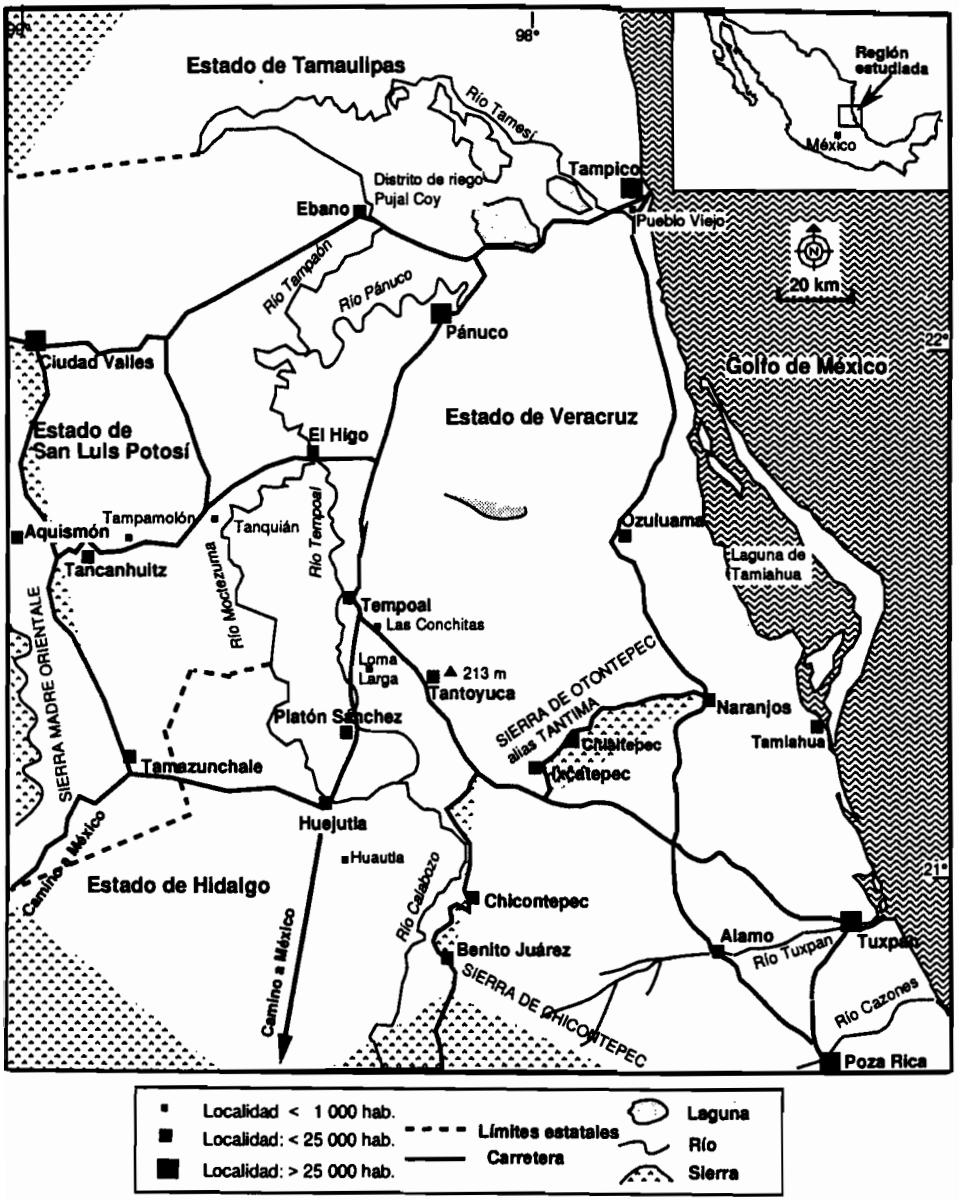
permanente que hacen los teenek de su historia. La región –en tanto que espacio de interacción directa entre los diferentes grupos sociales en presencia y como lugar inmediato donde se traducen las evoluciones históricas y culturales más globales– es, así, el marco de estudio general del proceso de identidad, que no sólo debe apreciarse en acción en la actualidad sino que también debe ser reconstruido en su formación histórica.[22] La región, en su sentido amplio y según se la concibe en este trabajo, cubre la sierra de Chicontepec y la de Tantima al sur de Tantoyuca, hasta las llanuras costeras del Golfo de México al este; se extiende al norte hasta el puerto de Tampico cerrándose al noroeste hacia Ciudad Valles y la región teenek del estado de San Luis Potosí, y hasta Huejutla, al suroeste, en el estado de Hidalgo, que es predominantemente nahua (véase Figura 1). Si no se trata, en su totalidad, del área inmediata de los teenek de Tantoyuca, esta demarcación regional es, no obstante, el espacio conocido por ellos de oídas o por haber trabajado o llevado a cabo trámites administrativos en algunas de estas localidades.

Para la realización de este proyecto, elegí domicilio en la región de Tantoyuca desde marzo de 1991 hasta septiembre de 1993. Después viví en la ciudad de México donde, durante dos años, analicé el material etnográfico recogido y consulté los archivos y la bibliografía disponibles. Desde México D.F. regresé regularmente al campo hasta mi partida definitiva del país en noviembre de 1995. En Tantoyuca, la casa de adobe blanca que había alquilado me sirvió de cuartel general desde mi llegada a la Huasteca, así como de "refugio" después de mis estadías en las comunidades teenek. También era un lugar en el que mis amigos teenek (y otros) venían, cuando me encontraban en él, para descansar y reponerse tras la caminata a la ciudad. Dejaban allí los machetes, los costales de maíz y otras compras del mercado para ir con las manos libres a la misa o para pasearse sin cargas por el centro. Pasaban allí la noche cuando se tardaban en la ciudad. Venían a pedirme dinero prestado, ayuda con un trámite administrativo o apoyo

[22] Las reflexiones desarrolladas en este trabajo sobre la región, la territorialidad y las relaciones entre los grupos de individuos que conforman en ésta el espacio social se inspiran en gran medida en mis intercambios con Marielle Pepin Lehalleur y Odile Hoffmann; véase también E. Van Young, "Are Regions Good to Think?", en E. Van Young, (ed.), *Mexico's Regions. Comparative History and Development*, University of California, San Diego, 1992, pp. 1-29.

FIGURA 1

Región de la Huasteca



cuando tenían problemas con la ley (o más bien con los ejecutores de las leyes). Venían también, en plena noche, con un niño deshidratado o una parturienta en dolor para que diese un aporte financiero o sirviese de intérprete en la interacción con las autoridades médicas. Finalmente, venían también para "platicar". Estos contactos extra comunales con mis interlocutores teenek les permitió observarme en otro contexto, en el que pudieron notar que yo era, como ellos, extranjera (aunque de manera más holgada) en un mundo que al principio ellos pensaron que era el mío, procurándoles así una nueva escala de la otredad. Además, cuando escribía los informes trimestrales que debía a mis mecenas, me vieron manejar en la computadora la información que ellos mismos probablemente me habían procurado algunos días antes. Por este hecho, sus conocimientos adquirían a sus ojos cierta legitimidad, o por lo menos, una nueva dimensión extra comunal que les otorgó un incremento de "verdad". Quizá esto también les permitió entender lo que yo había venido a hacer en su medio ("para escribir un libro sobre las costumbres y tradiciones de los teenek", según mis propias declaraciones). Pero sobre todo, estos contactos me permitieron restablecer el incómodo desequilibrio que a menudo afecta al antropólogo en el campo debido, por un lado, a su imposibilidad, en vista de su calidad transitoria, de corresponder la hospitalidad y la amabilidad con las que es recibido y, por otro lado, al carácter inoperativo de su trabajo a los ojos de sus anfitriones. Mi residencia intermitente en Tantoyuca me permitió ser útil a las personas que fueron objeto y sujeto de mi estudio, el cual, por sí mismo, hay que reconocerlo, probablemente no les será de gran interés.

Por otra parte, largas conversaciones que pude mantener con una variada gama de personas –indígenas teenek y nahuas, militantes de organizaciones campesinas, maestros, funcionarios, estudiantes de escuelas secundarias y numerosos residentes de Tantoyuca– enriquecieron mi conocimiento del lugar y de sus habitantes y me permitieron precisar la naturaleza de la relación que opone a los indígenas con los Otros. Sin embargo, falta aún un matiz para completar esta paleta social con la cual estuve en contacto a lo largo de mi estancia en la Huasteca. La élite local, compuesta de grandes ganaderos y grandes comerciantes, me ignoró desde el momento en que me vio por las calles de Tantoyuca en compañía de indígenas y campesinos "subversivos". El propietario de mi casa, dueño de

una de las fortunas más grandes de la región, me recibió –no obstante– en su hogar y me presentó a algunos de sus conocidos; pero las relaciones, si bien cordiales, fueron francamente difíciles. Por otro lado, a través de mi contacto permanente con organizaciones campesinas e instituciones de la región, pude apreciar sus múltiples aspectos sociales y económicos así como lo que estaba en juego en cuestiones políticas que afectan a las comunidades, y que no se pueden detectar si uno se limita únicamente a la escala etnográfica. Mis frecuentes estadías en pueblos nahuas de la sierra de Chicontepec, especialmente con ocasión de fiestas y rituales, me permitieron observar y evaluar las diferencias entre estos descendientes de los aztecas y los teenek quienes, si bien comparten el mismo ecosistema, y en parte, la misma historia, manifiestan una actitud completamente diferente hacia el mundo exterior. Otras estadías con los teenek "menos aculturados" de Tancanhuitz, en el estado de San Luis Potosí, y con los "aún más aculturados" de la sierra de Tantima (llamada también de Otontepec), me permitieron evaluar las diferencias y semejanzas entre ellos y sus hermanos de Tantoyuca.

La alternancia entre el trabajo más propiamente etnográfico en Loma Larga y mis estadías en Tantoyuca y en otros puntos de la región me hacía pasar cada vez de un universo a otro. Cada uno, en extremo diferente, está imbuido en la historia de las relaciones sociales regionales. Así, la comprensión de las características propias de cada universo me parece esencial para el análisis de lo que forja la identidad étnica teenek. Esos rasgos se perciben en particular en la relación con la tierra que manifiesta cada uno de los grupos sociales presentes. El conocimiento de los periodos colonial y republicano es fundamental para entender la región y a sus habitantes, porque la colonización española de la Huasteca y la introducción, desde sus inicios, de la ganadería bovina y la cultura de la caña de azúcar generaron una reorganización del espacio regional así como nuevos centros poblacionales, indígenas, españoles y mestizos. Estas transformaciones parecen haber marcado desde aquel entonces y hasta nuestros tiempos la configuración social y económica de la región. Este es también el resultado actual de la evolución de la estructura agraria en la Huasteca, ampliamente influida por la actividad predominante de la ganadería. A todo lo largo de esta historia regional, la organización social prehispánica de las poblaciones indígenas se transformó en modalidades coloniales y republicanas y la estructura agraria se vio modifica-

da por la introducción de nuevas actividades económicas. Como consecuencia, los territorios indios fueron reducidos, pero los teenek supieron recuperar pacientemente sus tierras usurpadas o constituir nuevos patrimonios agrarios, aprovechando algunas coyunturas que se presentaron a lo largo de los siglos. Las comunidades teenek contemporáneas son, así, fruto de esos esfuerzos y constituyen el marco social que ha permitido la preservación de este grupo étnico.

La primera parte de este trabajo está dedicada al universo teenek contemporáneo y a las relaciones locales entre las sociedades teenek y mestiza. Empieza con una breve reseña del ámbito geográfico y de los procesos históricos que explican las configuraciones actuales. Sigue la descripción del paisaje social y natural en el municipio de Tantoyuca y en su cabecera, centro comercial y administrativo para la mayoría de los teenek veracruzanos. Las profundas desigualdades que colocan en oposición a los mestizos-ganaderos y a los indígenas-agricultores son una clave de lectura de esta sociedad local y son la base, en gran medida, de la percepción de la identidad de los teenek, que viven esencialmente en el marco de una comunidad. Este término incluye sentidos múltiples: es, según las leyes de la Reforma Agraria, una estructura agraria legal; también es, de facto, una subdivisión municipal, también llamada localmente "congregación"; es, con la división interna en rancherías, el marco social inmediato de los teenek. Las diferentes autoridades comunitarias, civiles y religiosas, sirven todas de articuladores entre la ranchería y el mundo exterior mestizo y es a través de ellas que ocurre el filtramiento que, a fin de cuentas, permite a las comunidades mantener cierta autonomía. En esa parte se analizan también las relaciones de parentesco, recalcando, sobre todo, la importancia que se les asigna dentro de las comunidades donde la endogamia local es la garantía de preservación del grupo. Esta tendencia, que finalmente no es nada original para un grupo étnico pequeño, proviene, sin embargo, de una combinación de varios factores como la conciencia étnica, la preservación del patrimonio agrario y la isogamia, que se analizan también en esa sección. Finalmente, el análisis del problema de la tenencia de la tierra en la comunidad de San Lorenzo, que la opone a sus vecinos mestizos, pone de relieve en una situación concreta la historia agraria local así como la noción teenek de la comunidad que vincula el parentesco al derecho de acceso a la tierra. Las circunstancias y características de este conflicto sintetizan la posición de los teenek frente a la sociedad que los engloba.

En la segunda parte se presenta a los seres del inframundo teenek que se encuentran al origen de las enfermedades; ellos son, asimismo, antepasados prehumanos que huyeron de la "luz" y que organizan de esa manera el registro de la otredad. El análisis de los modos de religiosidad teenek ligados a las concepciones del infortunio y de la enfermedad revela una visión del mundo particular y enfatiza el límite que los separa de la sociedad que los rodea. Esta diferencia concierne a la organización espacial y social del universo cristiano y pagano-autóctono a través de la cual se percibe la distinción que los teenek hacen entre Ellos y los Otros.

En la tercera parte veremos que esa demarcación no deriva solamente del universo de las representaciones simbólicas sino que, cubriendo también aspectos económicos, sociales y culturales, reside en el corazón de su etnicidad. Finalmente, después del análisis de la diferenciación con los Otros, sondearemos los vestigios aún presentes de la tradición mesoamericana en las danzas y los mitos teenek para reflexionar sobre los procesos de transmisión de la memoria colectiva en un contexto de asimilación de valores culturales exógenos.

A manera de conclusión, se trata de ampliar la reflexión, a partir del material presentado, sobre las cuestiones de la identidad étnica, el mestizaje cultural y el proceso de aculturación en un contexto de marginalidad. Estos tres temas están estrechamente vinculados pero no cubren con exactitud los mismos parámetros, dado que la aculturación no necesariamente significa desculturación y que el mestizaje puede actuar de manera selectiva cuando los fundamentos de la identidad conservan una relevancia para los actores sociales y que éstos pueden expresarlos en un espacio marginal que es, a pesar de todo, el suyo propio.

******

A mi llegada a Loma Larga, algunos habitantes me mostraron un cerro que se eleva al sur de la ranchería, explicándome que antes el Trueno vivía allí pero que se había ido a vivir a otro lugar porque no quería seguir cerca de las multitudes que habían llegado a establecerse en los alrededores. El Trueno, el Dios mesoamericano del viento y de la lluvia, ya no está entre los teenek de Loma Larga pero su presencia permanece viva en las memorias a pesar de la acción "civilizadora" experimentada desde la Conquista. Este trabajo busca hacer reaparecer a estos fantasmas, a través del análisis de las creencias y costumbres vigentes en las localidades exploradas. Propone, asimismo, analizar los momentos fuertes de su historia, vectores de discontinuidades y de reconstrucciones culturales. Historia y fantasmas se reúnen así para formar la "memoria de la tradición",[23] lugar de encuentros y fusiones, de sincretismos religiosos, de reorganizaciones, inventos y adaptaciones permanentes que forman el principio de la identidad teenek actual.

[23] El término es un préstamo de la obra colectiva *Mémoire de la tradition*, de A. Becquelin y A. Molinié (eds.), con el concurso de D. Dehouve, Nanterre, Société d'Ethnologie, 1993.

Primera parte

Tiempos y espacios huastecos

Capítulo I
El universo teenek

[...] el temple es húmedo y cálido en extremo, en montañas ásperas llenas de fieras [...]; animales ponzoñozos: escorpiones y unas culebras [...] que se dejan caer de los árboles y es mortal su ponzoña [...]. Los mosquitos cubren el sol [...], la sombra de los árboles no sirve, porque todos están de garrapatas cuajados [...]. Con el calor, [la carne] las más veces se llena de gusanos [...]. Muchos de los que entran en aquella región, a pocos días acaban con sus días y, si escapan, quedan con achaques habituales para toda su vida

AGUSTÍN DE VETANCURT, *Teatro Mexicano*

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

CARLOS DE TAPIA ZENTENO, *Paradigma apologético y noticia de la lengua huasteca*

Para llegar a la Huasteca veracruzana desde la ciudad de México hay dos carreteras de semejante longitud. Una atraviesa perpendicularmente la sierra pasando por Tulancingo y Huauchinango y se dirige hacia la costa del golfo de México desembocando en la ciudad de Poza Rica, gran centro petrolero de la región. Es la carretera del tráfico comercial y del transporte pesado que une la capital con la Huasteca. La otra carretera, más tortuosa pero recomendada a los aficionados a los panoramas espectaculares, se extiende a lo largo de la Sierra Madre Oriental y atraviesa paisajes de lo más contrastados. Este camino, construido en los años setenta del siglo XX, sigue aproximadamente el itinerario tomado en la época colonial y prehispánica entre Tantoyuca y el Altiplano central[1] y despliega ante los ojos del viajero contemporáneo tanto elementos de la historia como de las características físicas de las diferentes regiones recorridas. Se deja la ciudad de México para llegar a Pachuca, cien kilómetros al norte, capital del estado de Hidalgo y ciudad minera desde el periodo colonial que se eleva a más de 2 400 metros de altitud. Se atraviesa una meseta ondulada de vertientes áridas o boscosas según su orientación, pasando por antiguos centros mineros. Después de salvar un primer paso, se penetra a una región de altas montañas, de relieve accidentado, cuyas grandes coníferas recuerdan casi un paisaje alpino. Se sigue el recorrido y se atraviesa Atotonilco el Grande, antiguo poblado otomí, donde se yergue desde 1536 un imponente monasterio agustino. Éste formaba parte en ese tiempo de una cadena de misiones, distantes una de otra de una jornada de marcha e implantadas en la región desde el inicio de la evangelización de los indios en el siglo XVI. Más allá se extiende "un paisaje grandioso formado por las líneas horizontales de las mesetas dislocadas y fracturadas por las cóleras del Quebrantador de la Tierra y las verticales de los prodigiosos cañones, de múltiples ramales, con primeros planos erizados de cactos candelabros, magníficos como los candeleros

1 Véanse "Itinerario de los caminos que conducen de Tampico por la Huasteca baja a Atotonilco el grande", en *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadísticas*, 2 (1), 1869, pp. 164-169; L. Ochoa Salas, "Un documento del siglo XVIII para el estudio de la Huaxteca" en J. Ruvalcaba y G. Alcalá (coords.), *Huasteca I. Espacio y tiempo, Mujeres y Trabajo,* CIESAS, México, 1993, pp. 73-76.

del templo de Salomón".[2] Después de pasar por una meseta desértica salpicada de cactos, uno se adentra en el fondo de un valle profundo de exuberante vegetación para volver a subir desde Metzquititlán a Molango, donde se yergue otro monasterio agustino. Se sigue entonces una larga cornisa que pasa bajo escarpaduras empinadas, suspendida a su vez sobre precipicios de varios cientos de metros. El paisaje alterna entre crestas montañosas de vegetación exuberante y desnudas rocas basálticas. A la altura de Tlanchinol, sitio de otra misión agustina, empieza la Huasteca y "la vegetación, a medida que la carretera gana en altitud, adquiere un carácter tan fantástico, con sus lianas y helechos arborescentes, que recaen con la gracia de palmeras, que parece haber sido concebido por la mano de un Gustave Doré".[3] Ese paisaje escarpado en el que la presencia humana es muy discreta, está frecuentemente cubierto por capas de neblina que se deshacen a medida que se baja hacia las tierras calientes, revelando de pronto a hombres nahuas vestidos de blanco y mujeres en huipiles[4] ricamente bordados. La vegetación silvestre cede su lugar a las milpas de maíz, naranjales y platanales colgados de las laderas, que aún son muy abruptas. A un extremo de esta carretera de montaña se llega finalmente al pueblo de Huejutla, donde, a 150 metros de altitud, la humedad tropical hace contraste con el frescor que acaba de atravesarse. La austeridad de la iglesia agustina se opone aquí al resplandor de los huipiles coloridos de las mujeres nahuas que venden en la plaza productos agrícolas, vasijas pintadas o comida caliente. Pero quedan aún ochenta kilómetros hacia el noreste antes de llegar a la "Huasteca huasteca", la que está poblada por el grupo étnico epónimo.[5] Se deja entonces el estado de Hidalgo y las últimas estribaciones orientales de la sierra para penetrar en Veracruz por una planicie ondulante de grandes praderas que se extiende sobre unos cincuenta kilómetros y donde algunas vacas dispersas son testimonio del sistema de ganadería extensiva común en la región. En el lugar llamado Las Conchitas, esa planicie se topa bruscamente con un pequeño macizo de colinas que recuerda, una vez más, la estrecha relación entre la geografía y la configuración social. En efecto, estas lomas, desdeñadas por los

---

2 *Guide Bleu du Mexique*, Hachette, París, 1990, p. 478.

3 *Ibid.*, p. 479.

4 Palabra de origen náhuatl que designa una blusa femenina sin mangas.

5 Se trata del grupo teenek veracruzano. Para acercarse a los teenek del estado de San Luis Potosí se debe recorrer aún un centenar de kilómetros hacia el noroeste en dirección de Ciudad Valles.

ganaderos, están ocupadas por las rancherías teenek, cuyas chozas dispersas pueden verse entre las milpas de maíz y el monte. Un poco más lejos, una suntuosa residencia, digna de la serie televisiva "Dallas", sirve de domicilio a uno de los hombres más ricos de la región. Al término de cuatrocientos kilómetros y ocho horas de ruta un cartel publicitario nos da la bienvenida a Tantoyuca, "la perla de la Huasteca".

El aislamiento de la Huasteca

Si hoy este trayecto sigue siendo un verdadero periplo, lo era aún más en el pasado con los medios de transporte y vías de comunicación rudimentarios, separando por eso a la Huasteca del centro del país. En vista de su situación geográfica y del relieve accidentado que la rodea, la Huasteca, adosada por un lado a las vertientes de la sierra y bordeada por el otro por las costas del golfo de México, estuvo, por mucho tiempo, no sólo aislada de la capital sino también de las capitales respectivas de los seis estados (o de sus antecedentes coloniales) de los que forma parte, encontrándose las zonas huastecas de cada estado en su región más remota. Ya en el periodo prehispánico se trataba de la zona fronteriza de Mesoamérica frente a la Aridoamérica poblada por los chichimecas ("linaje de perros" en náhuatl) –término genérico aplicado a las tribus de cazadores recolectores asentadas en las estepas septentrionales al norte del río Pánuco–. Esta posición periférica de la Huasteca como último espacio mesoamericano frente a los bárbaros por un lado, y alejada de la influencia del Altiplano central por el otro, contribuyó en cierta medida a un desarrollo cultural diferido en comparación con las grandes civilizaciones mesoamericanas.[6] En cuanto a la permanencia de ese aislamiento en el periodo colonial, si se lo juzga según el número de misiones establecidas a lo largo del itinerario entre Tantoyuca y México, el recorrido duraba unos doce días.[7] Por lo demás, el estado de los caminos era desastroso, como

6 Véanse G. Stresser-Péan, "Les problèmes de frontières de la Huasteca et régions voisines", en A. Breton, J.-P. Berthe, S. Lecoin (eds.), *Vingt études sur le Mexique et le Guatemala*, PUM, Toulouse, 1991, pp. 47-66; B. García Martínez, *Los pueblos de la sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*, El Colegio de México, México, 1987, pp. 36-37.

7 Véase "Mapa de la provincia agustina del santísimo nombre de Jesús (siglo XVII)", en A. Rubial García, *Una monarquía criolla (La provincia agustina en el siglo XVII)*, CNCA, México, 1989, pp. 8-9.

lo indican documentos coloniales,[8] situación válida aún hoy en día y que se debe sin duda a las lluvias abundantes que deterioran el suelo arcilloso de las carreteras. Por lo demás, el repliegue de la Huasteca sobre sí misma, al menos al inicio del periodo colonial, no se debía únicamente a su situación geográfica sino también a la política de su primer gobernador, Nuño Beltrán de Guzmán, que quería a toda costa escapar a la tutela del gobierno de la Nueva España.[9] A merced de este personaje que desbarataba todo intento de control, la Huasteca se vio sometida a los peores abusos y, despoblada a raíz de la gran trata de esclavos del inicio de la Colonia, su desarrollo económico no siguió el mismo ritmo que el del centro del país; situación que perdura, bajo otras modalidades, hasta nuestros días.

En tales condiciones y por mucho tiempo, las relaciones comerciales y sociales de los habitantes de la Huasteca se establecieron al interior de la región: la planicie litoral y el interior del país se comunicaban por vías de transporte fluvial o por caminos de herradura, y la planicie la costeaban o cruzaban vías marítimas o lagunares. Estas relaciones intrarregionales sin duda contribuyeron a reforzar a la larga una identidad regional huasteca, afirmada en común en la época actual por los habitantes de ese territorio, sea cual fuera su pertenencia social y étnica. Esta identidad regional dio lugar, en ciertas ocasiones durante el siglo XIX y aun a mediados del XX, al surgimiento, en el seno de la sociedad mestiza, de un movimiento separatista cuya reivindicación ha sido el establecimiento de un estado huasteca en el marco de la federación de Estados mexicanos.[10] Esta entidad pro-

---

8 Véanse, entre otros, "Orden sobre el buen estado de los caminos", 1533, *Juicio de residencia de Nuño de Guzmán,* f. 549v^0, citado en A. Blazquez y T. Calvo, *Guadalajara y el nuevo mundo. Nuño Beltrán de Guzmán: semblanza de un conquistador*, Guadalajara, Esp., Institución Provincial de Cultura, 1992, p. 81; Archivo General de la Nación (AGN), México, D.F., *Caminos y calzadas,* vol. 10, exp. 8, fs. 125-131, 1787.

9 Véanse, entre otros, A. Blazquez y T. Calvo, *op. cit.*

10 En 1823, 1832, 1838, 1852-1853, 1855, 1856, 1872 y 1953. Se trató, en todos los casos, de un movimiento surgido en la élite regional interesada en mantener el monopolio del poder local y no de un movimiento independentista como en el Yucatán de mediados del siglo XIX; véase M.F. Soto, *El nuevo Estado, necesidad de formarlo inmediatamente con los cinco distritos de Tuxpan, Tampico de Veracruz, Tancanhuitz, Huejutla y el sur de Tamaulipas*, Imprenta de Ignacio Cumplido, México, 1856; M.B. Trens, *Historia de Veracruz*, 5 (1), La Impresora, México, 1950, pp. 129-135; A.J. Andrade Azuara, *Huaxtecapan, el estado huaxteco*, México, s.e., 1952; E. Márquez, "Tierra, clanes y política en la Huasteca potosina (1797-1843)", en *Revista Mexicana de Sociología*, 48 (1), 1986, pp. 201-203.

puesta tiene como fundamento una cierta unidad que caracteriza a la región huasteca según varios criterios que serán desarrollados a continuación: históricos (área cultural de la civilización huaxteca), geográficos (la topografía y el clima), y socioeconómicos (interdependencia en el seno mismo de la región y predominio de la actividad ganadera). Un criterio adicional, mencionado por Ángel Bassols Batalla,[11] concierne a los aspectos socioculturales (música, cocina e identidad regionales) de la Huasteca, pero éstos se refieren sobre todo a las poblaciones mestizas y en menor medida a los teenek y no se analizarán en esta obra.

La Huasteca como marco histórico de análisis

La cultura huaxteca se desarrolló en la región que lleva su nombre, entre los periodos clásico y postclásico de las culturas del golfo de México, ya sea entre 200 D.C. y la Conquista española en 1522.[12] El origen del término "Huasteca" sería múltiple. Según el cronista español Bernardino de Sahagún,[13] el término provendría del vocablo náhuatl *cuextlan* que designa un lugar geográfico pero que podría también provenir del nombre del soberano original de ese pueblo, llamado Cuextecatl. Según Rudolf Van Zantwijk,[14] sería el lugar de *cuextli*; el sentido de la raíz *cuex* en náhuatl se refiere a la sinuosidad, la redondez o curvatura, por lo que el topónimo significaría, en el mismo orden de ideas, "caracol"[15] y

---

11 Véase Á. Bassols Batalla *et al.*, *Las Huastecas en el desarrollo regional de México*, Trillas, México, 1977.

12 Sobre las fases de desarrollo de esta cultura véanse L. Ochoa Salas, *Historia prehispánica de la Huasteca*, reimpresión [1a. ed., 1979], UNAM, México, 1984; R. Piña Chan, "El desarrollo de la tradición huasteca", en L. Ochoa (coord.), *Huaxtecos y* totonacos. *Una antología histórico-cultural*, CNCA, México, 1989, pp. 164-176; A. García Cook y B.L. Merino Carrión, "Procesos culturales durante el formativo en la planicie costera del golfo de México" e "Influencias externas en el desarrollo regional de la planicie costera", en A. Ávila Méndez y J. Ruvalcaba (coords.), *Cuextecapan, lugar de bastimentos,* CIESAS, México, 1991, pp. 9-31.

13 B. de Sahagún, *op. cit.*, p. 202.

14 R. Van Zantwijk, "El concepto del *cuextecatl* en la cultura azteca", en *Enquêtes sur l'Amérique moyenne. Mélanges offerts à Guy Stresser-Péan*, CEMCA / INAH / CNCA, México, 1989, p. 159.

15 A. de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana* [1555-1571], 2a. ed., Porrúa, México, 1977.

estaría relacionado, en tal caso, con las conchas de caracoles marinos que adornaban los cinturones de los guerreros huaxtecas.[16] Por otro lado, según Sahagún, esta región tropical y fértil se llamaba también, en el periodo prehispánico, *Tonocaltlalpan*, que significa el lugar de abastecimiento, de abundancia, o *Xochitlalpan*, lugar de las flores.[17] Según Meade,[18] el término hispanizado *"Huasteca"* significa "lugar de los *cúes*" –montículos artificiales en los que se establecían los santuarios huaxtecas–. Ahora bien, si se deja de lado la etimología popular –antigua y contemporánea– sería más probable, lingüísticamente hablando, que este nombre sea un apócope de *Huaxtecapan*, lugar de abundancia de *huax* (*Leucaena esculenta* Benth), un tipo de calabaza y símbolo de la fertilidad.[19]

No sólo el término 'Huasteca' tiene acepciones múltiples; los límites de la región varían según criterios de definición que a su vez difieren de acuerdo con las épocas y los intereses en juego (divisiones políticas, zonas tributarias, escalas de análisis, etcétera).[20] Sin embargo, tal como se lo entiende comúnmente en el periodo contemporáneo, la Huasteca se extiende bajo el Trópico de Cáncer, desde las planicies litorales del golfo de México al este hasta las vertientes de la Sierra Madre Oriental al oeste.[21] Esa región corresponde aproximadamente al área de

---

16 R. Van Zantwijk, *op. cit.*, p. 160; véase asimismo la descripción de los guerreros huaxtecas en A. Tezozomoc, *Crónica mexicana* [± 1550], 4a. ed., Porrúa, México, 1987, p. 314.

17 B. de Sahagún, *op. cit.*, p. 203.

18 J. Meade, *La Huasteca. Época antigua*, Cossio, México, 1942, pp. 23-24.

19 Los nombres científicos de plantas mencionadas en este libro provienen de diversas fuentes bibliográficas y no de una identificación directa de plantas recogidas en el terreno. Esto podría ocasionar ligeras variantes debidas a las diferencias climáticas entre la región de la Huasteca veracruzana, en la que los informantes me dieron los nombres populares de las plantas, y las regiones vecinas en las que los botánicos siguientes recogieron sus especímenes y a cuyas obras me referí para completar las definiciones: J. Alcorn, *Huastec mayan ethnobotany,* University of Texas Press, Austin, Tex., 1984; L. Klipper, R. Walleyn, F. Billiet *et al., Le Mexique –des plantes pour les hommes,* Jardin botanique national de Belgique / Hayez, Bruselas, 1993; M. Martínez, *Catálogo de nombres vulgares y científicos de plantas mexicanas,* FCE., México, 1979.

20 Véase J. Ruvalcaba Mercado, "Nombres, límites y características de la Huasteca, siglos XV-XX", en *Cuadrante*, 11-12, 1993, pp. 10-29.

21 Más precisamente, la Huasteca se extiende desde el Golfo de México al este hasta los confines meridionales del estado de San Luis Potosí y orientales del estado de Hidalgo, hasta la latitud del río Moctezuma en la Sierra Gorda del estado de Querétaro al oeste; de sur a norte, se extiende desde la Sierra Norte del estado de Puebla, a la altura del río Cazones al sur de Tuxpan, hasta el río Tamesí, al sur del estado de Tamaulipas.

influencia de la civilización huaxteca, cuyo centro se situaba en la cuenca del Pánuco y cuyos límites estaban sujetos a variaciones según el flujo y reflujo de invasiones aztecas desde el Altiplano central y otras, chichimecas, provenientes del norte.[22] Hoy en día los teenek, considerados como los descendientes de los huaxtecas, ocupan una parte del territorio que se extiende entre las latitudes norte 21° 15' y 22° 15' y las longitudes oeste 97° 45' y 99° 15', superpuesto sobre el sureste del estado de San Luis Potosí y el norte del estado de Veracruz. El río Moctezuma, que sirve de límite natural entre esos dos estados es también la línea isoglosa que separa las dos áreas dialectales de la lengua teenek. Sin embargo, del lado veracruzano, se distingue el dialecto de Tantoyuca del de la Sierra de Tantima. Según el censo de la población en 1990, viven en el estado de Veracruz 57 210 teenek, la mayoría de los cuales residen alrededor de Tantoyuca, y 83 708 en el estado de San Luis Potosí, principalmente alrededor de Aquismón.[23] La distinción dialectal entre los dos grupos ya había sido señalada por el autor de una gramática y de un catequismo en teenek, redactados en el siglo XVIII,[24] pero las diferencias no terminan allí y los dos grupos parecen haberse desarrollado por separado según evoluciones sociales y económicas locales distintas.[25]

La Huasteca y sus inmediaciones están pobladas actualmente por distintos grupos étnicos, testigos contemporáneos de los lugares de población de las culturas de antaño: los totonacos están al sur del río Cazones, los otomíes y tepehuas al suroeste en las sierras de Puebla y Chicontepec, los nahuas en esa misma re-

---

22 G. Stresser-Péan, "Ancient Sources on the Huasteca", en *Handbook of Middle American Indians*, 11, University of Texas Press, Austin, Tex., 1971, pp. 583-584; L. Ochoa Salas, *Historia prehispánica de la Huaxteca*..., pp. 128-129. Sin embargo, al norte del río Pánuco, en la cuenca de los ríos Guayalejo y Tamesí, se encuentran vestigios de asentamientos huaxtecas cuyo arcaísmo indica que estaban situados en los confines de esa área cultural (véase G. Saldívar, *Los indios de Tamaulipas*, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México, núm. 70, 1943, p. 19-21).

23 Estas cifras se refieren a la población teenek hablante e incluyen asimismo a los miembros de menos de cinco años de los hogares en los que se habla esa lengua.

24 C. de Tapia Zenteno, *op. cit.*, p. 30.

25 Véanse A. Ariel de Vidas y B. Barthas, "El Fondo Regional de Solidaridad ¿para el desarrollo de los pueblos indígenas? Dos respuestas sub-regionales en la Huasteca", en H. Carton de Grammont y H. Tejera, (coords. generales), *La sociedad rural mexicana frente al nuevo milenio*, UNAM / UAM / INAH / Plaza y Valdés, México, 1996, vol. 2: A. Paula de Teresa y C. Cortés Ruiz (coords.), *La nueva relación campo-ciudad y la pobreza rural*, pp. 269-296.

gión, así como al sur de Tantoyuca y más al oeste alrededor de Huejutla y Tamazunchale.[26] Al oeste y al norte, en el estado de San Luis Potosí, hay aún algunos grupos pames, afiliados a los antiguos chichimecas, largo tiempo irreductibles pero finalmente sometidos por los españoles en la segunda mitad del siglo XVIII. Las relaciones o contactos que estas diferentes etnias pudieron tener en el pasado se reflejan, entre otros, en las denominaciones que los teenek aún usan para referirse a esos grupos. Los teenek llaman a los nahuas *dhak tsam* –"insectos blancos"–, evocando el zumbido del habla de esos individuos vestidos de blanco; los otomíes (como los totonacos y los tepehuas con los que los confunden) son llamados *uch'inik* –"los hombres de los piojos" o "los piojosos"–; por último, a los pames y chichimecos en general los llaman *nok'* que, según los informantes, evoca su pintura corporal. Esta explicación la corroboraría el hecho de que entre los tzeltales (grupo maya del Chiapas) de Bachajon y Chilon, el término *nuhk'ul* indica la piel.[27] Sin embargo, según Stresser-Péan, esta palabra, de origen maya, habría tenido originalmente un sentido vago de animal y a veces de insecto o de larva.[28]

La Huasteca como marco geográfico de análisis

La Huasteca se caracteriza también por cierta originalidad ecológica y esa región representa la última prolongación septentrional de la selva tropical perenne en el continente americano.[29] No obstante, está dividida en dos partes: la Huasteca baja caracterizada por un clima cálido y húmedo, de vegetación higrófila, y la Huasteca alta, que se eleva desde 800 a 1 200 metros de altitud, donde el clima

[26] Los nahuas del sur de la Huasteca serían probablemente huaxtecas nahuatlizados desde el siglo XV bajo la influencia de las conquistas mexicas, véase G. Stresser-Péan, "Les Nahuas du sud de la Huasteca et l'ancienne extension méridionale des Huastèques", en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, 13 (2-3), 1952-1953, pp. 287-290 y del mismo autor, "Ancient Sources on the Huasteca", *op. cit.*, pp. 585-586.

[27] L. de Sousberghe y C. Robles Uribe, "Nomenclature et structure de parenté des Indiens Tzeltal", en *L'Homme*, 2 (3), 1962, p. 105.

[28] G. Stresser-Péan, "Les problèmes de frontières...", p. 51.

[29] H. Puig, "Contribution de l'écologie à la définition de la limite nord-est de la Mésoamérique", en *Actes du XLIIe Congrès International des Américanistes*, vol. IX-B, París, 1976, p. 20.

es más fresco y seco y que por consiguiente corresponde a la zona de vegetación xerófila.[30] En Tantoyuca, que se encuentra en la Huasteca baja veracruzana, el clima subtropical alterna temporadas secas y húmedas. El volumen promedio de precipitaciones anuales varía entre 1 000 y 1 500 mm y de junio a septiembre cae diariamente una lluvia recia, periodo interrumpido sin embargo durante algunas semanas en agosto por una corta temporada seca y particularmente cálida (la canícula). Si, a pesar de la mala calidad del suelo de esta región,[31] el clima (temperatura promedio anual de 23.5 °C) y las lluvias permiten dos cosechas anuales de maíz, sin embargo éstas se ven arruinadas a veces por la irregularidad del régimen de precipitaciones. Durante la temporada húmeda, en la cual llueve con frecuencia a cántaros y sin parar durante varias semanas, los pequeños arroyos tranquilos se transforman en corrientes violentas, acarreando todo lo que encuentran a su paso, incluso a veces seres humanos; en crecida ("cuando los ríos suben como café caliente"), destruyen puentes y bloquean las principales carreteras, aislando la región durante días si no semanas. Los senderos que conducen a las rancherías se transforman entonces en charcos de lodo, frecuentemente infranqueables, y sus habitantes se encuentran recluidos en la imposibilidad de procurarse alimentos básicos, encontrar empleo temporal en la ciudad o siquiera trabajar en las milpas en las que el maíz se pudre bajo las inundaciones. El fin de la temporada de lluvias se corona a menudo por depresiones ciclónicas que siembran la devastación, destruyendo durante su camino casas, llevándose techos, dañando las carreteras, derribando árboles, etcétera. La temporada seca (octubre a mayo) durante la cual el calor llega a ser de lo más sofocante, puede, por lo demás, prolongarse más de lo habitual, secando los prados, los productos de la tierra, las represas y los pozos.[32]

---

30 *Ibid.*, pp. 14-16.

31 La tierra de esta región (rendzina o regosol arcillo-calcáreo) está constituida por un suelo de horizontes poco profundos que no permiten la retención de la humedad y de los fertilizantes naturales, lo que la vuelve mediocre para la agricultura.

32 La memoria colectiva de los habitantes de las rancherías teenek se ve corroborada por los hechos históricos. En 1948 se abatió sobre la Huasteca una sequía seguida por una epizootia de fiebre aftosa que atacó a los bovinos y destruyó ganados y cultivos. En consecuencia de esta epidemia hubo una hambruna que causó muchas víctimas. En 1957, una inundación devastó la zona entre Tampico y Huejutla y una serie de heladas afectó los cultivos de manera consecutiva: 1957-1958, 1962, 1964, 1979, 1983, 1985 y por último en 1989. Los ciclones "Diana" y "Gert",

La gran planicie litoral de la Huasteca veracruzana está irrigada por los ríos Pánuco y Tuxpan, respectivamente al norte y sur de la región. Con sus 510 kilómetros, el Pánuco es el río de mayor caudal del país. Se origina en el Altiplano central para desembocar en el golfo de México a la altura de Tampico. Es navegable por pequeñas embarcaciones desde su estuario hasta Tamazunchale, y sólo hasta Pánuco por barcos más grandes. En cuanto al Tuxpan, nace en la frontera sur de la región, entre los estados de Veracruz e Hidalgo, y desemboca en el Golfo a la altura de ciudad de Tuxpan; es navegable por pequeñas embarcaciones hasta Álamo. Entre esos dos ríos se extiende una inmensa planicie de unos 4 000 km^2 dedicada esencialmente a la ganadería extensiva y salpicada de ranchos cuyos propietarios frecuentemente no residen en ellos, sino en Tantoyuca, Tempoal o Ozuluama. Ese territorio, llano o ligeramente ondulado, sin exceder nunca los 250 metros de altitud, es atravesado sin embargo en el sur por la sierra de Tantima (llamada también de Otontepec) cuyo punto más elevado llega a los 1 320 metros y que se extiende sobre unos cuarenta kilómetros de longitud. Esta pequeña cordillera de arenisca calcárea está poblada por el segundo grupo dialectal teenek del estado de Veracruz, compuesto por unas 9 000 personas y repartido a todo lo largo de la sierra entre aldeas de población nahua y mestiza. Al este, entre la planicie y el golfo de México, se extiende la gran laguna de Tamiahua, hábitat de poblaciones mestizas en las que la actividad de la pesca, combinada con cultivos de alimentos, remplaza a la ganadería, dominante en la planicie. Al suroeste de ésta, las colinas de Tantoyuca están habitadas por el grupo teenek veracruzano más numeroso así como por nahuas y mestizos que se dedican, en esencia, a los cultivos de autoconsumo. Las poblaciones nahuas son mayoritarias al sur de Tantoyuca y en la sierra de Chicontepec, que se extiende transversalmente al suroeste de ese pueblo. Al norte de Tantoyuca se extienden de nuevo llanuras ondulantes y las localidades teenek se vuelven más raras, dando lugar a las de campesinos mestizos y a ranchos dispersos.

---

desencadenados al final de los veranos de 1990 y 1993 respectivamente, también ocasionaron graves daños en la región. Véase también M. Romer, "Los flujos migratorios laborales desde la Huasteca indígena", en F. Lartigue (coord.), *Trabajo y trabajadores en la Huasteca indígena*, CIESAS, México, en prensa.

Esta división en el interior de la región no la determinan únicamente los rasgos físicos del paisaje y se habrá adivinado bajo esas características la configuración social y económica de este territorio. En otras palabras, la topografía del espacio está estrechamente vinculada con la composición étnica de la población y ello repercute en los modos de explotación del suelo y de tenencia de la tierra. Así, allí donde el terreno es más llano y accesible, la densidad de la población es más baja, la actividad económica más orientada hacia la ganadería extensiva, la piel de los habitantes más clara y la propiedad de la tierra es esencialmente privada; subiendo un poco hacia las colinas de Tantoyuca al oeste o en las sierras de Tantima y de Chicontepec al sur y al sureste, se oye hablar el náhuatl o el teenek, se observan cultivos de autoconsumo –esencialmente el maíz–, hay más propiedades comunales y dotaciones agrarias postrevolucionarias y la densidad de la población es más elevada (véase cuadro 1). Por lo demás, esta región –caracterizada, por un lado, por la actividad de la ganadería extensiva y, por el otro, por la de cultivos de alimentos destinados sobre todo al autoconsumo– difiere de las regiones limítrofes en las que dominan los cultivos agroindustriales. En efecto, inmediatamente al norte, en el estado de Tamaulipas, se alinean los campos de algodón, tomates, cebollas y sorgo, en tanto que al sur, en las inmediaciones de Álamo y Papantla, se extienden las plantaciones de cítricos y plátanos.

El espacio así descrito es fruto de la Historia y de una historia (que se delínea de manera breve más adelante) que lo convirtió en un enclave en contraste con las regiones vecinas. Lugar de concentración de población indígena por un lado, y de un grupo poderoso de ganaderos por el otro, se efectuaron en él pocas dotaciones agrarias. No hay industrias, ni ocupaciones económicas sustantivas fuera de la ganadería extensiva, actividad iniciada desde el periodo colonial y que continúa hasta nuestros días sin que otras la hayan desplazado. La región se caracteriza frente a las vecinas por una economía soñolienta en la que el tiempo parece haberse detenido o al menos ir más lentamente. Pero está lejos de presentar una homogeneidad social y económica. De uno y otro lado de las fronteras sociales, cada grupo se ha construido un marco identidario, metamorfoseado y condicionado mutuamente a través del tiempo. La diversidad descrita más arriba se organiza alrededor de una oposición fundamental entre la planicie y el piedemonte.

CUADRO 1

Datos sobre los municipios de la Huasteca veracruzana

Subregión	*Municipio*	*Superficie*	*Población (2000)*	*Hab./ Km²*	*Población indígena*[1]	*Propiedades sociales*[2]
Huasteca baja	Amatlán[3]	200.70 km²	26 995[3]	134.5[3]	5.0% (T)[3]	8.4%
(Sierra de Tantima)	Citlaltepec	111.04 km²	11 268	101.47	20.81% (N)	7.2%
	Chinampa	152.99 km²	14 035	91.73	8.74% (T)	11.3%
	Chontla	361.09 km²	15 072	41.74	29.07% (T)	24.8%
	Ixcatepec	229.49 km²	12 863	56.05	61.57% (N)	18.5%
	Tamalin	417.85 km²	11 589	27.73	10.55% (N)	3.0%
	Tancoco	145.59 km²	6 254	42.95	11.41% (T)	23.5%
	Tantima	267.32 km²	13 455	50.33	8.44% (T)	41.9%
	Tepetzintla	245.56 km²	13 754	56.01	21.09% (N)	25.0%
Huasteca baja	Chalma	199.05 km²	12 902	64.81	45.80% (N)	31.5%
(Interior)	Chiconamel	133.25 km²	6 646	49.87	70.79% (N)	30.7%
	Pánuco[4]	3 277.81 km²	90 657	33.28	2.38% (N)	20.4%
	+ El Higo		18 446		1.50% (N)	
	Platón Sánchez	227.84 km²	17 509	76.84	38.24% (N)	26.3%
	Tantoyuca	1 205.84 km²	94 829	78.64	57.16% (T)	38%
	Tempoal	1 487.15 km²	36 359	24.44	11.7% (T)	31.0%

CUADRO 1

Datos sobre los municipios de la Huasteca veracruzana

(Continuación)

Subregión	*Municipio*	*Superficie*	*Población (2000)*	*Hab./Km²*	*Población indígena*[1]	*Propiedades sociales*[2]
Huasteca baja	Ozuluama	2 357.39 km²	24 394	10.34	1.47% (N)	11.2%
(zona costera)	Pueblo Viejo	286.24 km²	50 329	175.82	2.16% (N)	28.2%
	Tamiahua	985.40 km²	26 306	26.69	1.68% (N)	32.4%
	Tampico Alto	1 027.35 km²	12 643	12.30	1.13% (T)	16.8%
	Temapache	1 137.57 km²	102 946	90.49	10.79% (N)	66.0%
	Tuxpan	1 061.89 km²	126 616	119.23	2.24% (N)	40.8%
Huasteca alta	Benito Juárez	217.15 km²	16 237	74.77	90.47% (N)	65.5%
	Chicontepec	978.00 km²	58 735	60.05	77.27% (N)	56.7%
	Ixhuatlán de Madero	598.81 km²	49 216	82.72	77.12% (N)	66.9%

[1] Se trata del conjunto de la población (incluidos los niños de menos de cinco años) que hablan alguna lengua indígena o que viven en hogares en los que se habla una lengua indígena. En la región de la Huasteca veracruzana se trata esencialmente de poblaciones nahuas (N) y teenek (T). El grupo mayoritario en cada municipio aparece entre paréntesis en la columna correspondiente.

[2] Porcentaje de la superficie municipal.

[3] Datos del censo 1990.

[4] El municipio de Pánuco fue dividido en 1990 para crear el municipio de El Higo. Los datos agrarios accesibles referentes a la superficie y estructuras anteriores del municipio de Pánuco se presentan aquí para el conjunto de los dos municipios.

Fuentes: *Atlas Ejidal del Estado de Veracruz. Encuesta Nacional Agropecuaria Ejidal, 1988*, Aguascalientes, Ags., INEGI / ORSTOM, 1991; XI Censo General de Población y Vivienda, Aguascalientes, Ags., INEGI, 2000.

Por su posición geográfica en esta región, Tantoyuca es como la encrucijada de esas subregiones de realidades distintas, en las que ganaderos y campesinos, mestizos e indígenas, se distribuyen el espacio, cada quien explotándolo de acuerdo con diferentes ritmos y lógicas, no compartidas pero sí estrechamente vinculadas. Estas dos subregiones, social y económicamente construidas a través de la historia, forman en su conjunto la Huasteca baja veracruzana y el marco general de esta obra.

La Huasteca ¿tierra de abundancia? Sin duda lo es para una minoría que ha acumulado prodigiosas fortunas a costa de los demás. Pero en cierta forma lo es también para la mayoría de los despojados, puesto que les permite sobrevivir en el marco de sus comunidades, a pesar de los diferentes cataclismos sociales que los han azotado a lo largo de su historia.

Territorialidad y comunalidad indígenas en la Huasteca

En el contexto postcolonial latinoamericano, sin duda más que en otros, un gran número de elementos característicos de la actual configuración social y espacial datan del periodo colonial y del de las reformas que lo siguieron. Los huaxtecas que le dieron el nombre a la región, situada en los confines de Mesoamérica, ocupaban un lugar intermediario entre el imperio mexica y los bárbaros del norte lo que, por un lado, les otorgó una reputación poco halagadora,[33] pero, por otro lado, les permitió también mantener una relativa independencia frente al yugo azteca. Estaban organizados en señoríos y no en grandes aglomeraciones (como en la región central de México), regidos por un soberano universal.[34] Este factor, además de su situación periférica, podría tal vez explicar –si bien la

[33] Véanse, por ejemplo, B. de Sahagún, *op. cit.*, t. 3, libro X, cap. 29, § 8, 3a. ed., México, Porrúa, 1977, pp. 202-204 y *passim*; B. Díaz del Castillo, *op. cit.*, cap. 158, p. 85; M. León-Portilla, "Los huaxtecos según los informantes de Sahagún", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 5, 1965, pp. 15-29.

[34] Véase "Parecer de fray Nicolás de San Vicente Paulo, alias de Witte, de la Orden de San Agustín, sobre el modo que tenían de tributar los indios en tiempo de la gentilidad. Mextitlán, a 27 de agosto de 1554" [Archivo General de las Indias (AGI), Sevilla, España, Patronato 181, Ramo 27 (2-2-2)]; en *Epistolario de Nueva España (ENE)*, t. 16, doc. 402, Antigua Librería Robredo de J. Porrúa e hijos, México, 1942, pp. 56-62.

escasez de fuentes no nos permite desarrollar esta hipótesis– una fragmentación paulatina de las localidades prehispánicas y una adaptación más fácil a las reducciones de indios efectuadas durante el periodo colonial.[35] Sin embargo, la Conquista española marcó una ruptura con el pasado prehispánico. En vista de la considerable caída demográfica en la Huasteca donde, a finales del primer decenio de la presencia española, en apariencia sobrevivía menos del 2.5% de la población existente en la víspera de la Conquista,[36] sería poco probable que la población sobreviviente hubiese podido mantener estructuras sociales y políticas tradicionales. La destrucción de las familias y los linajes, la pérdida de referencias respecto al patrimonio territorial y a las instituciones estructurantes del grupo –políticas y religiosas–, el desarraigo, etcétera que caracterizaron a los primeros años de la Conquista, remodelaron profundamente la sociedad indígena, la cual fue paulatinamente reagrupada por los españoles en las repúblicas de indios en el marco del proceso de las congregaciones de indios efectuado en la Huasteca entre 1560 y 1600.[37] Esta recomposición del territorio y de la sociedad indígenas así como el *status* particular acordado para los indios por el régimen español contribuyeron finalmente (desde inicios del siglo XVII) a la cristalización de una nueva figura social, la del indio colonial y de su comunidad. Se trata, desde luego, de una comunidad reconstruida sobre un modelo muy diferente del que lo precedió. Se basa desde entonces en una sociedad que es a la vez una unidad

---

35 Véanse, sin embargo, los vestigios arqueológicos y las descripciones de numerosos centros político-religiosos huaxtecas al sur del río Pánuco, atestadas también por las primeras exploraciones españolas a lo largo del río ("Real cédula dando facultad a Francisco de Garay para poblar la Provincia de Amichel, en la costa firme que con navíos armados por su cuenta para buscar un estrecho había reconocido" [AGI, leg. 1o., de *Descubrimientos en tierra firme*, de 1500 a 1595], transcrito en M. Toussaint, *La conquista de Pánuco,* El Colegio Nacional, México, 1948, p. 196.

36 Véanse W. Borah y S. Cook, *The Aboriginal Population of Central Mexico on the Eve of the Spanish Conquest*, University of California Press, Berkeley, Calif., 1963, citado por J.M. Pérez Zevallos, en *La Huasteca en el siglo XVI: fragmentación de los señoríos prehispánicos, organización social y tributo*, tesis de licenciatura en ethnohistoria, ENAH, México, 1983, pp. 61-62; véase también la estimación de P. Gerhard, *A Guide to the Historical Geography of New Spain,* Cambridge University Press, Cambridge, 1972, p. 214 y "La Visita de Gómez Nieto...", citada en D.E. Chipman, *Nuño de Guzmán and the Province of Pánuco in New Spain 1518-1533,* A.H. Clark, Glendale, 1967, pp. 291-293.

37 Véase P. Gerhard,"Congregaciones de indios en la Nueva España antes de 1570", en *Historia Mexicana,* 26 (3), 1977, pp. 347-395.

económica y étnica, separada de un conjunto cultural más amplio, y cuyos cimientos materiales son el patrimonio agrario que se le atribuyó para asegurar su reproducción pero sobre todo para pagar el tributo a las instituciones coloniales. Ante la ausencia de minas en la Huasteca, que hubiesen acaparado y desplazado la mano de obra indígena, los españoles estuvieron interesados ante todo en los productos agrícolas de los indígenas y por sus servicios personales, obtenibles en la medida en que estos últimos poseyesen tierras. Se entiende entonces la estrecha relación que une a los miembros de una república de indios, entre ellos mismos y sus tierras así como frente a la sociedad exterior. Así, las tierras de los indios (ciertamente reducidas) y su organización social remodelada fueron reconocidas y preservadas como sistemas económicos superpuestos a una pertenencia cultural porque tales unidades así constituidas sostenían materialmente la base de la sociedad colonial.[38] Es en ese marco que se construyeron de manera pragmática un modo de vida y una sociedad indígena, de carácter típicamente colonial.

Algunos autores afirman que el confinamiento de los indígenas en las repúblicas les permitió conservar su unidad e integridad, perpetuando formas de organización social prehispánicas, aun si fueron injertadas con un modelo y denominaciones españoles.[39] Otros sostienen que la instauración de las repúblicas de indios contribuyó a su hispanización, a saber, según la fórmula de Charles Gibson, a "la contraparte civil de la cristianización".[40] En otras palabras, esa organización social indígena tenía la función de incorporar a los indios en una relación de dependencia económica simbiótica con la sociedad colonial, que forjaba así la idiosincrasia de las comunidades indígenas.[41] Sería ciertamente dudoso conside-

---

38 Véase, entre otros, E. Florescano, *Origen y desarrollo de los problemas agrarios de México, 1500-1821,* 8a. ed., Era, México, 1986.

39 Véase, entre otros, P. Carrasco, "The Civil-Religious Hierarchy in Mesoamerican Communities: Pre-Spanish Background and Colonial Development", en *American Anthropologist*, 63 (3), 1961, pp. 483-497; se encuentra una síntesis de los diferentes enfoques sobre este tema en F.G. Hermosillo, "Indios en cabildo: historia de una historiografía sobre la Nueva España", en *Historias*, 26, 1991, pp. 25-63.

40 Ch. Gibson, "Rotation of Alcaldes in the Indian cabildo of Mexico City", en *Hispanic Historical Review*, 33, 1953, pp. 212-222.

41 Véanse, entre otros, B. García Martínez, *op. cit.*; G. Aguirre Beltrán, *El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en México* (1a. ed., 1957), Universidad Iberoamericana, México, 1970,

rar a las comunidades indígenas coloniales como organizaciones sociales en continuidad con las que las precedieron. Aun cuando algunos documentos pueden sugerir que las autoridades indígenas en la Huasteca colonial descendían de una nobleza india prehispánica,[42] es difícil inferir por ello la continuidad de un sistema político autóctono. Es más razonable concluir de ello la adaptación de los caciques a formas españolas de gobierno, impuestas por los colonizadores. Sin embargo, esas repúblicas de indios, dotadas de autoridades indígenas que, además de recaudar el tributo transferido a los españoles, regulaban los asuntos internos de su comunidad, pueden considerarse como un nuevo modelo, colonial, de circunscripción étnica, puesto que separaban legalmente a los indios del resto de la sociedad colonial.

Por lo demás, en la Huasteca, es muy probable que esta figura social y territorial se haya beneficiado del aislamiento de la región, que dejaba a los indígenas cierto espacio vital que permitía perpetuar su fundamento identidario. En efecto, las tierras llanas y casi sin poblamiento así como las particularidades climatológicas (trópico húmedo) de la Huasteca la convirtieron en una región propicia para la ganadería bovina extensiva, caracterizada por la depredación y el ausentismo de los propietarios. La inexistencia de una organización estructurante en la Huasteca, así como la ausencia de un encuadramiento eclesiástico sostenido durante el periodo colonial, condujeron a una presencia española poco numerosa en esa región, a diferencia de la región central.[43] Esa situación sugiere que las sociedades indígenas, a pesar de haber sufrido transformaciones profundas, estuvieron al abrigo de procesos mayores de aculturación (o los experimentó de manera más gradual) que tuvieron lugar en otras regiones indígenas de México (trabajo en las minas, trabajo y residencia permanentes en las haciendas, etcétera).[44] Aun cuando se dio un proceso de aumento del trabajo de peones indígenas

---

pp. 134-136; E. Wolf, "Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and central Java", en *Southwestern Journal of Anthropology*, 13 (1), 1957, pp. 1-18, y del mismo autor, "The Vicissitudes of the Closed Corporate Peasant Community", en *American Ethnologist*, 13 (2), 1986, pp. 325-329.

42 Véase, por ejemplo, AGN, *Indios*, vol. 50, exp. 125, ff. 237v^0-238v^0, 1724.

43 Véase M. Toussaint, *op. cit.*

44 La situación de los indígenas huastecas coloniales se asemeja, desde este punto de vista, a la de los indígenas del Yucatán, véase N.M. Farriss, *op. cit.*, p. 394 y *passim*.

en las haciendas de la Huasteca (sobre todo a partir de finales del siglo XVIII), se trataba esencialmente de aparceros establecidos en las zonas periféricas de las grandes explotaciones ganaderas y no de un vínculo de trabajo directo con el hacendado. Los peones indígenas seguían, pues, próximos a su esfera cultural y social familiar. De este modo los grupos huastecas pudieron preservar, en las márgenes en las que se encontraron, cierta autonomía y un vínculo comunal que formaron su identidad colectiva.

Paradójicamente, la amenaza de desaparición de la organización territorial y social de los indígenas se reaviva a finales del siglo XVIII con el inicio de la era neocolonial instaurada por las reformas borbónicas y más tarde, cuando los indígenas se liberan del yugo español pero terminan, desprovistos de su *status* particular, en el seno de una joven nación independiente que pregona el liberalismo. Empieza entonces para ellos un periodo de más de un siglo, repleto de luchas legales para recuperar patrimonios despojados o, por el contrario, de invasiones por parte suya del territorio de las haciendas, de confrontaciones violentas o de legalizaciones y compras de bienes prediales. Todos esos esfuerzos confirman finalmente la vitalidad de una identidad comunal y la necesidad de poseer tierra para mantenerla y transmitirla. Más que una resistencia a los numerosos intentos estatales, a lo largo del siglo XIX, en el marco del movimiento de la Reforma para desmantelar las propiedades corporativas indígenas (ley de desamortización o ley Lerdo, 1856), los indígenas huastecas demostraron una capacidad muy pragmática de adaptación a las coyunturas y optaron por el cambio de su *status* legal, lo que impediría su desaparición como tales. El condueñazgo huasteca en efecto apareció como una fórmula adecuada en la que la copropiedad de un bien agrario indiviso respondía a las exigencias de la ley liberal, así como a la voluntad de los indígenas de preservar su identidad vinculándola a un patrimonio agrario dentro de un marco corporativo. De esa manera, después de más de un siglo en el que el destino de las comunidades teenek parecía incierto, el condueñazgo terminó siendo el terreno de consolidación de la identidad colectiva indígena.[45]

---

[45] Para más detalles sobre estos procesos véanse A. Ariel de Vidas, "La bella durmiente: el norte de Veracruz", en O. Hoffmann y E. Velázquez (coords.), *Las llanuras costeras de Veracruz: la lenta construcción de regiones*, Orstom / Universidad Veracruzana, Xalapa, Ver., 1994, pp. 39-73; A. Escobar Ohmstede, "Los condueñazgos indígenas en las Huastecas hidalguense y veracruzana: ¿Defensa del espacio comunal?", en A. Escobar Ohmstede (coord.), *Indio, Nación y Comunidad*

Así, tras la Revolución, los teenek de Tantoyuca prefirieron, en su gran mayoría, continuar esa modalidad de tenencia de la tierra que, reglamentada por la Ley de la Reforma Agraria de 1917, recibió el significativo nombre de "bienes comunales".

El término "comunidad" parece pertinente para designar a una agrupación de individuos que no es sólo una localidad, ni una estructura institucional o aun una forma de tenencia de la tierra. La comunidad sirve de apoyo identidario y ha sobrevivido, en estrecha relación con la tierra, a las transmutaciones profundas ocurridas durante estos últimos cinco siglos. Pero ¿puede entonces hablarse de la continuidad de las comunidades huastecas?, y en ese caso ¿a partir de qué momento establecerla? Ciertamente no desde el periodo prehispánico, en la medida en que, como se vio, hubo una ruptura de las sociedades indígenas con su pasado prehispánico. Sin embargo, una renovada vitalidad comunal indígena se manifestaba ya en el periodo colonial, por las diferentes gestiones y esfuerzos de los indios para preservar sus tierras. Ese espíritu comunal dependía de las modalidades de las relaciones coloniales que superponían la unidad social, económica y cultural indígena en un vínculo anclado en contextos económicos y políticos más amplios. Ahora bien, cuando el pago del tributo, que confinaba a los indígenas en su *status*, fue abolido al final del periodo colonial y las repúblicas fueron desmanteladas, se observa siempre a la vez una ruptura en la forma de organización pero una continuidad en los esfuerzos, a lo largo de más de un siglo, por reconstituir una forma de organización social colectiva bajo la forma de condueñazgos, origen de los bienes comunales contemporáneos. Por lo demás, aun si las modalidades coloniales ya no existían, seguía vigente la relación entre las formas colectivas indígenas de organización y los intereses económicos y políticos más amplios y extraños a las comunidades. En efecto, es con la consolidación progresiva del Estado mexicano y de sus políticas de organización y administración del territorio, sumada al crecimiento demográfico (en aumento desde finales del siglo XVIII), que puede situarse el inicio de la formación de la comunidad indígena moderna. El desbroce y el aprovechamiento acrecentados de las tierras de la Huasteca, la ganadería extensiva que se desarrollaba a costa de las tierras comunales –que debían dividirse entonces entre más y más individuos–, requirieron, de

---

en el México del siglo XIX, CEMCA/CIESAS, México, 1993, pp. 171-188, y del mismo autor: *De la costa a la sierra. Las Huastecas, 1750-1900*, CIESAS/INI, México, 1998.

parte de los indígenas, una administración más formalizada de la situación. Es en ese contexto de recursos limitados que los grupos indígenas tomaron forma al dotarse de una organización agraria legitimada por el poder en vigor en la época. Los condueñazgos permitían en efecto precisar, por un lado, sus límites frente a las otras propiedades y, por el otro, reglamentar la repartición equitativa de los derechos y obligaciones de los miembros, pero sobre todo del derecho de acceso a la tierra.[46] En otras palabras, el condueñazgo en la Huasteca establecía las fronteras materiales y sociales de las sociedades indígenas en torno a un patrimonio agrario que procuraba su medio de subsistencia. De ello deriva una cohesión segura de las comunidades indígenas alrededor de sus tierras. Se podría entonces pensar que con esa formalización de la organización de la comunidad se desarrollaron también prácticas de transmisión familiar, de carácter restrictivo, del derecho de acceso a la tierra o, en otros términos, un proceso de cierre de esas comunidades.[47] Las comunidades teenek contemporáneas, como se verá en el capítulo III dedicado a las costumbres matrimoniales, vinculan en efecto ese derecho de acceso a la relación de parentesco, pero también a la residencia efectiva en el sitio y a la participación en las faenas comunales. Así, las repúblicas coloniales, como los condueñazgos indígenas y más tarde los bienes comunales, son el reflejo de procesos más vastos que generan en el seno de los grupos indígenas un sentimiento de solidaridad, formado a partir del vínculo común con su espacio territorial.

Esas formas diversas de organización indígena están siempre en una relación de dependencia económica frente a la sociedad dominante y en una situación de recursos limitados. Sin embargo, su existencia no se funda sólo en su relación con las leyes del mercado o en la relación funcional entre la tierra y los hombres. En efecto, si hasta aquí se subrayaron las rupturas y reconstrucciones en las formas de organización social y territorial de las sociedades indígenas de la Huasteca, subsiste sin embargo en su recorrido un indicio de cierta continuidad étnica concreta desde el periodo prehispánico hasta nuestros días. Ésta se manifiesta

---

46 Véase, por ejemplo, el "Reglamento Económico Rural de la Hacienda de San Gabriel", 1895, archivos personales de Calixto García, ex administrador-tesorero del condueñazgo de San Gabriel, Tantoyuca, Ver.

47 *Ibid.*

por la lengua, hablada por los teenek de hoy y cuyo origen se sitúa, según los lingüistas, en una migración maya de hace más de tres mil años.[48] Ahora bien, la lengua transmite consigo un sentimiento de pertenencia a una comunidad (que se acentúa cuando ésta se vuelve minoritaria), alimentada por otros factores tales como compartir la misma condición económica así como ciertos valores éticos. Se trata pues de un patrimonio no material que, por su naturaleza colectiva, puede transmitirse únicamente en el seno de la comunidad, que se convierte entonces también en el marco social para asimilar las transmutaciones, independientemente del hecho de que se vea modificada en el espacio y el tiempo. Los capítulos siguientes estarán consagrados a analizar las modalidades contemporáneas a través de las cuales se concretan las relaciones, día a día, entre las comunidades teenek y los otros grupos sociales, a partir de las cuales se construyen las representaciones mentales de esas relaciones.

La ganadería extensiva, introducida desde inicios de la Colonia, marcó a partir de entonces el destino de los habitantes autóctonos de la Huasteca y de las relaciones de fuerzas entre los diversos grupos sociales de la región. Esto se resume esencialmente en los despojos del patrimonio agrario indígena en provecho de las tierras de pastoreo. Al tiempo que se establecía esta relación en la región, esa actividad, que necesita esencialmente tierras y, en menor medida, mano de obra, sin duda permitió el mantenimiento de cierto *statu quo* entre ganaderos y campesinos indígenas, tras retraerse estos últimos a las colinas del piedemonte. La desigualdad social se compensa en cierta forma por el clima tropical de la región que permite a los indígenas obtener dos cosechas anuales de maíz a pesar de la agricultura rudimentaria y de sus milpas disminuidas y agotadas. Hoy en día, sobre esas colinas suspendidas sobre los vastos terrenos de pastoreo en la planicie, las aldeas teenek, con sus milpas de maíz inclinadas y fragmentadas, se encuentran en un espacio comunal reducido, cuya preservación sigue siendo para ellos tan importante como lo fue para sus antepasados. La historia de esas comuni-

---

[48] Véanse L. Manrique Castañeda, "La posición de la lengua huasteca", en *Actes du XLIIe Congrès International des Américanistes,* vol. IX-B, París, 1979, pp. 87-102; N. McQuown, "Los orígenes y la diferenciación de los mayas según se infiere del estudio comparativo de las lenguas mayanas", en E.Z Vogt y A. Ruz (eds.), *Desarrollo cultural de los mayas*, UNAM, México, 1964, pp. 49-80.

dades, como la identidad teenek que se intentará circunscribir en este estudio, es así el relato de las interpenetraciones sociales y culturales de dos tipos de sociedad. En cada periodo, a pesar de los eventos desestabilizadores, los grupos huastecos/teenek se adaptaron a las nuevas condiciones sin dejar de preservar una diferencia y sobre todo, los límites entre ellos y los Otros. Las estructuras sociales han cambiado, así como las relaciones intracomunales y las que se establecieron entre las comunidades y las instancias exteriores. No deja por ello de ser cierto que la organización social indígena autogestionaria, con todos los aportes culturales externos y todas las modificaciones de sentido y de contenido que ha podido experimentar, persiste hasta nuestros días, manteniendo su pertinencia entre sus miembros.

Después de esbozar rápidamente la historia de la organización social y territorial indígena en la Huasteca (véase también cuadro 2), transformada, reorganizada y no obstante continua, es necesario entonces penetrar en el universo teenek contemporáneo para entender el sentido que reviste hoy para sus miembros.

CUADRO 2

Cronología de las secuencias históricas que incidieron en la organización social indígena en la Huasteca[1]

Año	*Indicadores cronológicos*	*División administrativa de la región*	*Marco administrativo de los indios de la Huasteca*	*Estatuto de Tantoyuca*	*Correlaciones e impactos sobre la sociedad indígena*
1519	Primer contacto entre españoles y huastecos		Señoríos (± 50)		
1523	Conquista de Pánuco por los españoles		Encomiendas*	Encomienda de Metlatepeque	Repartición de los indios en encomiendas.
1525-1526	Rebeliones indígenas en la Huasteca	Provincia de Pánuco	–	–	Ejecución de los 400 señores huastecos; sus hijos y herederos los suceden a la cabeza de las localidades indígenas y sirven como intermediarios entre éstas y los españoles. Los indios pagan un doble tributo: a su jefe indígena y a su encomendero.
1527	Nuño de Guzmán asume el cargo de gobernador de la provincia de Pánuco	–	–	-	15 000 indios huastecos entre 25 000 pacificados son deportados como esclavos a las Antillas, los otros son sometidos a trabajos forzados. Despoblamiento de la Huasteca a consecuencia también de las enfermedades traídas por los europeos.

* Al inicio del periodo colonial se trataba de una concesión acordada por el rey o el virrey a un español (encomendero) que le permitía cobrar un tributo sobre un grupo determinado de indios puestos a su servicio. A cambio de dicho tributo y del trabajo de los indios, el encomendero asumía su evangelización y protección. A partir de 1542 el monto del tributo lo establecieron las autoridades coloniales. Así, la encomienda se convirtió en una institución reguladora del trabajo de grupos de indios tributarios.

CUADRO 2 *(Continuación)*

Cronología de las secuencias históricas que incidieron en la organización social indígena en la Huasteca[1]

Año	*Indicadores cronológicos*	*División administrativa de la región*	*Marco administrativo de los indios de la Huasteca*	*Estatuto de Tantoyuca*	*Correlaciones e impactos sobre la sociedad indígena*
1532-1533	Visita de Gómez Nieto		44 Encomiendas	–	Abusos de los encomenderos contra los indios. Transferencias arbitrarias de tributarios, reorganización espacial de los indios. Los caciques continúan cobrando un tributo sobre sus sujetos independientemente del tributo a los encomenderos. Muchos tributarios abandonan las cabeceras. La población indígena disminuye dramáticamente.
1535	La Huasteca es anexada a la Nueva España	Alcaldía mayor de Pánuco y Tampico			
1550 1553	Informe de dos funcionarios de la Corona	–	129 encomiendas pasan progresivamente a manos de la Corona	–	Fraccionamiento de las encomiendas; descomposición de las estructuras sociales indígenas por la desintegración de las encomiendas anteriores; los caciques pierden sus prerrogativas como consecuencia de esta reorganización y de la incapacidad de los indios de pagar un tributo doble.
1557	Construcción de la iglesia de Tantoyuca por la orden de San Agustín	–	–	–	Inicio de la evangelización de los huastecos. A partir de entonces los indios se ven sometidos también a los abusos de los religiosos, a quienes tienen que pagar el diezmo además del tributo que deben a los españoles.

CUADRO 2

Cronología de las secuencias históricas que incidieron en la organización social indígena en la Huasteca[1] *(Continuación)*

Año	*Indicadores cronológicos*	*División administrativa de la región*	*Marco administrativo de los indios de la Huasteca*	*Estatuto de Tantoyuca*	*Correlaciones e impactos sobre la sociedad indígena*
1560 hasta 1600	Congregaciones de indios. El alcalde mayor de la provincia se establece en Tantoyuca. Atribuciones de mercedes reales a españoles (atribución de tierras)		16 repúblicas de indios	República de indios regida por un gobernador indígena. Tantoyuca se convierte en la capital de la jurisdicción de Pánuco y Tampico y, luego, en la única localidad en la Huasteca en la que residen también no-indígenas	Reducciones de indios en pueblos alrededor de una iglesia. Nueva organización política de los indios. La nobleza indígena y algunos plebeyos comparten el poder. Los españoles se apropian de las tierras indígenas vaciadas de su población. Aparición de haciendas en la región.
1564	Obligación de pagar el tributo en moneda	–	–	–	Se autoriza a los indios producir piloncillos (panes de azúcar) en el seno de sus comunidades, cuya venta permite pagar el tributo en moneda. Aparición de caciques indígenas criadores de equinos, comerciantes y propietarios de molinos de azúcar. Introducción de no-indígenas en las comunidades; hispanización y mestizaje acelerados, incorporación de los indios en la economía monetaria colonial.
1591	Ley de "composiciones de tierras" decretada para remediar las crisis financieras de la Corona	–	–	–	Consolidación de los límites de las haciendas resultantes de las mercedes reales. Los indios aprovechan esas leyes para legalizar límites difusos.

CUADRO 2 *(Continuación)*

Cronología de las secuencias históricas que incidieron en la organización social indígena en la Huasteca[1]

Año	*Indicadores cronológicos*	*División administrativa de la región*	*Marco administrativo de los indios de la Huasteca*	*Estatuto de Tantoyuca*	*Correlaciones e impactos sobre la sociedad indígena*
1751	Secularización de los bienes de los agustinos	–	–	–	Las tierras de la Huasteca, que pertenecían en su mayoría a los agustinos, pasan a manos del arzobispado de México.
1786	Aplicación de las reformas borbónicas en las colonias españolas. La Nueva España es dividida en intendencias	Partido de Pánuco y Tampico dependiente de la intendencia de Veracruz	–	–	Aislamiento adicional de la Huasteca, separada del resto de la intendencia de Veracruz por una parte de la intendencia de Puebla.
1804	"Consolidación de los bienes reales": obligación de venta de los bienes prediales de la Iglesia y afectación de sus créditos	–	–	–	Una nueva clase social accede a la propiedad. Expansión de los territorios de las haciendas, en las que los indios se incorporan como peones.
1812	Constitución gaditana retomada en 1820. Consti-		Las localidades indígenas, frecuente-	Ayuntamiento	Los indios ya no están organizados en repúblicas sino integrados en una estructura municipal regida por mesti-

CUADRO 2 *(Continuación)*

Cronología de las secuencias históricas que incidieron en la organización social indígena en la Huasteca[1]

Año	*Indicadores cronológicos*	*División administrativa de la región*	*Marco administrativo de los indios de la Huasteca*	*Estatuto de Tantoyuca*	*Correlaciones e impactos sobre la sociedad indígena*
	tución del Ayuntamiento como relevo entre las localidades y el gobierno		mente incorporadas al territorio de las haciendas, son sometidas a la autoridad de la cabecera mestiza		zos. Una parte de las tierras indígenas es tomada por el Ayuntamiento. Se permite a los mestizos asentarse en el seno de poblaciones indígenas. Las autoridades indígenas ya no son reconocidas como tales y su poder se reduce a cuestiones internas.
1821	Independencia de México	–	–	–	El indio deja de existir como categoría administrativa.
1825	Constitución del estado de Veracruz	Cantón de Tampico del departamento de Veracruz	–	–	
1856	Ley Lerdo de desamortización de los bienes corporativos.	Cantón de Tantoyuca (1857)	–	Cabecera del cantón	Alzamientos indígenas a consecuencia de la obligación de procurarse títulos de propiedad para legitimar el derecho a sus tierras. Proceso de constitucion en condueñazgos; compra común de tierras corporativas.

CUADRO 2 *(Continuación)*

Cronología de las secuencias históricas que incidieron en la organización social indígena en la Huasteca[1]

Año	*Indicadores cronológicos*	*División administrativa de la región*	*Marco administrativo de los indios de la Huasteca*	*Estatuto de Tantoyuca*	*Correlaciones e impactos sobre la sociedad indígena*
1910	Inicio de la Revolución	–	–	–	Muchos propietarios de haciendas abandonan sus propiedades. Los indios se refugian en lugares retirados, de los que se apoderan progresivamente en ausencia de los dueños.
1917	Constitución post-revolucionaria. Institución de la Reforma Agraria: Las tierras de latifundios deben ser expropiadas y distribuidas en usufructo, bajo forma de ejidos, a campesinos sin tierras que lo hayan solicitado	Municipio de Tantoyuca	Congregaciones	Cabecera del Municipio	Puesta en marcha de trámites de regularización agraria de tierras indígenas o de demandas de dotaciones ejidales. Proceso que podía durar decenios y que estuvo en vigor hasta los años 90, en que empezó a extinguirse completamente. Las comunidades indígenas se dotan de un conjunto de autoridades civiles, religiosas y agrarias indígenas, sometidas respectivamente a las instancias municipales, eclesiásticas y agrarias del aparato del Estado y la Iglesias. Una cierta autonomía puede así ser preservada.
	Las tierras indígenas se restituyen *de jure* a las comunidades indígenas que pueden producir títulos de propiedad coloniales				

CUADRO 2

Cronología de las secuencias históricas que incidieron en la organización social indígena en la Huasteca[1]

Año	*Indicadores cronológicos*	*División administrativa de la región*	*Marco administrativo de los indios de la Huasteca*	*Estatuto de Tantoyuca*	*Correlaciones e impactos sobre la sociedad indígena*
1991	Modificación del artículo 27 de la Constitución sobre la Reforma Agraria: fin de la dotación de tierras	–	–	–	Las tierras ejidales, hasta entonces inalienables, pueden a partir de este momento ponerse a la venta. Las tierras comunales siguen por el momento (1997) sin ser afectadas por esta modificación constitucional.

[1] Fuentes: D.E. Chipman, *Nuño de Guzmán and the Province of Pánuco in New Spain 1518-1533,* A.H. Clark, Glendale, 1967; M.T. Ducey, "Tierras comunales y rebeliones en el norte de Veracruz antes del porfiriato, 1821-1880: El proyecto liberal frustrado", en *Anuario (Universidad veracruzana),* 6, 1989, pp. 209-229; *Epistolario de Nueva España (ENE),* publ. por F. del Paso y Troncoso, Antigua Librería Robredo de J. Porrúa e hijos, México, 1942; A. Escobar Ohmstede, *De la costa a la sierra. Las Huastecas, 1750-1900*, CIESAS/INI, México, 1998; P. Gerhard, *A Guide to the Historical Geography of New Spain,* Cambridge University Press, Cambridge, 1972; *Historia general de México,* reimpresión [3a. ed. 1981], El Colegio de México/Harla, México, 1988; J. Meade, *La Huasteca. Época antigua,* Cossio, México, 1942 y del mismo autor *La Huasteca veracruzana,* Citlaltepetl, México, 1962; J.M. Pérez Zevallos, *La Huasteca en el siglo XVI: fragmentación de los señoríos prehispánicos, organización social y tributo,* tesis de licenciatura en ethnohistoria, ENAH, México, 1983; J.M. Pérez Zevallos, L. Gortari Krauss, *Índice de documentos para la historia indígena en la Huasteca,* Centro Hidalguense de Investigaciones Históricas/Biblioteca de Cultura Hidalguense/CIESAS, Pachuca, Hgo., 1987; G. Stresser-Péan, "Les Indiens huastèques", en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, 13 (2-3), 1952-53, pp. 213-234, y del mismo autor "Problèmes agraires de la Huasteca ou région de Tampico (Mexique)", en *Les problèmes agraires des Amériques Latines,* Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, París, 1967.

Capítulo II
El paisaje social y natural en Tantoyuca

Cass Cassey, como sus semejantes, pensaba carne, comía carne, era carne

LUCKY LUKE, *Alambradas en la pradera*

Mis vecinos en Tantoyuca, al verme aparecer de vez en cuando en la ciudad, se sorprendían por mis estadías prolongadas en las rancherías. Habían entendido vagamente que yo cumplía una misión de exploración en las localidades indígenas de los alrededores, pero aun así les llamaba mucho la atención que pasase en ellas mucho más que una jornada. Indagaban por lo que comía, por mis condiciones de alojamiento, y cómo hacía para llegar allí. Un grupo de estudiantes mestizos que habían emprendido un proyecto de "estudio de la comunidad" vinieron a verme un día en Tantoyuca para pedirme que los asistiera. Mi sugerencia de ir a las rancherías teenek para llevar a cabo su investigación les pareció completamente estrambótica. Para la gente de la ciudad, las comunidades huastecas (el etnónimo "teenek" no está muy difundido) forman parte del orden de lo desconocido.

Por otra parte, las amistades teenek que me visitaban en Tantoyuca me decían con frecuencia que la mía era la primera casa urbana a la que se les había autorizado la entrada. Los niños jugaban con los interruptores eléctricos o con las llaves de agua, maravillados por esos milagros de la modernidad. Me pregunta-

ban también por la función de los extraños buzones (postales) en los que la gente de la ciudad echan sobres, o sobre los papeles (cheques) que los mestizos firman y a cambio de los cuales reciben mercadería. Las mujeres querían saber también la razón por la cual las mestizas se pintaban las uñas...

La decena de kilómetros que separan la mayoría de las rancherías teenek del centro urbano de Tantoyuca cubre también un profundo desconocimiento mutuo entre esos dos mundos, ligados, pero bien distintos. Sin embargo, los teenek se desplazan regularmente a Tantoyuca, pero no mantienen ningún tipo de relación social con los habitantes de la ciudad, salvo el intercambio comercial y la venta de la fuerza de trabajo. De una y otra parte de ese espacio, los actores sociales han establecido así un conjunto de representaciones del grupo humano vecino y sin embargo tan alejado.

Ese espacio se articula alrededor de una diferencia social fundamental que separa, según el lenguaje local, a "la gente de la ciudad" de la "gente de las comunidades". Esa división no deriva únicamente de un principio retórico empleado para los fines de esta exposición. Más bien, forja de hecho los modos de representación compartidos en la práctica por los actores sociales de ambos lados de la línea divisoria. Los dos planos de esta división pueden comprender de igual forma otros términos calcados sobre los primeros y usados cotidianamente. Así, "los mestizos", "los españoles", "la gente de razón", "los ganaderos", "la gente con carro", "los ricos" viven en la ciudad, en tanto que "los indios", "los inditos", "los huastequitos" (diminutivos peyorativos), "los indígenas", "los sin razón", "los kwitol" ("niño" en teenek), así como "la gente de origen humilde" residen en las comunidades. Por lo demás, los de la ciudad llaman indiferentemente a los hombres y mujeres de las comunidades por los nombres de José y María, respectivamente. Reconocer la individualidad de esas personas equivaldría a renunciar a la percepción prevalente en Tantoyuca de "la masa indígena". En cuanto a los teenek, ellos están mayormente repartidos en comunidades alrededor del pueblo de Tantoyuca. Esas comunidades presentan el marco social inmediato de los teenek, pero éste está en relación constante con el mundo de la ciudad que se encuentra tan cerca.

El anochecer en una ranchería teenek parece concretar, más que otros momentos de la jornada, la relación simultánea de distancia y proximidad entre dos

mundos distintos. Así, cuando las mujeres terminan de moler el maíz en el metate* como en tiempos prehispánicos, y los curanderos dan fin a sus rituales curativos, cuando se acarrea una última cubeta con agua del pozo, se apagan poco a poco las brazas en los fogones y se prenden los candiles –el tiempo teenek, que durante el día se presenta coherente, parece de repente reintegrarse en un espacio más vasto y heteróclito–. Desde la ranchería, desprovista de electricidad y de medios de comunicación, se percibe el halo difuso de las luces de la ciudad, y en tanto que los aldeanos se acuestan sobre sus petates, se oye en la distancia el zumbido singular de los autobuses que pasan por la ruta nacional cercana, y el de los aviones que vuelan en lo alto hacia los Estados Unidos. De noche, un juerguista retornado de un trabajo estacional infligirá a todos su música "tropical". La calma regresará sólo al alba, con el desgaste de las baterías de la grabadora y cuando los borrachos de la ranchería sucumbirán finalmente por efecto del aguardiente adquirido en la ciudad.

Los sentimientos de diferenciación a uno y otro lado de las divisiones sociales son muy palpables, tanto en Tantoyuca como en las rancherías teenek, emanando de la influencia ejercida recíprocamente por esas dos sociedades. Sin embargo, es difícil traducirlos en términos precisos. Por lo tanto, se los abordará a continuación por medio de pinceladas sucesivas en torno a los diferentes universos sociales en los que se mueven los teenek: Tantoyuca y las rancherías que la rodean, con lo que esos lugares significan en el plano de las relaciones sociales, económicas, políticas y culturales. Es a estos diversos niveles que se reafirman las diferencias sociales y que se construyen las representaciones del Sí y del Otro.

A la mirada de un observador extraño, Tantoyuca –"el lugar de la cera" en teenek– siempre causa asombro. Los edificios de varios pisos –una particularidad en esa región– colindan con jacales o chozas rústicos de techo de palma o de lámina. Por las calles de este pueblo, de aproximadamente veintitrés mil habitantes, los "ricos", bien puestos en sus botas, deambulan en sus flamantes camionetas pick-up con lunas oscuras, mientras hablan por sus teléfonos celulares que acaban de traer de su último viaje *al otro lado* –a los Estados Unidos– 600 km al norte. A su

* Plancha de basalto de unos diez centímetros de espesor de forma rectangular y ligeramente cóncava en su parte superior, sobre la que se muele el maíz con un cilindro de basalto alargado (*metlapil*).

lado pasan indígenas descalzos cargando en sus morrales de zapupe, llevados de la frente con un mecapal, algunos productos agrícolas que tratarán de vender en el mercado local. Como un verdadero heraldo moderno, el altavoz instalado sobre un carro que recorre la ciudad anuncia el menú del restaurante de lujo local, con las últimas producciones gastronómicas del *chef*, al mismo tiempo que un indígena en harapos toca la puerta de alguna casa mendigando por unas tortillas.

En el corral de la asociación local de *charros*[1] se exhiben caballos de casta cuyo valor puede exceder los 15 mil dólares, mientras pasan colonos de los barrios desfavorecidos de Tantoyuca con burros cargados de leña para el fogón de su hogar. En una de las calles del centro se halla el "club" con entrada reservada a *members only* y en la calle adyacente hay otro lugar de encuentro, la tienda donde un *gachupín*[2] vende aguardiente a los indígenas. De noche, en cantinas con puertas de *saloon*, los bebedores mestizos ebrios de cerveza entonan *rancheras*, *norteñas* o *huapangueras*,[3] mientras que, en la discoteca vecina, los hijos de los ganaderos, con sus vasos de whisky en la mano, se retuercen con los sonidos del *rap* y del *rock* estadounidenses. A algunas cuadras de la plaza principal, con sus supermercados, hoteles, servicios de fax y un cajero automático, las calles ya no están pavimentadas y con las primeras lluvias se convierten en un fangal. Si bien en estos lugares hay generalmente electricidad, a menudo intermitente, en la mayoría de las colonias no hay servicios de agua y desagüe. Aparte de la cercanía relativa al centro urbano, que proporciona a los habitantes de estos barrios acceso a ciertos servicios y a una educación continua para sus hijos, sus viviendas no difieren en mucho de las de los indígenas ubicadas en los lomeríos verdosos que rodean la cabecera del distrito. Volviendo al centro, se oye un alboroto heterogé-

---

1 Asociación de personas, por lo general miembros de la aristocracia rural de las regiones dedicadas a la ganadería bovina, aficionadas a los juegos ecuestres. La charreada, como se denomina el espectáculo, se parece al rodeo estadounidense y consiste en poner a prueba las cualidades del jinete en el manejo del lazo, la corrida de toros y el adiestramiento. El charro lleva un sombrero bordado de alas anchas y un traje forrado en plata y representa los valores rurales tradicionales impulsados por un patriotismo exuberante. La asociación de charros de Tantoyuca es el club de la élite local compuesta por los grandes ganaderos. Los torneos organizados entre las varias asociaciones de la región forman parte de los mecanismos de refuerzo de sus redes sociales.

2 *Gachupín* es el término que designa al emigrante español contemporáneo que viene a hacer fortuna en América.

3 Composiciones musicales regionales.

Charros de Tantoyuca

neo de sonidos rurales y urbanos bañados en nubes de polvo y humedad tropical. Los chillidos del puerco a punto de ser sacrificado, los balidos, los quiquiriquíes y los glugluceos de los pavos, los ladridos y maullidos, los croares y los chillidos estridentes de los grillos se confunden con los martillazos de los centros comerciales en construcción, los frenazos y zumbidos de los camiones en la carretera nacional –que tiene más baches que pavimento– y con la estruendosa música del último *hit* musical. Tantoyuca: lugar de contrastes.

El escenario social

Tantoyuca, cabecera de la región desde el periodo colonial fue, hasta los años setenta del siglo XX, un pequeño pueblo soñoliento y pintoresco. La ruta nacional que pasa desde entonces en torno suyo inauguró una nueva era en la región abriéndola hacia los otros centros regionales y nacionales. Paralelamente a la construcción de esta nueva vía de comunicación, violentos conflictos en el veci-

no estado de Hidalgo entre campesinos sin tierra y propietarios latifundistas, que condujeron a reparticiones de tierra, llevaron a algunos de estos últimos a emigrar a Tantoyuca, donde el espectro de la expropiación no era tan alarmante.[4]

Estos individuos, que continuaron utilizando métodos caciquiles[5] para enriquecerse por cualquier medio (expoliación de tierras, acaparamiento de la producción agrícola, cultivo de la amapola y el *canabis*, etcétera), forman actualmente la clase rica, poderosa y megalómana de la ciudad. Sus miembros parecen competir entre sí en la construcción del mayor número de edificios con letreros luminosos que anuncian sus nombres.[6] Hoy Tantoyuca preconiza la modernidad y ya no quedan muchas de esas casas de piedra con techos de tejas asidas a sus colinas escarpadas y que le daban un encanto meridional y antiguo, del que ahora hablan con nostalgia los ancianos.

Las paradojas de Tantoyuca se extienden incluso al medio ambiente. El paisaje, con su exuberante vegetación tropical, es engañoso, y existe una profunda incoherencia entre la naturaleza lujuriante de la región y el nivel de vida de los campesinos que viven en su seno. En su mayoría, éstos sobreviven en una economía de infrasubsistencia causada directamente por la exigüidad de las tierras cultivables y el desgaste continuo de los terrenos de que disponen. Sin embargo, el paisaje deja de engañar cuando se observan las modalidades de su aprovechamiento. Un recorrido por la región permite algunas constataciones inmediatas: en general, los espacios llanos y extensos están dedicados a la ganadería, mien-

---

4 Véanse M. Romer, *op. cit.*; L. Velázquez Rivera, *Bamba violenta*, Océano, México, 1986, pp. 59 y 75; A. Ávila Méndez, "Etnia y movimiento campesino en la Huasteca hidalguense" en A. Ávila y A.E. Cervantes, *Procesos de organización campesina en las huastecas*, UNAM/CONASUPO, México, 1986, p. 32.

5 De la palabra *cacique,* que denotaba originalmente a un jefe indígena. El cacique es el hombre fuerte local en las regiones rurales, que mantiene control político y económico sobre el lugar y sus habitantes. Puede ser un gran terrateniente (que no siempre obtuvo sus tierras por los métodos más honestos), puede controlar el comercio y las redes de distribución en la región, puede ser el comprador exclusivo de los productos agrícolas de los campesinos, o puede ser todos ellos a la vez. Para cimentar su poder, el cacique usa tanto métodos paternalistas como arbitrarios y opresivos, así como sus relaciones con las diversas instancias políticas nacionales y estatales, a quienes asegura a cambio el control local.

6 Estos edificios de pisos múltiples, por completo extraños al medio rural y que a menudo permanecen vacíos, tal vez sirven al lavado de dinero.

tras que las tierras accidentadas están mucho más fragmentadas y se destinan a cultivos de base como maíz y frijol, y al agave, usado en la artesanía local. ¿Es por pura coincidencia que la gente que vive y trabaja en los lomeríos tiene la piel más oscura que la que se dedica a la ganadería en las llanuras? En estas colinas se encuentran, en efecto, las rancherías indígenas, nahuas y teenek, y las de los campesinos mestizos, cuya población total representa 73.5% de la entidad de Tantoyuca. Estas localidades consisten, en la mayoría de los casos, en rancherías retiradas y aisladas, carentes de todo servicio, ya sea agua potable, luz eléctrica, atención médica o vías y medios de comunicación. Las casas son básicamente chozas con muros de tallos de otate –revocadas a veces con lodo– con techos de palma y pisos de tierra. Una sola habitación tiene con frecuencia múltiples funciones: lugar del fogón, es allí donde se cocina, se come, se duerme y se almacenan las mazorcas de maíz. En la mayoría de los casos observados, las casas no cuentan con letrinas y el agua se consigue en pozos de agua pútrida y estancada o en arroyos o represas que en ocasiones están a más de una hora de marcha.

Mientras que sobre las colinas que rodean el pueblo de Tantoyuca se aglutinan las pequeñas rancherías con las milpas de los campesinos mestizos e indígenas, las llanuras que se extienden a sus pies están casi desprovistas de rancherías y sólo se aprecian, muy esparcidos, algunos ranchos ganaderos. En particular, el territorio llano al noreste de Tantoyuca forma parte de una superficie más extensa, de unas cuatrocientas mil hectáreas, que se extiende al norte del estado de Veracruz a partir de una línea recta entre los poblados de Naranjos y Tantoyuca y contiene la mayor cantidad de propiedades privadas de este estado.[7] Estas tierras están dedicadas exclusivamente a la ganadería extensiva y pueden ser consideradas como un verdadero bastión de los ganaderos. Debe mencionarse desde ya que en la Huasteca baja se concentra 40% de la actividad ganadera del estado de Veracruz, el que a su vez detenta el primer lugar para esta actividad a nivel nacional.[8]

En el mapa, el espacio al noreste de Tantoyuca aparece dotado de algunas localidades dispersas y entrecruzado solamente por caminos de terracería, intran-

---

7 L. Cambrézy, "La distribución de la propiedad social en el estado de Veracruz", en *Geografía y Desarrollo*, 2 (6), 1991, p. 34.

8 Véanse N. Barrera y H. Rodríguez (coords.), *Desarrollo y medio ambiente en Veracruz. Impactos económicos, ecológicos y culturales de la ganadería en Veracruz*, Fundación F. Ebert/CIESAS/Instituto de Ecología, Xalapa, Ver., 1993.

sitables durante la estación de lluvias. Al recorrer estas *tierras incógnitas*, el paisaje alterna potreros de gran extensión, el bosque tropical y la sabana arbórea en la que abundan las yucas y los huizaches (*Acacia farnesiana* [L.] Willd-Leguminosas). A veces, es incluso necesario abrirse camino bajo espesos arcos de vegetación formados por árboles centenarios. Sus ramas, al permitir la majestuosa caída de tenchos que toman las formas de enormes telas de araña verdes, ofrecen al caminante un panorama fantasmagórico. Sin embargo, el ruido de los camiones lecheros de la "Nestlé" de Tempoal y de los trailers de los compradores de ganado, o el de la avioneta de algún ganadero, taladra de vez en cuando el silencio de estos espacios casi vacíos y nos recuerdan la realidad social de estos lugares. Ocasionalmente, el aspecto desierto de estos parajes se anima con la discreta aparición de presencias humanas, los vaqueros, que viven atados a los dueños de los ranchos en una relación de dependencia. A cambio de su trabajo en las fincas ganaderas (ocuparse de las vacas y ordeñarlas, fabricar queso, etcétera), su compadre[9] les "hace el favor" de permitirles habitar en un jacal ubicado en su propiedad y les da el derecho de tener algunas gallinas y puercos para su propio consumo. A veces, de manera aleatoria, pueden recibir un magro salario que varía entre veinte y cincuenta nuevos pesos semanales.[10]

Las relaciones, a menudo racistas, explotadoras y paternalistas, que mantienen muchos de los habitantes de la cabecera con los campesinos indígenas, son parte de la vida cotidiana local. En el mercado de Tantoyuca se observan frecuentemente escenas que uno creería relegadas a un tiempo pasado: una señora de sociedad hace sus compras acompañada por su sirvienta que le lleva los paquetes, y le paga a una mujer teenek la mitad del precio debido por un manojo de cilantro fresco; o un ganadero, cuya panza sobresale por sobre un cinturón de cuero con enorme hebilla de plata –adornada con una cabeza de buey grabada–, increpa abiertamente a un indígena tras preguntarle por una silla de paja

---

9 El término *compadre* y su equivalente femenino *comadre* son las palabras usadas entre el padrino y la madrina de un niño y los padres de éste o entre los padres de dos esposos. La relación espiritual (compadrazgo) en América Latina incluye frecuentemente relaciones verticales que consisten en escoger, con ocasión del bautismo, a un padrino de una clase social más elevada, lo que implica una relación de clientela.

10 Entre los años 1990-1994 el cambio del peso mexicano era de aproximadamente tres por dólar; en diciembre de 1994 el peso bajó a unos seis por dólar.

cuyo precio irrisorio le pareció demasiado elevado. Todos los domingos se pueden observar las filas de peones esperando su paga junto a la entrada de las casas de sus patrones. Sólo a su capataz le está permitido entrar al vestíbulo donde finalmente recibirá el dinero después de mucha espera en compañía de trofeos de vacas cornudas colgados de las paredes, y de diplomas de honor enmarcados, recibidos en los concursos de los toros más bellos de la región. Las misas en la iglesia de Tantoyuca durante las fiestas religiosas se celebran a veces por separado para "la gente de la ciudad" y "la gente de comunidades".[11] Ahora bien, no se puede justificar esta segregación por el hecho de que la misa para los teenek o nahuas en estos lugares se celebra en idioma indígena. Estas situaciones pueden parecer al observador como salidas de un libro de historia de la época colonial. Sin embargo, el tiempo no se ha detenido en Tantoyuca sino que transcurre a diferentes ritmos, propios de cada grupo social en presencia.

Las desigualdades sociales y económicas mencionadas no son recientes en la Huasteca. Esta región, situada en el trópico húmedo y de naturaleza lujuriante adecuada para la ganadería, fue desde la llegada de los españoles un lugar de colonización. Como tal, la Huasteca fue escenario del antagonismo clásico que enfrenta a agricultores y ganaderos. En este caso, el conflicto empezó por la expoliación de las tierras indígenas por los colonos españoles y más tarde por sus descendientes criollos. Sus consecuencias marcaron, desde el principio de la colonia, las luchas indígenas y posteriormente, las luchas campesinas para recuperar esas tierras. Esta historia agraria está inscrita en los paisajes donde actualmente se puede observar las grandes propiedades colindantes con pequeños terrenos fraccionados. La legislación agraria en vigencia hasta los cambios recientes[12] contribuía a la situación de explotación extensiva y conservadora de la tierra. De hecho, establecía las dimensiones de los terrenos que un propietario tenía derecho de poseer o conservar, según la superficie necesaria para la crianza de quinientas cabezas de bovinos o su equivalente en ganado menor. Según la calidad del suelo y de los pastizales, la superficie total a la que un ganadero podía pretender sin riesgo de expropiación se fijaba según un *índice de agostadero,* que define la carga

[11] Estos términos se emplean en el anuncio de los horarios de misa desplegado a la entrada de la iglesia.

[12] Recordemos que la Ley de la Reforma Agraria de 1917 fue derogada en 1992, cuando fue adoptada una nueva legislación que liberaliza la tenencia de la tierra.

CUADRO 3

Datos básicos sobre el municipio de Tantoyuca

Latitud norte	21° 21' 07"
Longitud oeste	98° 13' 31"
Altitud	217 metros
Temperatura media anual	23.5° C
Precipitación pluvial media anual	1 225 mm
Superficie	1 205.84 km^2
Población total	85 277 habitantes (1990)
Densidad poblacional por km^2	70.7
Población urbana	22 567 habitantes (26.5%)
Población rural	62 710 habitantes (73.5%)
Población indígena total	49 408 (58%)
Población teenek	43 342 (51%)
Población nahua	5 543 (6,5%)
Propiedades sociales	38%
Población económicamente activa	23 463 habitantes (27.5%) cuyo 58% se encuentra en el sector primario
Sueldo diario en la región	10-15 nuevos pesos (US$ 3-5) entre 1991 y 1994
Precio de un *cuartillo* de maíz (± 3.5 kg o la cantidad diaria consumida por una familia de 3 adultos y dos niños más animales domésticos)	3.5-6 nuevos pesos entre 1991 y 1994, y según la estación

de cabezas de ganado por unidad de superficie. Como resultado " [...] el ganadero debe [...] escoger entre la intensificación, con lo que se expone a ser sancionado con la reducción de su capital agrario, y la opción extensiva que le permite conservar intacto ese patrimonio".[13]

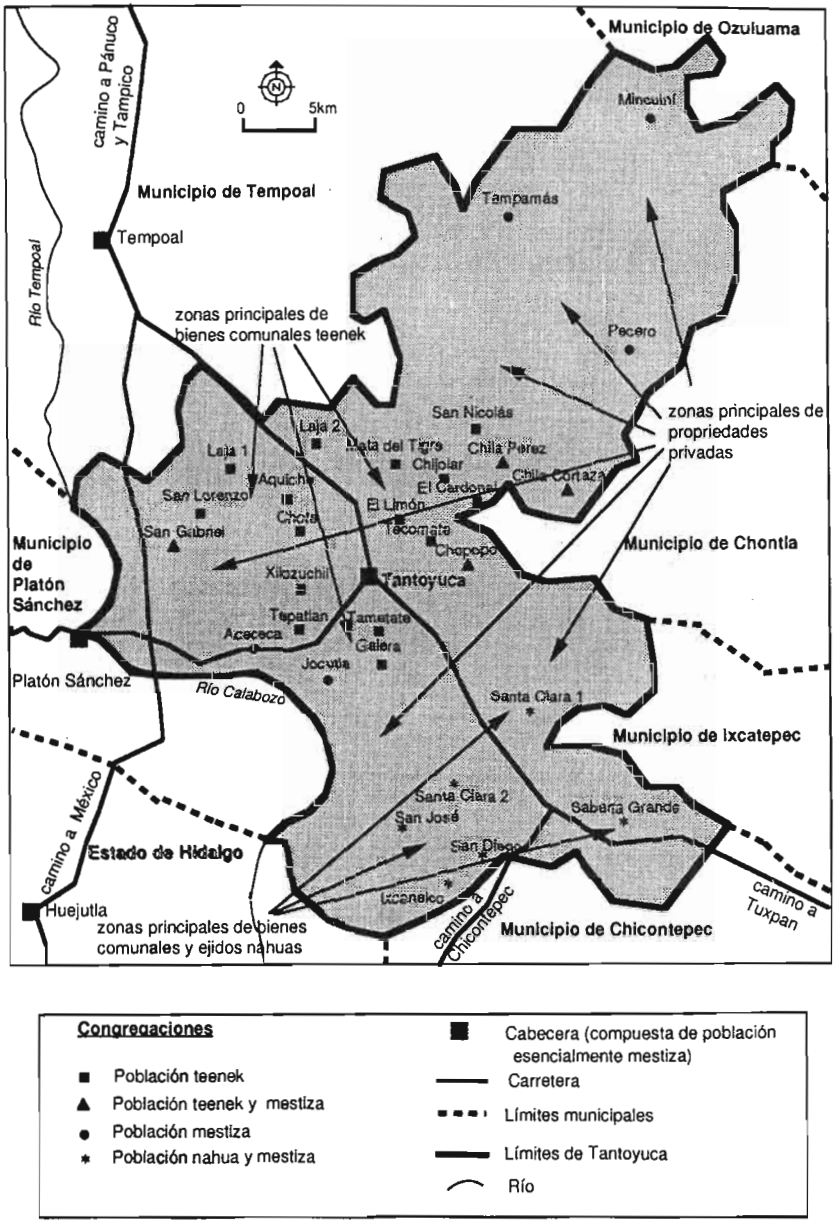
[13] L. Cambrézy, "Terre et territoire au Mexique (Veracruz). De la réforme agraire à la fiction municipale", en *Cahiers des Sciences Humaines*, 28 (4), 1992, p. 631.

La mayoría de las localidades teenek en Tantoyuca (51% de la población total) está ubicada esencialmente alrededor del centro urbano y hacia el norte y noroeste de Tantoyuca. En general, sus condiciones de tenencia de la tierra derivan de la modalidad de bienes comunales. Las localidades nahuas (6.5% de la población total) se ubican al sur y principalmente tienen una modalidad ejidal o comunal de tenencia de la tierra. Recordemos que la tierra en México depende de tres estatutos diferentes de tenencia. Así, los bienes comunales son un conjunto de tierras restituidas por derecho, a partir de la Constitución de 1917, a las comunidades indígenas que pudieron presentar títulos de propiedad o demostrar que poseían en común las tierras reivindicadas. Esas tierras, que forman la base de las comunidades agrarias indígenas y cuya propiedad es colectiva, son inalienables y pueden ser transferidas solamente entre los miembros de la comunidad. El ejido es una forma corporativa de tenencia de la tierra surgida de la reforma agraria que, además de la atribución en usufructo de un conjunto de tierras a un grupo de campesinos (ejidatarios) que lo solicitaron para su explotación individual o colectiva, también les otorga un estatuto institucional. Estas tierras son inalienables e imprescriptibles, pero se puede tener acceso a ellas por el derecho de uso hereditario. El ejido y los bienes comunales entran en la categoría de las propiedades sociales en tanto que la tercera forma de tenencia de la tierra es privada. Esta última, como vimos, es regulada y está sujeta a restricciones de superficie en relación con la calidad de la tierra (de temporal o de riego) y al uso que se le dé (ganadería o agricultura). Las propiedades privadas en Tantoyuca están diseminadas entre los ejidos y los bienes comunales y se concentran principalmente en las orillas del río Calabozo y al noreste de la cabecera donde no hay incidencia alguna de propiedades sociales (véase Figura 2).

En el municipio de Tantoyuca, la propiedad social (ejidos y bienes comunales) cubre aproximadamente 38% de la superficie total de 120 584 ha, comparado con un promedio de 50% en el estado de Veracruz y en el conjunto de estados de la federación mexicana. Esta cifra corresponde a un promedio municipal de 5 ha para cada ejidatario o comunero censado, contra el promedio estatal de 8 ha. Pero estos datos no incluyen a los individuos que residen en los ejidos o en los bienes comunales (avecindados), a menudo hijos de ejidatarios o de

FIGURA 2

Distribución de la población y de la propiedad en el municipio de Tantoyuca



comuneros, que no tienen acceso legal a la tierra y que comparten las milpas de sus padres.[14] La propiedad social del municipio de Tantoyuca, totalmente localizada en tierras de temporal dedicadas en su mayoría a cultivos básicos para el autoconsumo, está compuesta por 75.5% de bienes comunales. En otras palabras, como lo ilustra la Figura 3, representan 28.7% de la superficie total municipal (el promedio estatal de superficie de bienes comunales es 3.7% del total de la propiedad social) mientras que los bienes comunales no representan sino 1.8% de la superficie total del estado del Veracruz. En cuanto a los ejidos, éstos cubren 9.3% de la superficie municipal contra un promedio estatal de 48.2%. La propiedad privada corresponde a 61.5% de la superficie municipal, lo que da un promedio de 50 ha por propietario. Sin embargo, también en este caso, es necesario ir más allá de los datos oficiales porque existe un artificio que permite ocultar los latifundios por medio de testaferros que simulan su fraccionamiento. Del total de la propiedad privada en Tantoyuca, el 89% se dedica a la ganadería extensiva, lo que corresponde a 54.56% de la superficie municipal.[15] En consecuencia, menos de la mitad de la superficie municipal se dedica al cultivo del maíz. Por otra parte, la deforestación necesaria para la preparación de pastizales hace sentir sus efectos en la ecología de la región y en particular en los fenómenos de erosión.

Este conjunto de datos pone en evidencia la distribución de la tierra y la orientación de la producción entre las propiedades sociales y privadas en el municipio de Tantoyuca. La inserción económica de los teenek en las redes comerciales regionales queda así fatalmente afectada.

---

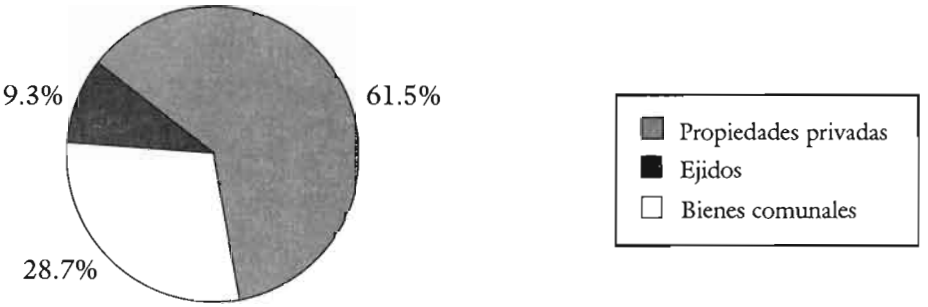
[14] Estas personas no tienen derecho de acceso legal a la tierra debido a que no están registrados en las listas originales de solicitantes de la dotación agraria.

[15] Fuentes: Secretaría de Agricultura y Recursos Hidráulicos (SARH), Tantoyuca, documento de trabajo, s.f.; Tesorería General del Estado de Veracruz, Depto. del Impuesto Predial y Catastro, Informe de predios rústicos, 1986; Procuraduría de Asuntos Indígenas, Tantoyuca, documento de trabajo, 1989; *Atlas ejidal del estado de Veracruz* (1988), INEGI, 1991; L. Cambrézy, "La distribución de la propiedad social...".

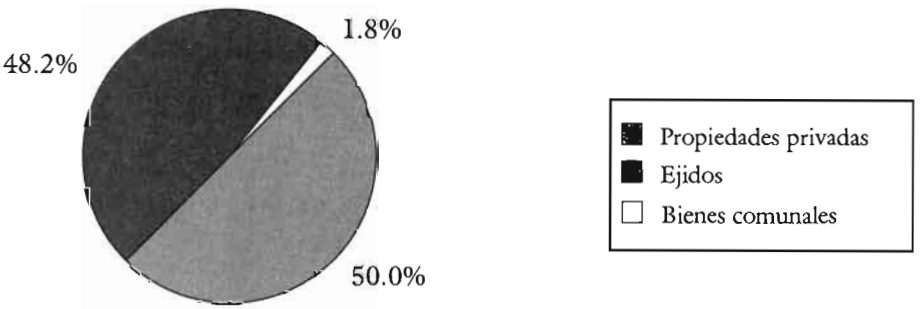
FIGURA 3

Divisiones de la propiedad en Tantoyuca y en el Estado de Veracruz

División de la propiedad en el municipio de Tantoyuca



División de la propiedad en el Estado de Veracruz



Fuentes: Secretaría de Agricultura y Recursos Hidráulicos (SARH), Tantoyuca, documento de trabajo s.f.; Tesorería General del Estado de Veracruz, Depto. del Impuesto Predial y Catastro. Reporte de predios rústicos, 1986: Procuraduría de Asuntos Indígenas, Tantoyuca, documento de trabajo, 1989; *Atlas ejidal del estado de Veracruz (1988)*. Encuesta Nacional Agropecuaria Ejidal, 1988. INEGI/ORSTOM, Aguascalientes, Ags., 1991; L. Cambrézy, "La distribución de la propiedad social en el estado de Veracruz", en *Geografía y Desarrollo*, 2 (6), 1991, pp. 30-42.

La presencia particularmente mayoritaria de los bienes comunales entre las propiedades sociales de Tantoyuca se puede explicar por el hecho de que 58% de su población, que es de 85 277 habitantes, es indígena; y de ésta, la mayoría (88%) es hablante del teenek.[16] Efectivamente, las localidades indígenas de este municipio, y en particular las comunidades teenek, tienen profundidad histórica a diferencia de ciertos municipios vecinos de la Huasteca baja veracruzana donde la presencia indígena es menor o casi nula. Tal es el caso de Tempoal y de Pánuco así como del conjunto de los municipios costeros (véase cuadro 1). En cambio, en los municipios de la Huasteca alta veracruzana (Benito Juárez, Chicontepec, Ixhuatlán de Madero) –en los que la población indígena, en su mayoría nahua, representa 87%, en promedio, de la población total– las propiedades sociales están compuestas casi exclusivamente de ejidos y cubren 63% de la superficie de esos municipios.

Estos elementos, mencionados a título comparativo, destacan la particularidad de Tantoyuca en la región. En este municipio en el cual, por un lado, se concentra la población teenek del estado de Veracruz establecida de acuerdo con estructuras agrarias del siglo XIX, y por el otro, se encuentra una imponente presencia del sector ganadero dotado de un poderoso grupo de presión, se efectuaron finalmente muy pocas dotaciones agrarias postrevolucionarias (ejidales). El movimiento campesino que, en los años setenta, surgió en la región y en especial en la Huasteca hidalguense, no tuvo mucha repercusión en la Huasteca veracruzana, probablemente debido a una mayor represión por parte de las autoridades y al carácter más heterogéneo de la población indígena.[17] La región huasteca del estado de Hidalgo, donde hubo expropiaciones masivas de tierras a consecuencia de estos conflictos agrarios, es considerada hoy por la élite regional como "territorio socialista" o incluso "comunista" mientras el resto de la Huasteca se

16 Según el XI Censo de Población, INEGI, 1990.

17 Véase A. Ávila Méndez, "Movimientos étnicos contemporáneos en la Huasteca", en A. Warman y A., Argueta (coords.), *Nuevos enfoques para el estudio de las etnias indígenas en México,* UNAM/ Porrúa, México, 1991, p. 57 y 89.

caracteriza aún por "la empresa libre y el respeto de la propiedad privada".[18] En la Huasteca veracruzana fueron, sobre todo las poblaciones nahuas y mestizas inmigradas a las llanuras a principio del siglo XX (siguiendo la fiebre del petróleo), las que formaron los principales contingentes de este movimiento, mientras que los teenek no tomaron realmente parte en él. En efecto, a diferencia de los nahuas y los mestizos, la mayoría de los teenek veracruzanos ya eran miembros de condueñazgos adquiridos con anterioridad por sus abuelos, peones en las haciendas. Esto explicaría, por un lado, su notoria ausencia del movimiento campesino –aquellos que tienen algo que perder no se lanzan ciegamente en la batalla–. Por otro lado, las fuertes presiones ejercidas por los grupos ganaderos de Tantoyuca sobre los campesinos locales y sin duda también a nivel de las instancias estatales (estado de Veracruz) y nacionales, ciertamente contribuyeron al hecho de que, en su mayoría, los teenek no demandaron dotaciones ejidales.

Por otra parte, pedir constituirse en ejido, cuando uno ya posee una parcela, implica ceder sus propias tierras al Estado para que éste, a su vez, las conceda en usufructo a los campesinos a cambio de algunos derechos estatutarios. Se imponen, además, ciertas obligaciones que, de no cumplirse, podrían privar al campesino de su derecho de acceso a la tierra. Por lo demás, esto haría que las comunidades indígenas pierdan el derecho al control de su propio patrimonio, ya que, bajo el régimen ejidal, la distribución de las parcelas es ratificada por la Secretaría de la Reforma Agraria. Evidentemente, aquellos que poseen tierras por adquisiciones anteriores no están dispuestos a cederlas tan fácilmente, incluso al precio de cierta exclusión. En efecto, al volverse ejidatario, se adquiere también el acceso a una serie de programas institucionales de apoyo destinados a los agricultores, que otorgan, por ejemplo, créditos, fertilizantes y asistencia técnica, o que integran la producción a las redes comerciales.[19] Pero para ello, el ejidatario arriesga encontrarse, a su vez, en una relación de dependencia hacia esas instituciones y sus representantes. En suma, la mayoría de los teenek veracruzanos se encuentra fuera de estos programas institucionales de apoyo.

---

[18] F.J. Schryer, *Ethnicity and Class Conflict in Rural Mexico*, Princeton University Press, Princeton, 1990, p. 54.

[19] Estos programas de capacitación estuvieron vigentes (1996) en el campo mexicano hasta el cambio reciente en la política agraria gubernamental.

A pesar de ello, en los años setenta y a principios de los ochenta del siglo XX, periodo de grandes conflictos agrarios en la Huasteca, 37% de las demandas de dotaciones ejidales en el estado de Veracruz fue registrado en la región norte. Este hecho lo explica la presencia en esta región de una población rural mayoritaria (entre 70 y 90%, según el municipio) –en algunos casos esencialmente indígena– dedicada a cultivos de subsistencia en coexistencia con la ganadería extensiva en manos de grandes propietarios.[20] Sin embargo, más que a los teenek, las dotaciones agrarias más importantes en la Huasteca veracruzana favorecieron a los campesinos mestizos y nahuas (algunos de los cuales habían escapado al clima de violencia del estado de Hidalgo).[21] Estas dotaciones conciernen en particular a las tierras costeras de las compañías petroleras nacionalizadas y las del proyecto de colonización "Pujal Coy" en el norte del estado.[22] Por lo demás, los ejidos, esencialmente de nahuas y mestizos de algunos de los municipios vecinos, implican más que una simple dotación de tierra para los campesinos beneficiarios. Al pertenecer a un ejido, como se vio antes, se gana el acceso a varios programas de capacitación agrícola. En cambio, la condición de comunero, a la que pertenece la mayoría de los teenek de Tantoyuca, no da acceso a este tipo de intervención, esencialmente por razones de garantías, ya que a los ejidatarios se los considera, en cierta forma, como pupilos de la nación. Solamente en estos últimos años pudo el programa nacional de ayuda social *Solidaridad* (1988-1995) llenar parcialmente estos vacíos, desde el punto de vista de los derechos de los comuneros al apoyo institucional.[23] Este hecho podría, sin duda, explicar en parte –además de las superficies de tierra más importantes de las que se benefician los nahuas como ejidatarios–, el mayor dinamismo económico en la región de éstos últimos, en comparación con los teenek, así como su mayor integración en la sociedad nacional.[24]

---

20 Véase J. Velasco Toro, "Conflictos agrarios y movilización campesina en Veracruz: 1970-1977", en *Cuadernos del IIESES (Universidad Veracruzana)*, 9, 1985, pp. 15-38.

21 F.J. Schryer, *op. cit.*, p. 45.

22 Véase A. Ávila Méndez, "Movimientos étnicos...", p. 82.

23 Para más detalles sobre el impacto de este programa en la región de Tantoyuca, véase A. Ariel de Vidas, "Una piedrita en los zapatos de los caciques. Ecos y repercusiones de las políticas de desarrollo rural en la Huasteca veracruzana", en *Estudios Sociológicos*, 11 (33), 1993, pp. 741-767.

24 Para un esbozo de esta problemática, véase A. Ariel de Vidas, "Más allá de la rentabilidad. Algunas observaciones etnológicas acerca de los programas de desarrollo en la Huasteca veracruzana", en *Trace*, 35, 1999, pp. 38-49.

La síntesis de estos datos pone en relieve que la ubicación de las comunidades indígenas, y de algunos ejidos en terrenos accidentados de la región de Tantoyuca, está relacionada con el continuo proceso de expoliaciones de tierras, tanto coloniales como recientes, derivado de la actividad ganadera extensiva que se refleja, a su vez, en el estatuto agrario de las tierras y su implicación social y económica. Más allá de estas preguntas sobre lo agrario y lo económico, es la relación de fuerzas, muy presente en Tantoyuca, lo que se percibe aquí entre el poderoso grupo de ganaderos y los grupos campesinos, mestizos, nahuas y teenek.

La miseria en Tantoyuca

La pobreza –definida en su sentido estricto como la capacidad limitada de un individuo de satisfacer sus necesidades primordiales, es decir, la comida, la vivienda, el vestido, la salud y la educación–[25] contrasta particularmente en Tantoyuca con las prodigiosas fortunas de algunas familias de grandes ganaderos y afecta a la mayoría de la población de esta localidad, ya sea indígena o mestiza. El municipio de Tantoyuca está marcado por la presencia en su seno de una población rural mayoritaria asentada en tierras escasas y dedicada principalmente a la agricultura (58% de la población económicamente activa). Los ingresos monetarios de esta población son inexistentes o mínimos, lo que se traduce en tipos de hábitat desastrosos y en una subalimentación que con frecuencia lleva a estados de desnutrición y a enfermedades tales como infecciones respiratorias y gastrointestinales. Las primeras son también resultado de la alta humedad ambiental y la del suelo sobre el cual los indígenas caminan por lo general descalzos. Estas enfermedades son las principales causas de mortalidad, en especial la infantil (en Loma Larga, por ejemplo, la tasa de mortalidad infantil es de 125‰ comparada con el promedio nacional de 24‰). En las rancherías del municipio de Tantoyuca, las enfermedades de la pobreza son frecuentes: tracoma, parasitosis,

[25] Una definición más amplia toma también en consideración, como marcadores de la pobreza, elementos tales como la falta de involucramiento en la sociedad, la falta de libertad de acción para la realización personal, la calidad del ambiente y la privación de los derechos humanos (según los documentos de la ONU, véase A. Elías y G. Pacheco, "pobreza dentro de la pobreza: la pobreza indígena", en *Anuario Indigenista*, 46, 1984, pp. 85-97).

diarreas amibianas en los niños, cólera, sarna, tuberculosis pulmonar y problemas pépticos causados por el estado de hambre permanente. La ausencia de higiene, debida a la falta de agua corriente y jabón, causa bilharziosis (debido a la inexistencia de letrinas) e infestaciones de piojos y pulgas que se propagan con facilidad a causa de la promiscuidad (una decena de personas se hacinan comúnmente en una choza mal ventilada, de cuatro metros por cuatro). Los repetidos embarazos, combinados con la malnutrición de las mujeres y su anemia endémica, hacen que a menudo los neonatos vengan al mundo con problemas de crecimiento.[26]

La pobreza de Tantoyuca se integra, sin embargo, en una realidad nacional. En términos estadísticos, en México, 70% de la población (de 81 249 645 mexicanos en 1990) vive bajo el umbral de la pobreza, incluso 20% que vive en extrema pobreza; o bien, 24 millones de mexicanos están subalimentados, lo que repercute sobre la mortalidad infantil y provoca daños irreparables al desarrollo físico y mental de los niños.[27] Específicamente, el Consejo Nacional de Población (CONAPO) creó una escala de pobreza, según diferentes indicadores socioeconómicos, para establecer un índice que va desde la "muy alta" hasta la "muy baja" marginación.[28] Según esta escala, el municipio de Tantoyuca, que obtuvo el índice de "alta marginación", ocupa el puesto 57 entre los 207 municipios del estado de Veracruz (es decir, dentro del primer tercio de localidades más marginadas) y el puesto 483 a nivel nacional, entre los 2 403 municipios del país (dentro del primer cuarto).[29] Por otra parte, la inversión *per capita* en Tantoyuca

---

26 Según datos que me proporcionó amablemente el Dr. Jorge García Sánchez, de la clínica rural de Zapotal, San Lorenzo. Véase también, J. Velasco Toro, "Marginalidad en las regiones con población india de Veracruz", en *Cuadernos del IIESES* (Universidad Veracruzana), 17, 1986.

27 Según un informe del Instituto Mexicano de Seguridad Social (IMSS) publicado en *La Jornada* del 19 de junio de 1994, p. 21.

28 Las dimensiones de la marginación son medidas por el CONAPO según diferentes parámetros y de acuerdo con el porcentaje de la población que responde a las siguientes características:

- Calidad de la vivienda: existencia o no de desagües; cuarto de baño; agua corriente; piso de tierra batida; energía eléctrica, así como la tasa de hacinamiento por habitación.
- Ingresos monetarios menores a dos salarios mínimos.
- Educación: el número de habitantes de más de dieciséis años analfabetos o que no terminó la escuela primaria.
- Distribución de la población: dispersión de las localidades de menos de cinco mil habitantes.

29 *Indicadores socioeconómicos e índice de marginación municipal 1990,* Consejo Nacional de Población, México, 1993.

era de 8 nuevos pesos (US$ 2.6) en 1993 y 10 N$ en 1994 (US$ 3.3), frente a un promedio estatal (estado de Veracruz) de 57 N$ (unos US$ 19) y 78 N$ (US$ 26), respectivamente.[30]

No obstante, también se puede describir la pobreza diaria, como un modo de vida que es la suerte permanente de los teenek y lo único que conocen: son las riñas domésticas porque se perdió la aguja para coser; es la búsqueda continua de lo que se ha de llevar a la boca; es un estado mental de constante escasez e incapacidad de compra; es no querer llevar a su niño a la ciudad porque uno no puede costearse un helado para él; es no poder dar a su niño enfermo la cura por medio de la medicina moderna, no porque uno prefiera los métodos tradicionales sino, más prosaicamente, debido a la falta de dinero. En los cementerios de los pueblos teenek de esta región uno nota, efectivamente, la gran cantidad de cruces de madera pintadas de azul, las de los niños difuntos. O incluso, es recoger un grano de maíz o de frijol caído al suelo;[31] es anudar los extremos rotos de una bolsa de plástico para poder volver a usarla, destorcer un viejo clavo para usarlo de nuevo, o reemplazar con fibras de palma las correas rotas de los guaraches de hule; es regresar radiante a la ranchería porque uno encontró un par de zapatillas aún utilizables en un tacho de basura en la ciudad, o por haber recibido de un citadino, un poco de ropa vieja o un juguete roto que hará felices a sus niños; es también asombrarse de que la antropóloga pueda tener más de un par de calcetines...

Vida económica de los teenek de Tantoyuca

Los teenek de Tantoyuca logran subsistir en esta situación que es la suya, combinando los cultivos de subsistencia, la crianza de animales de corral, la recolección, la venta ocasional de algún producto agrícola o artesanal, así como el trabajo jornalero o estacional en la región. La escasez de tierras es tal que las parcelas que

30 *Foro sobre Legislación municipal en Veracruz,* citado en L. Paré y A. Pérez, "Voces de indios veracruzanos en el tiempo de la guerra de Chiapas", en *La Jornada del Campo*, 2 (26), 1994, p. 10.

31 Esta práctica puede interpretarse también como una personificación o sacralización del maíz, que no debe dejarse en el suelo cuando se cae. Véase J. Galinier, *Pueblos de la Sierra Madre. Etnografía de la comunidad otomí,* INI/CEMCA, México, 1987, p. 358.

Semillas de maíz en Loma Larga

poseen los teenek no pueden ser usadas parcialmente como pastizales. La crianza de ganado bovino por los teenek veracruzanos es generalmente rara (aunque algunos afortunados la puedan ejercer a pequeña escala), sobre todo si se toma en cuenta que es la principal actividad económica de sus vecinos mestizos. En Loma Larga, como en el conjunto de rancherías teenek de Tantoyuca, la mayoría de los campesinos sólo poseen pequeñas milpas que no pasan de una hectárea, en las que cultivan esencialmente maíz y frijoles. Aunque la tierra es exigua, limitada y desgastada, las abundantes lluvias y el clima tropical compensan, por fortuna, esta realidad y las dos cosechas anuales de esos productos básicos generalmente bastan para alimentar a una familia durante unos seis meses –siempre y cuando no haya habido una sequía o, al contrario, lluvias demasiado torrenciales durante ese año–.

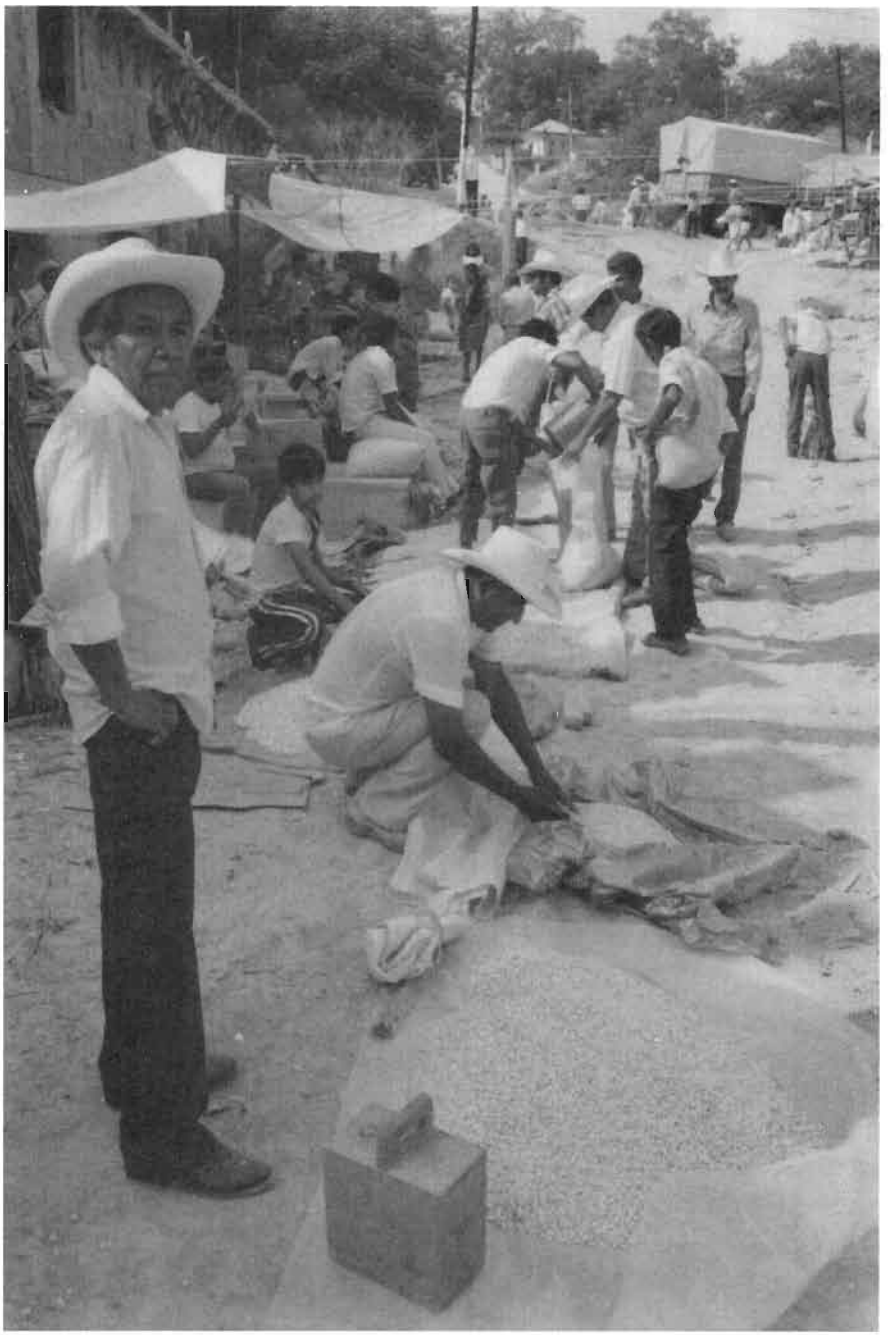
El clima tropical de la Huasteca, que alterna entre la estación seca y la de lluvias, esta última interrumpida por una pequeña estación seca en el medio (durante el mes de agosto), permite a los campesinos operar dos ciclos agrícolas de maíz por año: el ciclo *k'ijil i eem* ("la estación de la planta del maíz" o *temporal*)

Ventilación de frijoles

y el *k'ak'al i eem* ("calor de la planta del maíz" o *tonalmil*). La primera siembra tiene lugar a partir de mediados de mayo, con las primeras lluvias. La segunda, cuya cosecha es más limitada que la de la primera, ocurre alrededor del mes de noviembre.

Los teenek practican el sistema de cultivo de roza, tumba y quema. Según el tamaño de la parcela, empiezan a limpiarla, con machete y hacha, entre los meses de marzo y mayo (o en diciembre para el segundo ciclo) para poder sembrar desde las primeras lluvias en el mes de junio. Esta fase, que consiste en tumbar los árboles y arrancar la maleza, dura alrededor de una semana para un terreno de una hectárea con el trabajo de tres hombres. Se deja entonces que la madera cortada se seque para luego quemarla justo antes de las primeras lluvias. Así la parcela queda despejada y las cenizas sirven de fertilizante. En cuanto empiezan las lluvias, se siembra el maíz con los mejores granos de la cosecha anterior. Éstos son previamente mezclados en un morral con un polvo insecticida. Los hombres que participan en la siembra usan una coa, provista a veces con una punta de hierro, y siembran paralelamente en varias líneas. La siembra que se hace a mediados de mayo, por lo general dura un solo día. Después de aproximadamente un mes, cuando el maíz empieza a brotar, se desyerba la parcela, labor que dura alrededor de diez días. Dos meses después, se repite el desyerbe. La cosecha se hace entre mediados de noviembre y mediados de diciembre y el maíz se almacena, por lo general en los tapancos, dentro de las casas. En cuanto a los frijoles, éstos se siembran hacia mediados de septiembre y se cosechan entre los meses de diciembre y enero. Las técnicas agrícolas son más o menos las mismas que las del maíz.

Generalmente, el dueño de una milpa se hace ayudar en el desbrozado y la siembra por parientes o vecinos, a quienes paga. Él también irá a trabajar a casa de otros, a cambio de un jornal. Se trata, de hecho, de una variante del sistema de trabajo recíproco (mano vuelta) y las explicaciones de los informantes evidencian su pragmatismo. Efectivamente, esta práctica se justifica por el hecho de que, al pagar a sus trabajadores, el dueño de la tierra no queda endeudado con ellos. Por otra parte, los individuos no se arriesgan a trabajar gratuitamente para luego ver que la persona a la que ayudaron no cumple con sus obligaciones de reciprocidad.



Mercado de maíz en Tantoyuca

Un hombre teenek del pueblo de Mezquite, que tuvo la oportunidad de viajar al estado de Durango en el norte de México, constató a su retorno que los teenek eran afortunados a fin de cuentas porque, contrariamente a los habitantes de las zonas áridas, podían contar con sus huertos para completar su alimentación. El clima tropical de la Huasteca permite, en efecto, el crecimiento de una abundante vegetación, tanto cultivada como silvestre, la cual aprovechan los teenek para complementar su régimen alimenticio. En las rancherías, los huertos están a cargo de las mujeres, quienes cultivan allí, entre otras cosas, chiles, cilantro, calabazas, ajonjolí, camotes, jitomates, algunas cañas de azúcar, nopales, cahuayotes,[32] chayotes y jícamas... En la milpa o en el solar hay a menudo algunos árboles frutales; entre los cuales pueden encontrarse aguacates, papayas, chirimoyas, guayabas, naranjos, limoneros, mangos y plátanos... Los niños se encargan de recoger en los caminos y en espacios no habitados frutas de árboles silvestres, tal como zapotes, jobos, pemoches (*Erythrina americana*-Leguminosas) o pitahayas. El árbol silvestre de mayor importancia alimenticia en esta región es el ojite (*Brosimum alicastrum*-Moráceas) cuyo fruto de piel dura suplementa al maíz cuando éste escasea. Las faenas en busca de leña en el *alte'* (literalmente "en", o "bajo los árboles") o monte, presentan la oportunidad de recoger hongos y diversas bayas comestibles. Durante la temporada, se trae del *ale (milpa)* los elotes atacados por el *cuitlacoche (Ustilago maydis)* –considerado como un verdadero manjar– que enriquecen las comidas de manera muy apreciable. Los corazones de palmito *(tsumiil)* procuran otro platillo deleitable consumido por lo general en un caldo.

Estos productos no se consumen solamente dentro de la unidad familiar sino que también son usados como medio de intercambio entre vecinos y habitantes de rancherías cercanas. Pueden ser vendidos o intercambiados por productos de valor equivalente. Así se intercambian, por ejemplo, jícaras que sirven de botellas o tortilleros (recipientes para tortillas) por comales que sus fabricantes transportan sobre la cabeza de un pueblo a otro (los comales son platos redondos de arcilla cocida en el que se cuecen las tortillas de maíz). La vida en las rancherías

[32] *Gonolobus niger*-Asclepiadáceas, es una fruta verde en forma de calabaza que se cocina con azúcar de caña.

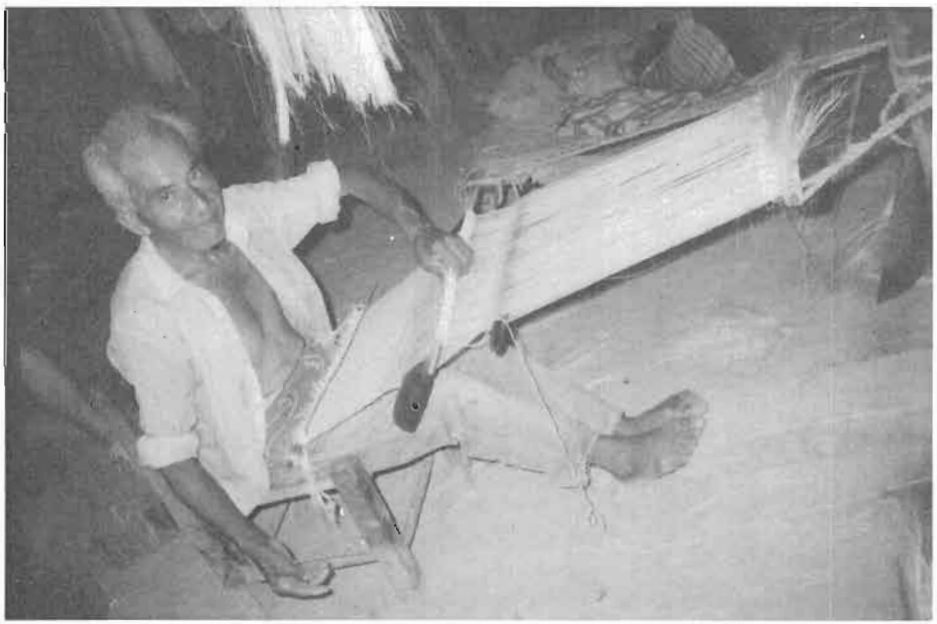
está, pues, lejos de ser autárquica y las transacciones no monetarias que se realizan en ellas se regulan más o menos de acuerdo con el valor de venta en el mercado local de los productos en cuestión. A veces tratan de vender estos productos en la ciudad, de puerta en puerta, pero los precios ofrecidos son especialmente bajos. Después de una caminata de tres horas (porque no tiene suficiente para tomar el camión de pasajeros), un campesino de Loma Larga puede vender en Tantoyuca, por medio peso, una bolsa llena de limones, o por cuatro pesos un paquete de hojas de plátano, previamente preparadas para usarse en la fabricación de tamales. Incluso intentan a veces intercambiar estos productos por artículos comerciales. Sin embargo, a menudo los comerciantes y amas de casa citadinas toman la mercadería y le piden al vendedor teenek que regrese al día siguiente para recibir su dinero –promesa de pago que no siempre se cumple–.

Además de los vendedores teenek que pasan por las rancherías o que llevan sus productos a la ciudad, los vendedores ambulantes mestizos también llegan ocasionalmente. En estas raras ocasiones, cual la llegada de Melquinades con el hielo y otras innovaciones a Macondo en *Cien años de soledad* de García Márquez, esta presencia siempre se verá acompañada por una gran excitación en la ranchería, evidenciada primero por la huida y luego por la aglomeración alrededor del comerciante itinerante. El "vendedor de elíxires", por ejemplo, un mestizo de Tantoyuca, pasa a pie por las rancherías teenek de la región y ofrece con éxito líquidos viscosos de vivos colores que curan todos los males. También ofrece prendas de vestir y joyas de fantasía. Otros vienen a vender a crédito vestidos, ollas y otras cosas. "El pescador" es un personaje particularmente jovial de cerca de cincuenta años, rubio de ojos azules y originario de Ébano, en San Luis Potosí, que recorre la región desde hace muchos años con su pequeño cartón de pescados fritos cantando por los caminos. En Loma Larga se dice que "es un artista" ¡porque "canta sin estar borracho"!

Aun si los productos de los huertos y las pequeñas transacciones locales sirven para complementar el régimen alimenticio, es necesario procurarse, de una u otra forma, el dinero en efectivo para satisfacer otras necesidades. Así, los productos artesanales locales de fibra de agave (morrales y mecates) y de palma (sombreros, petates, escobas) con los que los teenek llenan la plaza central de Tantoyuca los días de feria todos los domingos, rinden ingresos en efectivo, módicos pero permanentes. Esto les permite procurarse productos de primera necesidad: aceite, sal, ropa, maíz y frijoles cuando éstos escasean.

Raspado de hojas de zapupe para obtener la fibra

Esta actividad artesanal, de significativa importancia en la vida económica de los teenek de Tantoyuca, se ha vuelto en cierto modo en un "atributo étnico" por el hecho de que se los ha asociado con ella por ser los únicos que la practican en esta región. De hecho, el uso contemporáneo de los morrales de zapupe es general en la Huasteca entre campesinos teenek y nahuas, pero no entre los mestizos. El morral es con frecuencia un signo exterior de indianidad y aun si lo utilizan y lo comercializan los teenek potosinos así como los indígenas nahuas, otomíes y totonacas de la Huasteca y de las regiones vecinas, es un hecho reconocido que sólo los teenek veracruzanos lo fabrican. El morral de zapupe sirve, así, de imagen de marca para los teenek veracruzanos. La confección de estos morrales no sólo se volvió en atributo externo de identidad porque los teenek son identificados así por los demás, sino que ellos mismos se definen a través de esta actividad artesanal cuando se comparan con los otros grupos sociales presentes. Así, cuando le comenté a una mujer teenek de Loma Larga sobre una reunión que tuve con teenek potosinos, me preguntó inmediatamente si ellos también hacen morra-

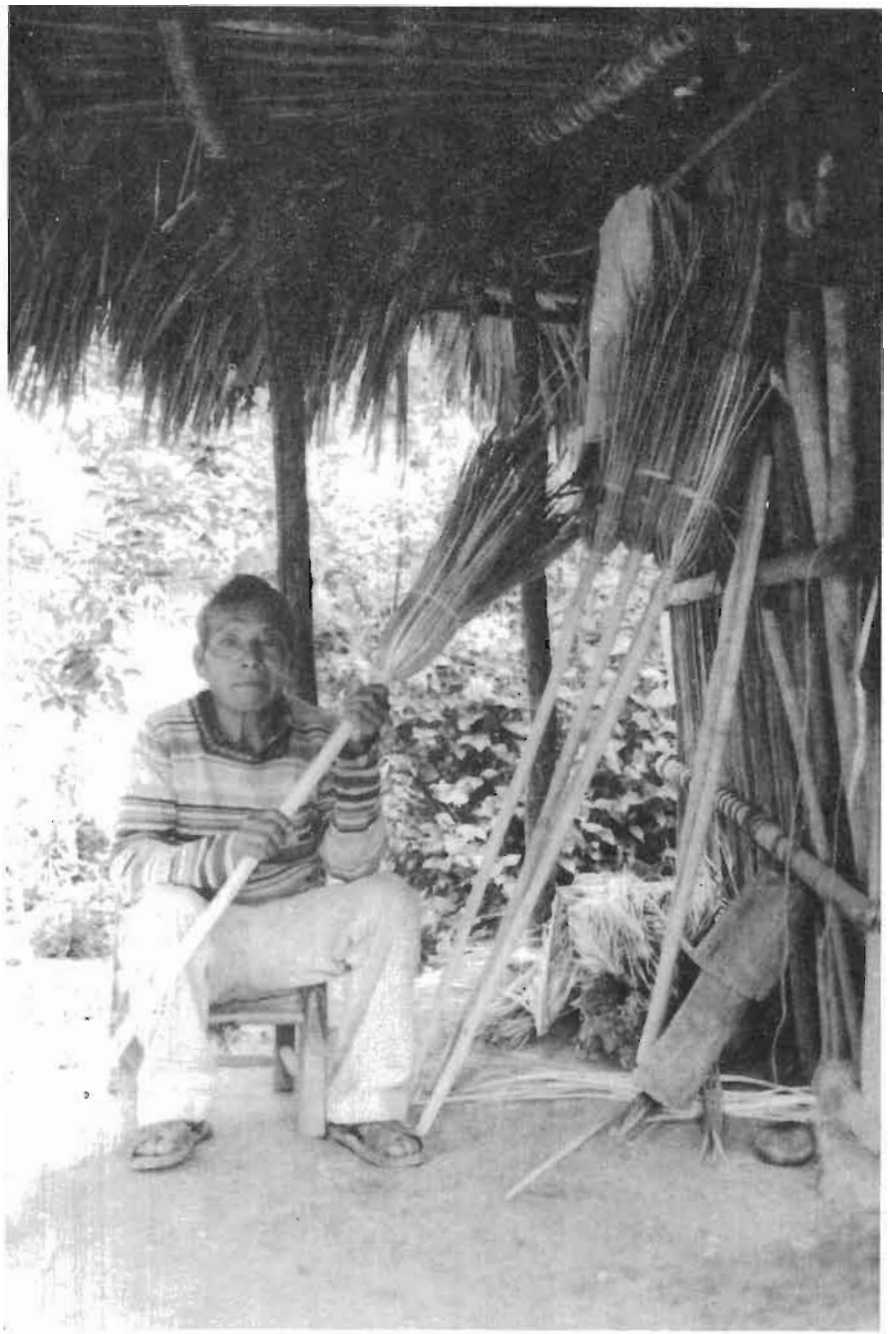


Tejido de un morral de fibras de zapupe

les. La importancia de esta actividad para los teenek veracruzanos merece entonces que nos detengamos un momento en los procesos de su fabricación, que, por lo demás, nos introducirán al espacio y al tiempo de la comunidad.

La artesanía teenek

La fabricación de la artesanía a base de fibras vegetales, de palma *(Sabal mexicana)* y del agave textil (*Agave cf.* zapupe-Amarilidáceas) es un proceso largo, lento y que parece carecer de lógica comercial, desde el punto de vista meramente económico. En efecto, desde el momento de la plantación de los retoños del agave que se cultiva en esta región solamente por sus fibras, es necesario esperar entre cinco y siete años para poder empezar a aprovechar sus hojas carnosas (el ciclo vegetativo completo de este agave dura aproximadamente quince años). Debido al riesgo que representan las hojas largas y espinosas de esta planta, no es posible cultivar paralelamente en una misma parcela otros productos como el maíz o el frijol, que harían la tierra rentable durante ese periodo. Los campesinos teenek comentan sobre esta aberración aparente, habida cuenta de la escasez de tierras, explicando que este tipo de cultivo es comparable a un depósito bancario a largo plazo, pero los beneficios de esta inversión parecen poco justificables según la lógica del mercado. En efecto, una vez separadas de la planta, las hojas del agave son llevadas a la ranchería y cortadas en gruesas correas con ayuda de una punta de hueso o de madera. Luego se separan las fibras de la parénquima, raspando las hojas entre dos pedazos de madera en forma de "V" estrecha, hundidos en el medio de una traviesa hecha con un tronco de plátano y soportada por dos trinches plantados en el suelo del patio. A partir de este momento, el agave *(weey)* convertido en fibra, se denomina *dhapup* en teenek, que dio *zapupe* en español, lo que sin duda demuestra la importancia de este trabajo artesanal en la región. Las fibras así obtenidas se desenredan y se ponen a secar en la sombra (el sol les haría perder su color blanco) durante medio día. Se procede entonces al cardado de las fibras para darles igual longitud. Enseguida es necesario seleccionar y separar las fibras más finas para morrales y las más gruesas para mecates. Para los morrales, se hilan las fibras mediante una suerte de rueca de madera y luego es necesario entramar, preparar el telar, la aguja, etcétera. Para la fabrica-



Fabricación de escobas con fibras de palma

ción de un morral de aproximadamente treinta y tres por treinta y cinco centímetros se requieren entre seis y siete hojas de agave, y su confección en un telar de cintura demora alrededor de dos horas. Finalmente, se pliega el tejido y se cosen los extremos. Después se aplican motivos florales verdes y rosados, con un sello de madera en forma de flor estrellada, humedecido con una substancia colorante que se adquiere en Tantoyuca, localmente conocida como ***anilina***. Para fabricar mecates, se tuercen y retuercen varias veces las fibras con la ayuda de un torno manual de madera, por lo general fijado a un árbol situado en el patio de la casa del artesano y a partir del cual se tiende el hilo por sobre varias estacas plantadas a lo largo del patio o del sendero.[33]

Los detalles sobre los precios de algunos de estos productos artesanales y de sus materiales nos permiten comprender el aspecto poco lucrativo de este trabajo: una carga de 160 hojas de agave, con las que se pueden fabricar dos docenas de morrales, se vende entre N$ 40 y 50. El costo principal de la materia prima para un morral varía por consiguiente entre N$ 1.60 y 2. Sin embargo los morrales se venden en Tantoyuca entre N$ 40 y 50 la docena, en el mejor de los casos. El precio de un morral varía por consiguiente entre N$ 3.30 y 4.10; se los puede vender al menudeo a N$ 5 cada uno, pero muchos artesanos prefieren vender su mercancía de una sola vez a un intermediario en lugar de perder el día a la espera de clientes. En una semana, una familia puede confeccionar una docena de morrales. Si uno deduce el costo de la materia prima y del transporte (N$ 4 por el boleto de ida y vuelta en autobús después de caminar hasta la carretera), y en el caso de que el artesano haya podido vender su mercadería sin pasar por un intermediario que le haría bajar aun más el precio, la ganancia por la venta del trabajo artesanal semanal variaría por consiguiente entre N$ 16.40 y 21.20, es decir, algo más que el jornal mínimo en la región a cambio del trabajo de una familia entera durante una semana.

En cuanto a las artesanías de fibra de palma, la fabricación de un petate de 1.80 por 1.20 m tarda alrededor de dos días y medio (sin contar el trabajo de prepara-

---

[33] Para descripciones más detalladas sobre el cultivo del agave y su transformación en productos artesanales, véanse: J. Ruvalcaba, "Un agave textile, le zapupe: travail agricole et production artisanale chez les Huastèques", en *Techniques et Culture*, 4, 1984, pp. 35-59, y del mismo autor, *Tecnología agrícola y trabajo familiar. Una etnografía agrícola de la Huasteca veracruzana*, CIESAS, México, 1991; asimismo: A. Valdés García, "El tejido del zapupe en Xilosúchil, Ver.", en *Cuadrante*, 11-12, 1993, pp. 128-133.

Urdidura de fibras de zapupe

ción de las palmas) y se vende entre N$ 6 y 8. La fabricación de un sombrero dura toda una semana y se vende aproximadamente en quince nuevos pesos. Una escoba se prepara en una hora (sin contar el tiempo de búsqueda y preparación de la palma y los palos) y se vende entre N$ 1 y 1.50. La venta de estos diversos productos artesanales constituye, para la mayoría de los teenek de Tantoyuca, el único o principal ingreso en dinero constante. En muchos casos, los productos se venden directamente en la ranchería a algún vecino o conocido que a su vez intentará vender la mercancía en la ciudad. Los precios ofrecidos a los artesanos en las rancherías son entonces tan bajos como los propuestos por los intermediarios en Tantoyuca, pero al menos se evita tener que ir a la ciudad con los gastos y molestias que ese desplazamiento representa.

El trabajo en el campo de agave y la recolección de las palmas forman parte del dominio de trabajo de los hombres, pero en el resto de las tareas todos participan en la fabricación de artesanías. Hombres, mujeres, niños y ancianos contribuyen a la economía doméstica y dedican su tiempo libre a este trabajo. Como es el único ingreso accesible de manera casi inmediata, justifica el ausentismo esco-

lar de los niños hacia el fin de la semana, ya que se necesita su mano de obra gratuita para fabricar la mercadería que se venderá el domingo en el mercado de Tantoyuca. Esta organización del trabajo dentro de la unidad doméstica basada en la solidaridad familiar y el retorno cíclico de las remuneraciones ocasiona que a veces, los jefes de familia hagan regresar a sus hijos de sus trabajos en la ciudad porque sus sueldos no justifican la pérdida de su mano de obra, tan necesaria para este tipo de producción doméstica.

Por otra parte, los dirigentes de organizaciones campesinas en la región reconocen que esta artesanía procura alguna ganancia a los campesinos teenek pero que sólo "la fuerza de la tradición", según ellos, los hace mantener esta actividad no lucrativa. Es por esta razón, y después de haber realizado un estudio de mercado sobre el tema, que la Organización Campesina Popular Independiente de la Huasteca veracruzana (OCPIHV) no respondió al llamado del INI para hacer participar a los miembros de la Organización en un proyecto de desarrollo del patrimonio cultural y de las técnicas artesanales tradicionales.[34] Sin embargo, aunque las ganancias de estas artesanías sean limitadas, proporcionalmente al trabajo y al tiempo invertidos, los artesanos afirman que "por lo menos es algo". Por lo tanto, no se debe analizar esta actividad económica en términos de la relación entre lo invertido en el trabajo y lo obtenido finalmente como ganancia, sino evaluar el resultado concreto obtenido –es decir, las mercaderías necesarias– tomando en cuenta la ausencia de otras opciones para adquirirlas.

Es muy probable que el agave ya se cultivara en la región durante la época prehispánica,[35] sin embargo, su utilización en la fabricación de morrales no parece haber empezado de manera generalizada sino a principios del siglo XX,[36] reemplazando progresivamente el uso del algodón que, según Stresser-Péan (comunicación personal), seguía presente en la región de Tantoyuca en la década de los años treinta. En esa misma época, el algodón se usaba esencialmente en la confección

---

[34] Para más detalles sobre este proyecto de desarrollo del patrimonio cultural indígena y su aplicación en la Huasteca veracruzana, véase A. Ariel de Vidas, "Identité de l'Autre, identité par l'Autre: la gestion du patrimoine culturel indien dans le nord-est du Mexique", en *Cahiers des Sciences Humaines*, 30 (3), 1994, pp. 373-389.

[35] J. Ruvalcaba Mercado, *Tecnología agrícola y trabajo familiar*..., p. 162.

[36] R. Schuller, "Notes on the Huaxteca Indians of San Luis Potosí, México", en *El México Antiguo*, 2, 1924, pp. 129-140.

Impresión de motivos florales sobre un morral de zapupe

del vestido tradicional local: blusa, falda y calzón.[37] Sin embargo, durante los años treinta, según el testimonio de muchos individuos (teenek y mestizos), la importancia de las culturas algodoneras de la región declinó considerablemente después del decreto del alcalde de Tantoyuca, el cual prohibió que los indígenas de la circunscripción entraran a la ciudad portando el traje tradicional. Al principio los teenek se cambiaban en la entrada de la ciudad, pero esa disposición contribuyó al abandono progresivo de sus costumbres vestimentarias.[38] Hoy en día el uso de ese traje ha desaparecido entre los teenek, y ya no se cultiva el algodón en la región cercana a Tantoyuca. Así, aun si el trabajo artesanal con fibra de agave es relativamente reciente, se ha convertido, sin embargo, en un signo de tradición y de cierta identidad, lo que muestra bien la relatividad de estos términos.

---

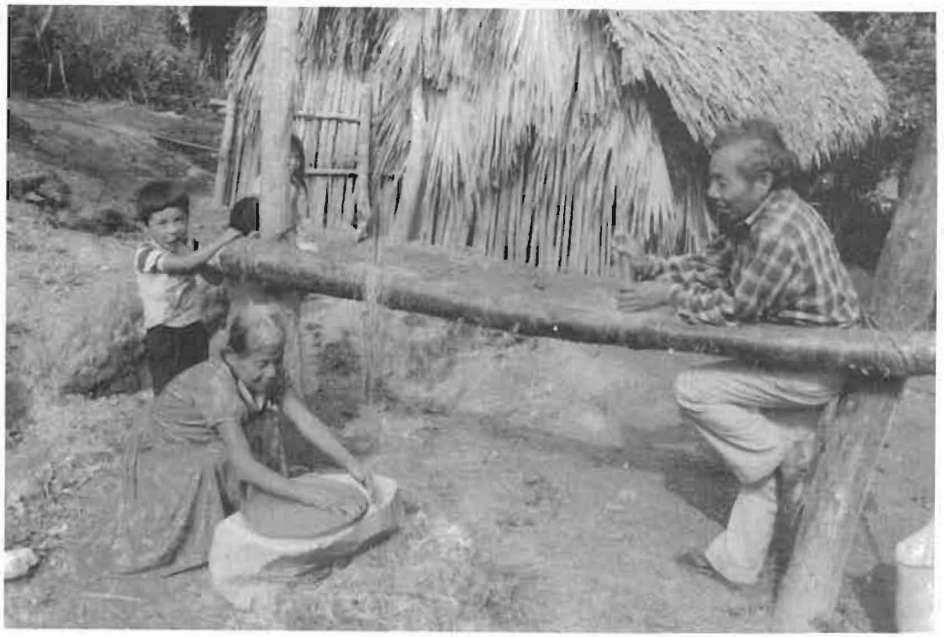
37 Pantalones de entrepierna muy amplia, ajustados a la cintura con un cordón.

38 Es posible que esta prohibición emanara de un proyecto de "integración" de los indígenas a la sociedad mestiza, pero algunos habitantes de Tantoyuca sugirieron que se trataba más bien de una medida orientada a promover las ventas de telas y prendas de vestir cuyo comercio hizo la fortuna de algunos de los caciques actuales de la ciudad.

Aunque todos comparten una situación de pobreza extrema, la sociedad teenek local está lejos de ser homogénea y cada quien, según sus recursos, encuentra diversos medios para asegurar su subsistencia. Juliana y Magdalena, dos hermanas de Chote, que se casaron con hombres de Loma Larga, trabajan en el pueblo como parteras. Imelda y Paulina fabrican en ocasiones alfarería utilitaria que venden localmente o en las rancherías vecinas. Lucía se especializa en el cuidado de los *metates* (*cha'* en teenek) que pica de vez en cuando con una piedra tallada para devolverles la aspereza necesaria para la molienda del maíz.[39] Hilaria confecciona prendas de vestir para las vecinas menos dotadas para la costura... Las mujeres de las rancherías teenek cercanas a Tantoyuca a menudo se dedican a lavar ropa en las casas de la ciudad. En cuanto a las profesiones masculinas, Apolinar se especializa en el corte del cabello. Jacinto cultiva naranjos que vende en las rancherías aledañas y a veces también en Tantoyuca. Celestino castra puercos y Orlando aplica las inyecciones prescritas por los médicos de la ciudad. Alberto es carpintero y fabrica, a pedido, puertas, ventanas, sillas, mesas y, a veces, ataúdes. Otros fabrican catres –camas plegables de marco de madera y somier de cuerdas–. Dionisio es el curandero de Loma Larga aunque otros ancianos practican a veces esta profesión, sobre todo cuando él está ausente. De hecho, Dionisio es también jefe de la Danza del gavilán y es invitado de vez en cuando con sus danzantes (Gregorio, Pascual Bailón, Crispín...) a las fiestas y veladas religiosas en las rancherías vecinas donde les pagan por su acto en especie (comida y aguardiente). Ocurre también que el grupo sea invitado a participar en concursos y manifestaciones culturales regionales y nacionales, donde se les paga generalmente con dinero.[40] Jerónimo, que posee bastante tierra (es hijo único) tiene, por lo tanto, suficiente madera para alimentar su horno, en el que fabrica pan que ven-

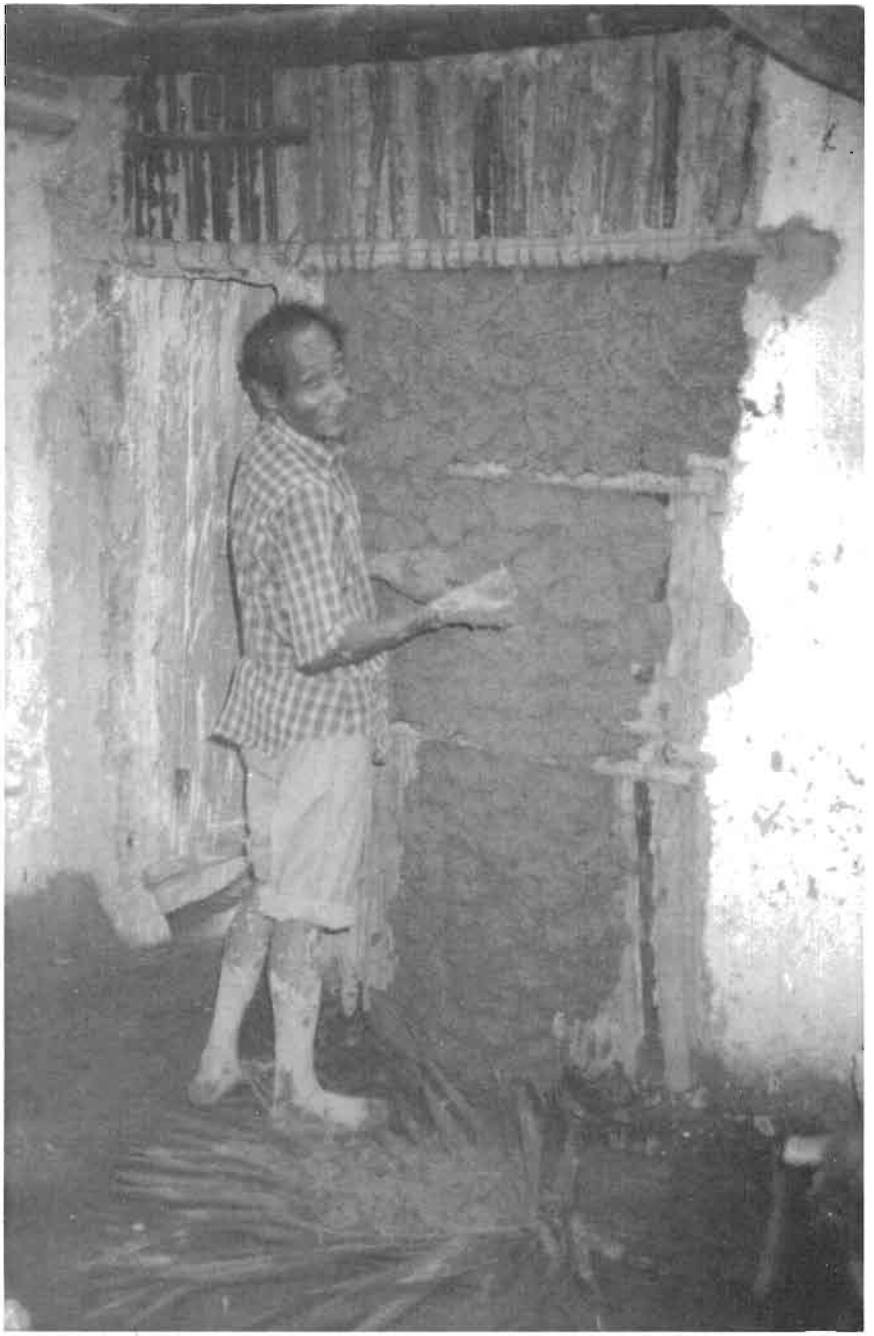
[39] Este trabajo sólo lo pueden realizar las mujeres menopáusicas porque el ruido podría dañar al feto.

[40] He aquí un ejemplo de la influencia del antropólogo sobre el grupo que estudia. Efectivamente, contribuí a que el grupo de la *Danza del gavilán* de Loma Larga, probablemente el último de su género en existencia, recibiese un subsidio del INI para renovar sus materiales. A partir de ese momento este grupo fue "fichado" y se lo invita regularmente a participar en diferentes manifestaciones culturales organizadas por el INI.



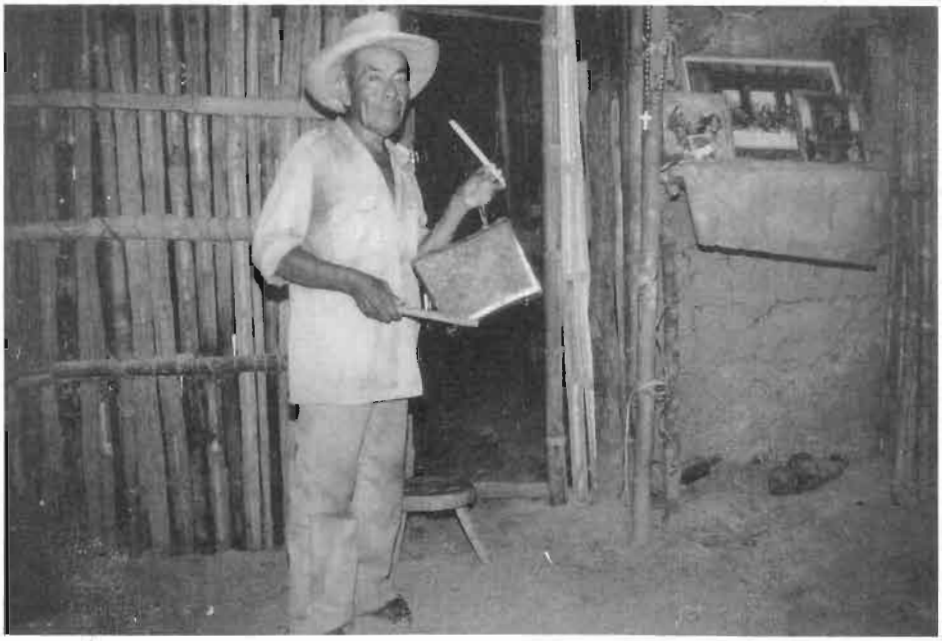
Fabricación de un comal

de localmente y en las rancherías vecinas. Plácido posee un burro, lo que le permite transportar mercadería desde Tantoyuca, sobre todo aguardiente, que luego revende en Loma Larga al doble del precio de compra. Su casa se encuentra contra la colina sobre la que se extiende la ranchería y esta ubicación, algo retirada, la ha vuelto lugar de reunión para los borrachos del pueblo. Plácido también tiene un molino de madera, pero lo hace funcionar cada vez menos porque, según él, la producción de piloncillo no es rentable. Damián que, gracias a su madre, tiene buenas relaciones con personas de la ranchería vecina de Chote, recibe a veces la autorización, mediante pago, para cortar madera que transforma luego en carbón o en tablas y vende en Pánuco. Modesto hace cal. A Fortino lo apodan "Barato" porque, según los comentarios de la gente de la ranchería, quedó huérfano a una edad muy temprana y, debido al abandono de sus parientes, robaba productos y objetos en las milpas y solares de Loma Larga, que luego vendía en la ciudad. Como no hablaba español, anunciaba su mercancía con la única palabra que había aprendido: *barato*. Actualmente es padre de familia y vive de la



Enjarrado de un tabique interior de la casa

Venta de alfarería y de petates en el mercado de Tantoyuca

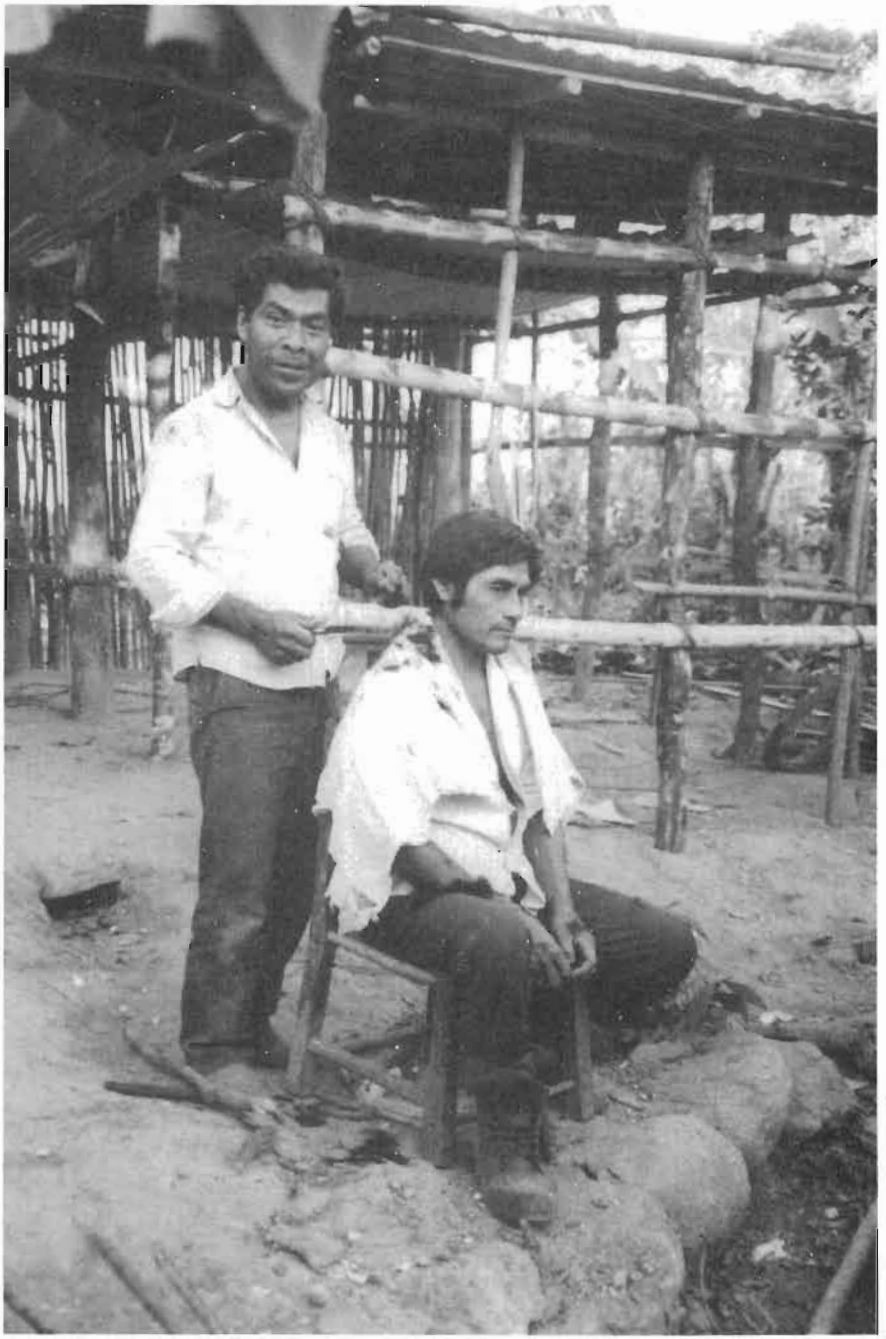


El músico y jefe de la Danza del gavilán de Loma Larga

fabricación de escobas, pero en cuanto alguien roba maíz en una milpa o desaparece algún objeto, las sospechas caen inevitablemente sobre él. Calixto se especializa en la mendicidad en Pánuco y cuando se ausenta del pueblo más de una semana, dicen que se está enriqueciendo. Finalmente, Marcos es la prueba viviente de que siempre habrá alguien "más indio que uno". Como vivía en un estado de borrachera casi permanente, su esposa lo dejó hace varios años. Desde entonces, delira y habla constantemente de sus viajes al Japón, a Roma o a los Estados Unidos, lo que explica su apodo: "El Americano"; su etilismo lo obligó a cederle a su hijo las pocas tierras que poseía, por lo que ya no tiene milpa que cultivar. Ahora se limita a vivir en una esquina de lo que fuera su propio patio, en una choza donde la lluvia lo moja y sólo hay un banco pequeño que le sirve de cama. Para sobrevivir, realiza tareas menudas para los habitantes de Loma Larga, acarreando agua o leña, reparando techos de palma, mezclando tierra y zacate para revocar las paredes de las chozas, etcétera. A cambio de estos servicios, recibe un plato de caldo, algunos *tacos* o un vaso de aguardiente.

Durante los periodos de vacas flacas, se acude a lo que los informantes llaman "el banco": se vende un puerco o un guajolote, o incluso un rollo de hojas de agave (40 hojas) o su equivalente en fibras para la fabricación de morrales y mecates. Esta forma de pensamiento económico no obedece a la lógica de acumulación capitalista, si se compara el precio de venta de un puerco o un guajolote engordado con los gastos invertidos en la crianza de estos animales (su compra y alimentación durante varios meses), o con las cosechas de maíz que se hubiera podido obtener de la milpa inmovilizada durante los cinco a siete años que tarda el agave en volverse explotable. Sin embargo estos modos de inversión, aun si no son rentables económicamente hablando (según la lógica del mercado), tienen la ventaja de servir de medios materiales que permiten acumular reservas. La no despreciable inversión en el engorde de animales o en el trabajo de mantenimiento de campos de agave sirve para crear provisiones para un futuro incierto. En situaciones extremas se envía a las hijas como empleadas domésticas a las ciudades cercanas, y a los ancianos a mendigar. Los jóvenes encuentran a veces un empleo en la ciudad, como cargadores de mercadería en los mercados, albañiles, jardineros, ayudantes de panadería, entre otros. Sin embargo, a partir de los dieciocho años, si quieren asegurarse la parte de las tierras comunales que les corresponde por herencia, están obligados a participar en las faenas comunales semanales (*junkulam t'ojlaab* en teenek), lo que limita sus posibilidades de trabajo estable y continuo fuera de la comunidad. Los que pueden permitírselo, envían a las autoridades locales (de la ranchería) el dinero correspondiente para compensar por su no participación en estas faenas, equivalente a un jornal en la región (N$ 10 a 15), cuyo pago refleja su apego a la comunidad.

Algunos teenek deciden dejar su pueblo para siempre y se establecen entonces principalmente en las grandes ciudades cercanas, Tampico y Poza Rica o, incluso, en la ciudad de México. Este fenómeno no es general en las comunidades teenek y parece, más bien, derivar de iniciativas personales y aisladas. Éstas se observan más frecuentemente en las rancherías próximas a Tantoyuca (Tametate, Xilozuchil, Rancho del Padre, Estanzuela y otras) cuyos habitantes están por lo general más hispanizados e integrados a redes sociales extra comunales.



El peluquero de Loma Larga

El trabajo agrícola en las milpas sólo toma unos cien días a lo largo del año[41] y los hombres dedican el resto del tiempo a procurarse otros ingresos, esencialmente por medio de trabajos jornaleros en la región. La búsqueda de trabajo fuera de las comunidades teenek parece haber empezado a mediados del siglo XX. Según varios testimonios, en 1948 hubo una sequía en la Huasteca, seguida por una epidemia de fiebre aftosa bovina, que atacó el ganado y destruyó las cosechas. Después de esta epidemia, el hambre causó numerosas víctimas. Estos desastres fueron un momento decisivo en la historia local porque obligaron a los teenek a salir de sus comunidades para buscar trabajo en el exterior, estimulando así el aprendizaje del español y un creciente contacto con la sociedad mestiza que los rodea.

Hoy en día, la precariedad de las condiciones de vida de los teenek y la ausencia de ofertas locales de empleo obliga a menudo a los hombres a salir cada vez por más tiempo de sus pueblos para buscar trabajos estacionales. Se trata sobre todo de trabajos de cosecha y desbroce o desmonte en Tamaulipas, el estado vecino del norte, o alrededor de la ciudad de Pánuco donde los cultivos se integran en la agroindustria (tomates, cebolla, algodón, sorgo entre otros). Además de la zafra anual en las plantaciones alrededor de Pánuco, que los moviliza entre los meses de noviembre a mayo, los campesinos teenek están constantemente a la escucha de la radio local (que transmite desde Tempoal) en espera de avisos ocasionales de reclutamiento, principalmente en los estados de Tamaulipas, Guanajuato, Colima y Jalisco. Allí los jornaleros estacionales reciben algo más que el salario mínimo vigente en Tantoyuca y se alojan en galerías abiertas donde también preparan la comida por la que deben pagar comprometiendo el capital recién ganado. Según varios testimonios proporcionados por campesinos teenek que viajan a menudo a esos lugares de empleo estacional, a ellos se los considera como "mejores trabajadores que los locales" y esa es la razón por la que son tan solicitados. Sin embargo, si esta cualidad es discernida sin duda por los empleadores de los teenek, ella se articula en torno a una perspectiva muy distinta. En efecto, para los cultivadores de sandías de Jalisco (aproximadamente a quinien-

[41] M. Pérez del Ángel, *El cultivo del maíz en Siloxúchil, Veracruz,* Programa de Etnolingüística, CIESAS, México, 1987, p. 113.

Jóvenes teenek trabajando en la zafra, Pánuco (Veracruz)

tos kilómetros al oeste de Tantoyuca), por ejemplo, los teenek presentan ciertamente algunas ventajas materiales en comparación con los jornaleros estacionales de otras regiones. En sus propias palabras:

> Tenemos trabajadores que vienen de Veracruz, de la Huasteca, como a dos horas de Tampico. Viven en casa de palo en un cerro. Cuando necesitamos gentes, tenemos una persona allá a quien hablamos para pedirle sesenta personas [para trabajar] [...] comen puro huevo con tortilla, no gastan mucho de comida [...] es que viven muy pobres. [En sus ranchos] duermen en una casa de techo de lodo y de muros de costales rellenos. Están acostumbrados a vivir así. [...] les pagamos un poco más [que allá] porque [con lo que trabajan allá] no pueden vivir. Ellos trabajan más [que los demás] y no dicen nada; se acomodan donde sea.[42]

[42] Entrevista con los cultivadores de sandías de Tuxcacuesco, estado de Jalisco (mayo de 1992 y agosto de 1993), realizada por Claude Poilly (a quien agradezco por haberme mostrado sus notas de campo).

Así, la población masculina de las rancherías teenek está a menudo ausente, excepto durante los tiempos de la siembra o de la cosecha. Sin embargo, los hombres regresan regularmente al pueblo trayendo un poco de dinero para sus familias que, entretanto, sobreviven del trabajo artesanal. Sin embargo, el sueldo a menudo lo gastan en alcohol antes de llegar a casa completamente borrachos y sin un centavo.

¿Pueden los teenek "costearse" su indianidad?

El debate antropológico en México ha consistido largamente en los diversos orígenes de la desigualdad social y en las razones que explicarían la situación periférica, así como la relación de dependencia económica que vincula a los indígenas con la sociedad nacional. Desde la perspectiva indigenista, Gonzalo Aguirre Beltrán introdujo en los años cincuenta el concepto de "región de refugio". Se refería así a la situación, de origen colonial, que ponía a las comunidades indígenas de zonas rurales aisladas en una relación de dependencia económica (por el intercambio desigual y la relación de fuerzas) con el centro urbano regional donde residía la población no indígena. Esta última conserva, por el ejercicio del poder, esa relación simbiótica que, finalmente, le asegura su existencia.[43] El aislamiento defensivo de los indígenas en comunidades más o menos cerradas socialmente al mundo exterior fue entonces considerado por los indigenistas, ansiosos de integrarlos a la sociedad nacional, como una situación que debía combatirse mediante políticas de desarrollo. Mientras que la condición de los indígenas se consideraba, según esa óptica, como la causa de las disparidades, las diferentes corrientes intelectuales que siguieron analizaron más bien esta situación como sintomática de estructuras más amplias. Como consecuencia, los estudiosos ampliaron efectivamente su nivel de análisis bajo el ángulo de la articulación de los modos de producción capitalista y precapitalista, según las diversas escalas de análisis (regio-

[43] G. Aguirre Beltrán, *El proceso de aculturación*... Para un análisis histórico de la relación del indígena según el papel que estructuras más amplias le hicieron desempeñar desde el periodo colonial, véase: L. Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México* [1a. ed. 1950], SEP, México, 1987.

nal, nacional, global), asimilando a los grupos indígenas con el campesinado y, en general, integrándolos en el conjunto de las relaciones que articulan a las clases sociales, o estudiando las unidades de producción y de consumo doméstico, etcétera. A partir de los años setenta, algunos antropólogos empezaron a tomar en igual consideración en sus análisis las particularidades culturales y étnicas indígenas, promoviendo progresivamente un cambio en la política indigenista mexicana, dirigida a partir de entonces por el principio de una sociedad pluralista.[44]

La condición de los teenek de Tantoyuca refleja, sin duda, las relaciones de fuerzas desiguales entre los grupos sociales en presencia y la articulación de lógicas económicas distintas, materializadas en particular en los diferentes modos de apropiación y de explotación de la tierra. El trasfondo colonial está relacionado con esta situación y es posible entenderla eventualmente dentro de lógicas más globales. Sin embargo, los datos expuestos en este capítulo no han sido presentados para proceder a un análisis socioeconómico más avanzado, que no correspondería con el objetivo de este trabajo y que sin duda no contribuiría al debate de manera innovadora. Se trataba, más bien, de establecer los hitos de la diferenciación concreta, social y económica, que existe entre los teenek y sus vecinos mestizos. Una vez establecidos éstos, nos permitirán entender a continuación, no las causas globales de las disparidades, sino los modos de representación mental de esta diferenciación, tal como los propios teenek la perciben. Esta es la que, en última instancia, da forma al sentimiento de identidad colectiva frente a los otros grupos sociales presentes.

Aunque los teenek se hayan agrupado, separándose de la sociedad mestiza, desde el periodo colonial, no por ello dejaron de estar en contacto constante con ella. Hoy en día, su vida económica se articula dentro de la relación ranchería-ciudad y los residentes de los lomeríos que rodean Tantoyuca; se vuelcan allí continuamente para vender, comprar, trabajar, realizar trámites administrativos

---

[44] Véase, en particular, R. Stavenhagen, *Las clases sociales en las sociedades agrarias*, Siglo XXI, México, 1969 y A. Warman *et al.*, *De eso que llaman antropología mexicana*, Nuestro Tiempo, México, 1970. Para un análisis crítico de los estudios que establecen una dicotomía entre clase y etnicidad, véase F. J. Schryer, *op. cit.*, cap. I: "*Ethnicity and Class: Class Conflict in Plural Societies*", pp. 17-26, y el conjunto de esa obra para un enfoque dialéctico entre esas dos nociones, aplicado al análisis de la región de Huejutla en la Huasteca hidalguense.

o, simplemente, para pasearse. A raíz de su naturaleza, esa interacción permanente entre teenek y mestizos establece las fronteras sociales que, en este contexto, se convierten en fronteras étnicas, según el concepto elaborado por Frederick Barth.[45] Más que el contenido cultural que pueden subrayar y que puede variar según los tiempos y las circunstancias, son los límites que los separan permanentemente los que definen, según este enfoque, a los grupos étnicos. Ahora bien, estas fronteras étnicas, aun si son, en el contexto estudiado, construcciones históricas, económicas y políticas más amplias, son también elaboradas por los propios teenek, que refuerzan la diferencia, social y cultural, según sus propias percepciones de esos límites.

Un ejemplo en el que se puede percibir cómo se elabora y justifica esta diferenciación según la percepción indígena, se refiere a los comentarios de los teenek sobre los habitantes de la ciudad de Tantoyuca. Según esas aclaraciones, se trata de gente mala y por demás tacaña que los maltrata y les paga poco o nada por su trabajo y sus productos. Por ello, cuando los teenek tienen suficiente dinero para ir a la ciudad de Pánuco, a 100 km al norte, prefieren ir allí para buscar un empleo, vender algún producto o, simplemente, mendigar. Allí, me decían, las personas son buenas, les ofrecen de comer, les permiten pasar la noche en sus patios e incluso a veces les dan algo de ropa usada.

Estos comentarios, ciertamente subjetivos pero que reflejan una realidad bien concreta, pueden explicarse por varios factores. En el municipio de Tantoyuca, la población es mayoritariamente indígena y la diferenciación económica entre los grupos sociales está muy marcada. Esta situación refuerza la superposición de la clase económica a la pertenencia étnica. Los comentarios antes mencionados de los teenek hacen intervenir la explicación que basa cierto antagonismo entre los grupos indígenas y mestizos en sus diferencias étnicas. Sin embargo, existe otra interpretación posible que explicaría, más globalmente, si no las razones de esta interacción conflictiva, por lo menos aquellas que hacen que los teenek prefieran a los habitantes de Pánuco. Efectivamente, México está dividido en áreas económicas y tanto los sueldos como los precios de los artículos varían de una región a otra. Si el salario diario mínimo es de N$ 12 en Tantoyuca, en Pánuco es de N$ 18. Evidentemente, la diferencia justifica el desplazamiento, tanto más por cuanto

[45] F. Barth, *op. cit.*

allí se pueden vender productos a precios más atractivos (de allí la deducción teenek de que la gente de Tantoyuca es avara). Ahora bien, en Pánuco no hay una población indígena y las brechas sociales radican en una estratificación económica carente de connotación o correlación étnica. Estas consideraciones un tanto deterministas no excluyen la existencia, en Tantoyuca, de una oposición antagónica entre grupos sociales, visible entre campesinos y ganaderos en torno a los recursos económicos, pero ésta se superpone a una tensión entre indígenas y mestizos que le dan en consecuencia su dimensión étnica. Los amigos teenek a los que acompañé a sus lugares de empleo estacional alrededor de Pánuco eran considerados en la localidad como campesinos pobres, pero las nociones de indianidad y de "teenekidad", peyorativas en Tantoyuca, no eran operativas en esos lugares. Por ello los teenek se sentían más a gusto en su interacción con los mestizos locales, ante los cuales evitaban hablar en teenek entre sí. Las fronteras étnicas, por consiguiente, no son fijas y se desarrollan según la interacción social y no según alguna esencia reificada. Esta conducta también se remite a la noción de *saliency* o de la puesta en relieve voluntaria de atributos culturales, seleccionados según las circunstancias para marcar la frontera étnica.[46] En el caso de los jornaleros estacionales en Pánuco, la opción de no hablar en teenek, integrada a un contexto socioeconómico diferente al de Tantoyuca, cambió la naturaleza de la interacción social. En otras palabras, no era pertinente en esta situación asumir el papel de indígena. En cambio, en la interacción permanente de los teenek de Tantoyuca con la sociedad mestiza local –caracterizada por las desigualdades sociales, las expoliaciones de tierras y las diversas formas de explotación– las fronteras étnicas son constantemente mantenidas por instituciones sociales indígenas, a saber, la organización política dentro de las comunidades teenek y la endogamia local. Veremos más adelante que la relevancia de estas instituciones indígenas se relaciona con la preservación de las tierras comunales que garantizan en esa situación la supervivencia del grupo como tal.

[46] Véanse W.A. Douglass y S.M. Lyman, "L'ethnie: structure, processus et saillance", en *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 61, 1976, pp. 197-220.

La organización política de la comunidad teenek

En San Lorenzo, como en las demás comunidades teenek del municipio de Tantoyuca, las funciones de las autoridades locales dependen de una organización administrativa nacional que, sin embargo, cambia de forma y de nombre de un estado al otro. Así, el municipio de Tantoyuca está dividido administrativamente en 29 congregaciones, divididas a su vez en varias rancherías. La congregación es el término administrativo que designa una circunscripción submunicipal. La aldea de Loma Larga, en la que viven 191 almas (marzo de 1995), constituye así una ranchería dependiente de la congregación de San Lorenzo, que cuenta con un total de 2 375 habitantes.[47]

El representante del poder ejecutivo en Tantoyuca delega sus atribuciones al nivel de las congregaciones, de modo que el presidente municipal –elegido como cabeza del municipio cada tres años– es representado en las congregaciones por los agentes municipales, a su vez secundados en cada ranchería por un agente especial.[48] Los agentes municipales, por su parte, son elegidos por los miembros de su congregación durante una asamblea general, pero en muchos casos fueron previamente seleccionados por el presidente municipal. En las rancherías, el agente especial es elegido también durante una asamblea general por un periodo de tres años, que coincide con el tiempo del mandato del presidente municipal. La asamblea la constituyen los jefes de las familias nucleares y los hombres solteros de más de dieciocho años.

El agente municipal

El papel de agente municipal, como el de agente especial, consiste esencialmente en organizar, en el seno de sus respectivas rancherías, las faenas comunales a las que están obligados todos los hombres de más de dieciocho años. Se trata sobre

[47] Según el XI Censo de Población y Vivienda, INEGI, 1990.

[48] Estas mismas divisiones y funciones municipales cambian de términos entre los teenek de San Luis Potosí, donde el municipio está dividido en comunidades, a su vez divididas en barrios. En las comunidades potosinas la función de agente municipal se confunde con frecuencia con la de juez auxiliar, ambas ejercidas por una misma persona. Por lo demás, a la cabeza del barrio se encuentra el juez de barrio.

todo del mantenimiento de los caminos que conducen a la ranchería y de los bienes públicos locales, tales como la escuela, la capilla y el pozo. En esta tarea los apoyan sus "auxiliares", que ayudan a coordinar el trabajo. En ocasiones la presidencia de Tantoyuca aprovecha esa institución comunal para explotar a los comuneros sin pagarles a fin de efectuar obras públicas tales como la limpieza del terreno antes de la feria regional. Las autoridades municipales (en particular el miembro del consejo municipal a cargo de las relaciones con las congregaciones) justifican este uso por el hecho de que en el pasado los teenek trabajaban un día a la semana para su hacendado, y que esa mano de obra gratuita le corresponde ahora a la presidencia municipal.

El agente municipal es responsable también, dado el caso, de la organización de las faenas del conjunto de los miembros de su congregación, como por ejemplo, la limpieza bianual de los caminos que delimitan la comunidad (momento de cohesión comunal importante y de afirmación de las fronteras del grupo). El agente especial y el agente municipal están encargados también del mantenimiento del orden en su ranchería o en el conjunto de la congregación, respectivamente. Son ellos, por ejemplo, los que autorizan la realización de las fiestas y se encargan de que se lleven a cabo sin contratiempos. Cada agente está secundado para ello por un "comandante" y dos "policías" y todos ellos se encargan de resolver problemas que surgen dentro de la comunidad: conflictos entre comuneros, borrachos inoportunos, líos de familia, riñas, etcétera. Si el agente no puede resolver esos casos llegando a un acuerdo aceptable para todos, o si la infracción es particularmente grave, transfiere a los transgresores a las autoridades correspondientes de Tantoyuca, con frecuencia maniatados y escoltados por los "policías" de la comunidad.

El agente municipal sirve también como mediador entre los habitantes de su congregación y las autoridades municipales de Tantoyuca, adonde lo convocan una vez al mes (y donde el síndico se dirige a menudo a los agentes con el término paternalista "muchachos"). Para difundir la información que debe transmitir –ya sea una campaña de vacunación o de erradicación del paludismo, un censo, una movilización política, etcétera– lo asisten mensajeros que pasan por las rancherías para anunciar la orden del día. Finalmente, el agente tiene un sustituto y un secretario que redacta los testimonios oculares: atestaciones de decesos, lesiones, etcétera.

Como el poder ejecutivo, la autoridad judicial de Tantoyuca delega en las congregaciones una parte de sus funciones a un juez auxiliar. Elegido para un periodo indeterminado por los miembros de su congregación (pero también designado antes por el magistrado de Tantoyuca) y secundado por un cabo y un auxiliar, el juez resuelve delitos menores que surgen en el interior de las rancherías o aun problemas entre comuneros. Dado el caso, si la infracción es grave (homicidio, robo importante) o si el desacuerdo no puede resolverse dentro de la comunidad, el asunto se traslada a Tantoyuca ante el juez de primera instancia.

El juez y el agente municipal juegan un papel muy importante en cuanto a la preservación de la autonomía (relativa) de la comunidad y a su estructuración social alrededor de una organización política y judicial que contribuye a su cohesión interna. De la misma manera que ciertos casos se trasladan inmediatamente a Tantoyuca (delitos graves del orden de lo penal), asimismo hay otros que no podrían resolverse satisfactoriamente ante las instituciones nacionales. En efecto, ¿qué decretaría un juez "de la ciudad" en el caso de la acusación de un hombre cuya hija había muerto una semana después de nacida porque Ramón, el vecino, se había detenido en estado de ebriedad delante de la casa en la que se encontraba la madre con el bebé? Según el padre de la difunta, el humor viciado del borracho habría afectado a la recién nacida, y el juez teenek declaró culpable al acusado y le ordenó pagar una multa de N$ 100, a repartirse entre las diferentes autoridades involucradas en el asunto. Se trata evidentemente de la aplicación de un derecho consuetudinario, aceptado y compartido por los miembros de la comunidad. Exponer este tipo de caso fuera de las instancias comunales, ante el juez de Tantoyuca, causaría de manera inevitable la incomprensión recíproca. Por eso, la posibilidad de resolver asuntos internos a la manera teenek contribuye a reforzar no sólo la identidad colectiva (local) por implicar la participación del juez teenek, sino también la identidad étnica del grupo frente al sistema judicial no teenek.

Este ejemplo, entre otros, permite ver que los teenek gozan de una especie de autonomía judicial. Los casos expuestos ante las autoridades locales, así como la manera como éstas rinden justicia, no derivan exactamente del código penal del Estado mexicano sino más bien de cierto código de conducta propio de los miem-

bros de las comunidades teenek, es decir, de un derecho consuetudinario. Un juez de Tantoyuca no sería siempre capaz de abordar ese tipo de problemas según un sistema de valores teenek y sus deliberaciones no serían necesariamente aceptadas por las partes comparecientes. Sin embargo, si no está satisfecho por el veredicto decretado por el juez local, un miembro de una congregación puede apelar ante un juez de la ciudad, lo cual limita, por un lado, el poder de las autoridades comunales, y por el otro, permite escoger el código penal al cual uno quiere someter su caso. Este margen de maniobra es importante porque permite a los miembros de las comunidades teenek sustraerse, en cierta medida, al sistema legal de la sociedad nacional puesto que, si así lo desean, pueden resolver sus problemas de manera interna y de un modo que les resulta más familiar, derivado del consenso comunal.

Las autoridades agrarias

Si la congregación es el término administrativo que designa una circunscripción submunicipal, el término de comunidad (*kwentsal* en teenek) se refiere a un territorio asociado a la población que tiene acceso a él por su pertenencia a un linaje de la comunidad en cuestión. Ese territorio comunal (o bienes comunales) se encuentra, como se mencionó ya, bajo la égida de la Secretaría de la Reforma Agraria, representada en el seno de las comunidades teenek por autoridades agrarias locales cuyas funciones se detallarán a continuación. Ahora bien, la congregación y la comunidad no tienen la misma acepción: la primera es una división municipal, es decir una circunscripción administrativa que puede eventualmente generar una identidad colectiva local o étnica frente a las instituciones exteriores; la otra es una división agraria, un espacio en el que la referencia identidaria está en relación directa con el linaje.[49] De esta manera, los límites administrativos actuales de las congregaciones de Tantoyuca cubren en su mayoría los de las antiguas haciendas, sobre cuyo territorio se establecieron las rancherías de los peones

[49] Estos puntos, sobre el parentesco y el vínculo con la tierra, particularmente importantes, serán desarrollados en los capítulos siguientes pero se evocan aquí para precisar las diferencias entre la autoridad de la congregación y la de la comunidad.

teenek durante los periodos colonial y republicano. Los límites administrativos municipales de la congregación de San Lorenzo, por ejemplo, se calcan así aproximadamente sobre los de la antigua hacienda epónima cuyo territorio se volvió, en este caso, en el de la comunidad agraria. Pero los límites de la congregación y la extensión del territorio de la comunidad no siempre concuerdan. Hay casos, como el de la comunidad de San Nicolás, al noreste de Tantoyuca, que por la gran dimensión de su territorio (unas seis mil cuatrocientas hectáreas) está dividida en dos congregaciones municipales: El Limón, y Mata del Tigre. En consecuencia, esta comunidad está regida administrativamente por dos agentes municipales (y el conjunto de sus auxiliares) en tanto que en el plano agrario está administrada por un solo conjunto de autoridades agrarias. Sin embargo, el referente identidario de los habitantes es el del conjunto de la comunidad agraria y no el de la división municipal o de la congregación. Es, pues, importante tomar en cuenta este hecho para entender las consecuencias del papel jugado por las autoridades agrarias comunales.

El Comisariado de Bienes Comunales

Los asuntos de tierras en el seno de la comunidad teenek son regidos por el Comisariado de Bienes Comunales, constituido por un presidente, un secretario y un tesorero. Este comité es controlado por un Consejo de Vigilancia constituido de la misma manera. Los miembros del Comisariado y del Consejo son elegidos por los miembros de la comunidad por un periodo de tres años y dependen de la oficina regional, con sede en Tantoyuca, de la Secretaría de la Reforma Agraria, que avala su nombramiento. Los miembros del Comisariado son responsables de la administración del territorio comunal, fundamento de la existencia y la identidad de las comunidades teenek actuales. Su principal mandato consiste en preservar ese patrimonio agrario comunal y de identidad, y en asegurar que no pase a manos extrañas, es decir, no teenek. Así, se ocupan de las transacciones de tierras entre comuneros, sucesiones o herencias de tierras, reglamentación de los conflictos sobre límites territoriales dentro de la comunidad, así como con rancherías vecinas, gestiones ante las instituciones nacionales referentes a la tenencia de la tierra, etcétera. Son responsables asimismo de la recaudación del impuesto

predial ante los comuneros (un peso anual por hectárea) y de la puesta al día de la lista de titulares con derecho de acceso a la tierra comunal. El Comisariado es representado en cada ranchería de la comunidad por un auxiliar encargado de los empadronamientos locales y de eventuales recaudaciones.

El agente municipal, el juez auxiliar y el Comisariado y Consejo agrarios forman el conjunto de autoridades civiles supremas de la congregación-comunidad y le dan una estructura a la vida social en el seno de las rancherías (véase cuadro 4).

CUADRO 4

Las autoridades civiles en las comunidades teenek de Tantoyuca

	Poder ejecutivo	*Poder judicial*	*Poder agrario*
Autoridades de Tantoyuca	Presidente de Tantoyuca	Juez de Tantoyuca	Delegación regional de la Secretaría de la Reforma Agraria
Autoridades de la Congregación	*Agente municipal* Suplente Secretario Auxiliar Comandante Policías Mensajeros	*Juez auxiliar* Cabo Auxiliar	*Comisariado de Bienes Comunales* Presidente Tesorero Secretario Consejo de Vigilancia Presidente Tesorero Secretario
Autoridades de la ranchería	*Agente especial* Auxiliar Comandante Policías Mensajeros	Cabo	Comisariado auxiliar

Los cargos religiosos en las rancherías teenek dependen de la iglesia de la cabecera. Tienen duración indeterminada y sus titulares son elegidos por los miembros de la ranchería y luego ratificados por las autoridades eclesiásticas de Tantoyuca. La parroquia de Tantoyuca se divide en cuatro zonas, cada una de las cuales, a cargo de un inspector local, se compone de varias congregaciones. En las rancherías, el catequista y su ayudante están a cargo del culto católico (celebración de los oficios, procesiones, instrucción religiosa, etcétera). El primer domingo de cada mes los catequistas son convocados a una reunión en la iglesia de Tantoyuca, donde se les informa de las nuevas instrucciones y de la actualidad del mundo eclesiástico (el Catequismo Universal, la visita del Papa, etcétera). Por lo demás, hay en cada ranchería varios celadores, secundados por un ayudante y los encargados del culto del Sagrado Corazón, de la Virgen del Rosario y la de Guadalupe. Éstos deben asegurar el rezo semanal al santo patrón del que están a cargo, papel que con frecuencia cumplen individualmente. La función de los celadores en las rancherías teenek no debe confundirse con la de los mayordomos, que puede existir también entre otros grupos indígenas de México. En efecto, esos mayordomos no están, por lo general, a cargo de rezos votivos para un santo. Más bien, se encargan del financiamiento de la fiesta de un santo patrón y son los que portan, durante la procesión religiosa en su honor, la armadura que contiene la imagen venerada. Esta función no existe en Loma Larga, ni en las comunidades teenek vecinas, y casi nunca hay fiestas celebradas en honor de esos santos. Cuando ocurren, se trata de la iniciativa personal de un miembro de la comunidad, que pide entonces al celador que le "preste" la imagen santa. Esas veladas religiosas se desarrollan en su mayoría de manera muy austera. Los miembros de la ranchería cooperan económicamente y el celador se encarga de la realización del evento. La función del celador, así como la del catequista, derivan más bien de una convicción religiosa profunda y no generan un sistema cíclico y honorífico de toma a cargo de las fiestas en honor a un santo (sistema de cargos).

Además de estos cargos de autoridad, las comunidades y las rancherías se dotan de un conjunto de comités –todos constituidos por un presidente, un secretario y un tesorero– encargados del funcionamiento específico de ciertos ámbitos. Así, el comité de la capilla asegura el mantenimiento de ese edificio; el comité escolar se ocupa de las necesidades de la escuela; el comité del PRI mantiene el vínculo entre la ranchería y la sede de ese partido en Tantoyuca; si hay en una ranchería una clínica rural, un jardín de niños, una tienda de la CONASUPO[50] (inexistentes en Loma Larga), todos cuentan con su comité; si hay que edificar una construcción especial, o abrir un sendero –se constituirá un comité a ese fin–.

Estos comités, que existen, según su naturaleza, por un tiempo igual al de la elaboración específica de una obra, de un año escolar o del periodo del mandato del agente municipal, ocupan a un buen número de personas. Estas funciones, así como las de los diferentes puestos de auxiliares de las autoridades locales, son generalmente los primeros cargos públicos que asume un comunero a partir de su mayoría de edad. A continuación, según su habilidad y sus aspiraciones, o por un cúmulo de circunstancias, una persona puede tener acceso a los cargos de autoridad comunal. El agente es a menudo un hombre joven (de entre veinte y treinta años) y hay casos de titulares de puestos de agente especial o municipal que no cumplieron una serie de funciones preliminares antes de tener acceso a su posición. Esto es, a no dudarlo, menos frecuente en el caso de los puestos del Comisariado o de miembros del Consejo de Vigilancia agrarios que requieren, evidentemente, cierto conocimiento y experiencia en la materia. Las personas que cumplen esas funciones son de edad más madura y ocuparon antes, en la mayoría de los casos, el cargo de agente municipal o de juez. Hay, pues, cierta jerarquía en esos cargos comunales, pero que no guarda relación con una escala de costos de las funciones y sin que la acompañe algún prestigio, como en el sistema de cargos "clásico".[51]

[50] Compañía Nacional de Subsistencia Popular: organismo gubernamental encargado, por un lado, de regular el precio de los granos y de comprar la producción agrícola de los campesinos a un precio controlado y, por el otro, de abastecer alimentos a precios subsidiados, a través de su red de tiendas rurales.

[51] Véanse, entre otros, F. Cámara Barbachano, "Religious and Political Organization", en S. Tax

Finalmente, el cumplimiento de todas las funciones, civiles y religiosas, en el seno de la comunidad, no conduce a la membresía en un consejo de Ancianos compuesto por ex autoridades. Tal consejo, que en otras sociedades indígenas sería la autoridad suprema de la comunidad, aparentemente nunca existió entre los teenek veracruzanos modernos. Algunos autores afirman que esta clase de consejos habría existido entre los teenek potosinos y existiría aún en las comunidades nahuas de la Huasteca.[52]

La comunidad: el marco social inmediato de los teenek

El sistema de cargos en San Lorenzo y en las comunidades teenek vecinas no debe, pues, ser percibido únicamente como un mecanismo de ascensión social y de acumulación de prestigio, sino sobre todo como un principio constitutivo de la comunidad. Esto no quiere decir que el sistema sea antiguo. Las comunidades teenek contemporáneas se constituyeron en el siglo XIX y sería, por lo tanto, difícil postular una continuidad de largo término. Por lo demás, los cargos no tienen nombres teenek y se podría concluir que eso se debe al hecho de que esas funciones fueron instauradas por el Estado sin que se superpusiesen a funciones paralelas preexistentes, puesto que las comunidades son relativamente jóvenes. Parecería más pertinente considerar entonces el mecanismo de cargos comunales teenek como una armadura, ciertamente impuesta por la sociedad nacional pero reinterpretada para sostener y diferenciar a la comunidad teenek de las sociedades mestizas vecinas. Las autoridades civiles comunales regulan la vida social de su comunidad y las autoridades agrarias, a diferencia del sistema ejidal, pueden redistribuir tierras comunales sin pasar por las autoridades nacionales, preservando así un poder interno real. En cuanto a las autoridades religiosas, es verdad

(ed.), *Heritage of Conquest. The Ethnology of Middle America*, The Free Press, Glencoe, Ill., 1952, pp. 142-164; E. Wolf, "Types of Latin American Peasantry: a Preliminary Discussion", en *American Anthropologist*, 57, 1955, pp. 452-471; F. Cancian, *Economía y prestigio en una comunidad maya. El sistema religioso de cargos en Zinacantán*, 2a. ed., INI/CNCA, México, 1989; P. Carrasco, "The Civil-Religious Hierarchy..."

52 J. Briseño, "La organización comunal y la lucha por la tierra", en *Papeles de la Casa Chata*, 3 (5), 1988, pp. 21-30; A. Ávila Méndez, "Movimientos étnicos...", p. 66.

que éstas organizan el culto católico en su comunidad; sin embargo, como se verá más adelante, lo combinan armoniosamente con ciertas prácticas paganas. Por lo demás, aunque no sea frecuente, los miembros de las comunidades teenek pueden recurrir siempre, en caso de desacuerdo, a las autoridades de la ciudad. Por lo tanto, los teenek pueden siempre optar por el código de conducta al cual prefieren someterse; es decir, una elección de identidad y de pertenencia. El conjunto de las autoridades teenek forma un sistema de gobierno interno con un margen de maniobra restringida pero que permite cierta autonomía a las comunidades teenek. Al organizar la vida social de las aldeas y en el conjunto de las rancherías dispersas que forman la congregación (o la comunidad agraria), las autoridades teenek consolidan en primer lugar el sentimiento de cohesión de los miembros de sus comunidades, es decir, su identidad colectiva. Esas instituciones comunales no son necesariamente instituciones étnicas, en el sentido en que sus funciones marcarían únicamente los límites entre la sociedad teenek y la de los mestizos. Pero ése es uno de sus aspectos principales, que se percibe en particular por el filtramiento que ejercen frente a las autoridades municipales y nacionales. Las diferentes autoridades pueden, como se vio en el caso de las funciones del juez o del Comisariado agrario, regir según el modo consuetudinario asuntos internos de la comunidad, y preservar la exclusividad de los teenek al acceso de sus bienes comunes. Encargadas de velar por las tradiciones consuetudinarias y por las tierras comunales, las autoridades teenek refuerzan así el sentimiento de identidad étnica frente al mundo mestizo que los rodea. En los siguientes capítulos se entenderá mejor el papel que juega la tierra comunal como elemento de identidad, a la que se puede tener acceso sólo por medio de lazos de parentesco.

Construcción de un techo de palma

Casa teenek

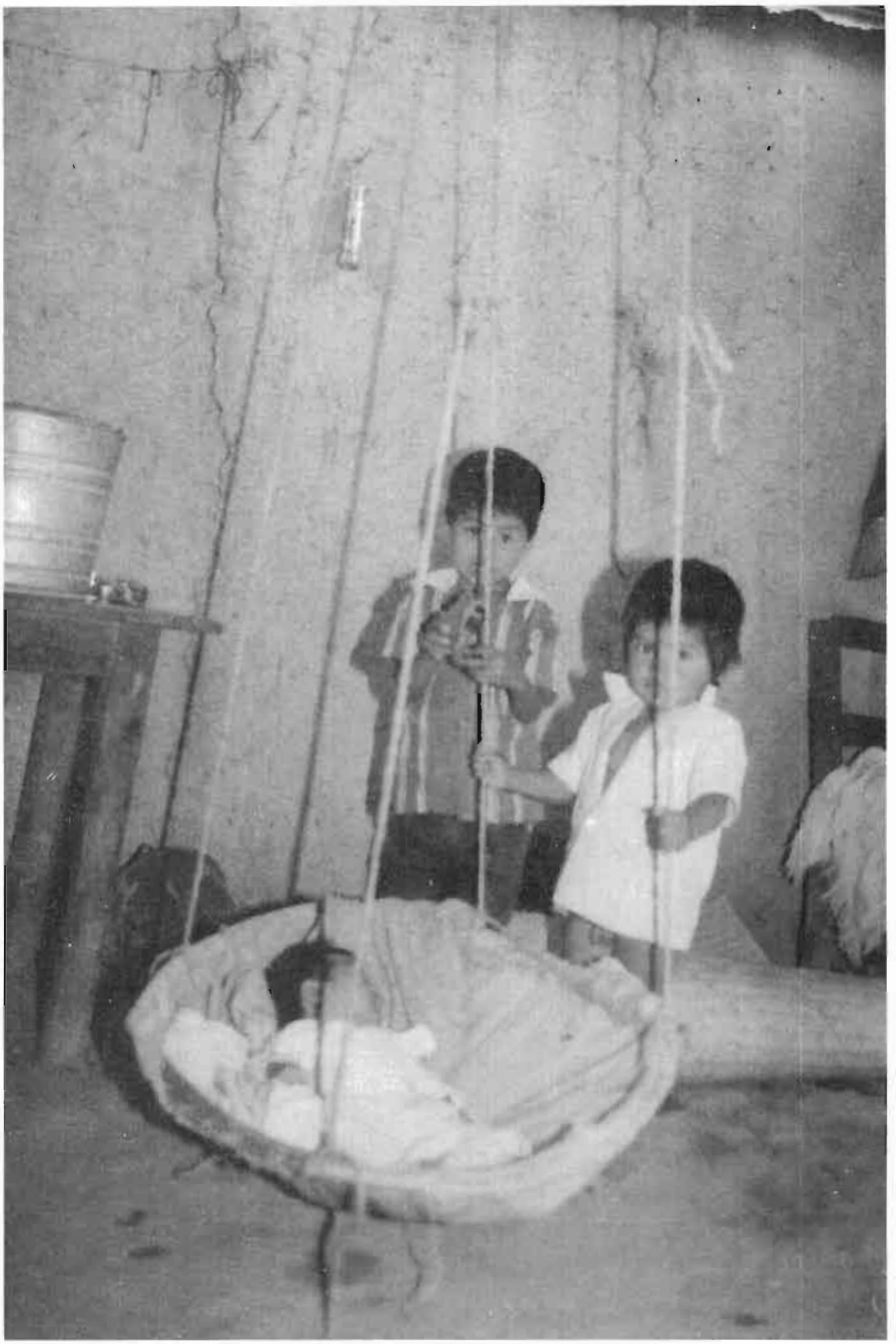
Trabajando en la cocina

La borrachera en lo cotidiano

Cocinando las tortillas en el comal

Uno de los pozos en Loma Larga

Reducción del maíz en masa sobre el metate para fabricar las tortillas



Un bebé en su cuna

Regresando del pozo

Capítulo III
La alianza teenek

Alianzas, parentesco, amistades heredadas, amistades de infancia y de adolescencia, todas las protecciones naturales que entreteje la pertenencia verdadera a un medio... un montón de hilos protectores los conectan con aliados naturales ...protegidos desde su nacimiento, suavemente llevados por lo social...

ALBERT COHEN, *Belle du Seigneur*

El parentesco teenek veracruzano contemporáneo es cognático y se funda en la parentela. La clasificación de los parientes entre paralelos y cruzados puede sugerir una estructura compleja (sin prescripción matrimonial); hay una fuerte tendencia endogámica en el interior del grupo local y la terminología puede evocar un intercambio restringido (de hermanas), así como un sistema dravidiano (distinción entre consanguíneos y afines); pero no siempre se hace una distinción entre parientes cruzados y paralelos. Las relaciones solidarias en esa sociedad se basan en la parentela, organizada a partir del eje horizontal de los hermanos y los cuñados. La residencia es virilocal y patrivirilocal en el caso del hijo menor. Cuando hay suficientes tierras para distribuir, la trans-

misión del patrimonio es igualitaria entre todos los hijos e hijas, salvo para las que se casan fuera de la comunidad y que, como consecuencia, no son derechohabientes.[1]

La alianza matrimonial

El ch'abix: el pedido en matrimonio

Una de las costumbres más respetadas en la actualidad en Loma Larga es la del *ch'abix*, "visitar con regalos". Es la conclusión festiva del acuerdo para el establecimiento de una alianza matrimonial entre dos familias, caracterizada por la economía del don o en términos locales, más concisos y muy explícitos, "un trato".

Cuando una muchacha menstrúa por primera vez, sus padres le ofrecen un plato de menudencias (¿para compensar la pérdida de sangre?) y así se entera la vecindad de su nubilidad. Entra entonces en el rango de las candidatas al matrimonio y los padres de algún muchacho casadero (de dieciséis o diecisiete años) comenzarán a observar sus aptitudes domésticas: ¿va con frecuencia a sacar agua del pozo, a recoger leña, a barrer el solar...? Su hijo también puede expresarles su interés por una jovencita que habría visto en el camino o en las bancas de la escuela. Sea cual fuera la opción escogida, los padres del muchacho exploran el terreno por medio de parientes o allegados y, cuando la decisión es finalmente tomada, visitan a los padres de la muchacha para pedirla oficialmente en matrimonio. Los acompaña el *t'ak'ix* (consejero), individuo elocuente que actúa como portavoz y, posteriormente, de maestro de ceremonia durante la boda. Durante esta visita (*koonol* - "visita para pedir") que puede repetirse una segunda vez, los solicitantes ofrecen a los padres de la joven pedida en matrimonio, aguardiente, cigarrillos y algunos refrescos. Si éstos aceptan, las dos parejas de padres deciden una fecha para sellar la unión. En el pasado, los ejecutantes de la Danza del gavilán acompañaban a los padres del muchacho durante las visitas. Mientras las negociaciones se desarrollaban en el interior, los danzantes rodeaban la casa al son de la flauta de carrizo y del tamborcillo, imitando los chillidos del rapaz que

[1] Véase A. Ariel de Vidas, "Prácticas familiares en la Huasteca veracruzana: algunas aportaciones contemporáneas al estudio del parentesco huasteco", en *Cuadrante*, 11-12, 1993, pp. 53-83.

se asemejan a la voz humana. Si la respuesta de los padres de la muchacha era afirmativa, se apoderaban entonces de una gallina a la manera del gavilán y se la llevaban consigo –lo cual significa la partida próxima de la prometida de la casa paterna–. Se verá en la tercera parte que la Danza del gavilán evoca la relación que liga a esta ave con el dios del Trueno y que éste tiene por costumbre raptar mujeres jóvenes, asegurando por ese sacrificio la perpetuación del ciclo vital y la fertilidad de las milpas. Esta costumbre de bailar durante los tratos matrimoniales se ha perdido pero aún se la recuerda en Loma Larga, así como el simbolismo que la acompañaba y que se relaciona con el pacto de alianza entre la familia de la jovencita y la de su futuro esposo.

Después de las negociaciones, el novio aún puede desistir. Fue el caso de Apolinar, que había pedido en matrimonio a una muchacha de una ranchería vecina. Pero finalmente había optado por la hija de Plácido –el "rico"[2] de Loma Larga– que por lo demás estaba enamorada de él sin que él lo supiera. El compromiso formal no se hace sino ulteriormente, durante el *ch'abix* (visita con obsequios). Una delegación de parientes del novio, hombres y mujeres endomingados, se dirige a la casa de los padres de la muchacha. Cada quien ayuda a cargar los regalos que serán ofrecidos: cajas de cerveza y refrescos, cartones de cigarrillos, algunas botellas de aguardiente, café en grano y azúcar, unos cientos de panes dulces llevados en una gran canasta rectangular de mimbre cargada con un mecapal sobre la frente (*t'oknal ch'aaj* o *chiquihuite* en español, derivado del náhuatl);[3] una cubeta metálica de *t'ak'tsiil*[4] humeante, varios kilos de tortillas y un pollo entero ya cocido y destinado especialmente para los padres de la novia. Para ella

---

2 Se considera "rico" entre los teenek a aquel cuya cosecha de maíz satisface al consumo anual de su familia (una tonelada para seis personas) y que por consiguiente puede dedicar sus demás ingresos a mejorar su suerte: diversificación de cultivos, inversiones comerciales, variedad en el régimen alimenticio, estudios secundarios para los niños, etcétera.

3 El café, el azúcar y los panes dulces componen el desayuno que se toma al amanecer antes de poner en marcha la cocina y fabricar tortillas. Estos productos comestibles evocan así el alba y, en este caso, el comienzo de la vida común de la joven pareja. Se los ofrece también, por la misma lógica, a los padrinos de un niño recién bautizado.

4 El *t'ak'tsiil*, llamado en algunas otras rancherías *t'ak'pen* y en español *páscal*, es un plato de fiesta huasteco que se prepara a base de carne de guajolote cocida en un caldo, al que se agrega una salsa compuesta de chiles rojos molidos y de aceite obtenido de granos de ajonjolí (sésamo) previamente tostados.

traen un vestido y un fondo (ropa interior), un peine, un pasador para el pelo o un moño, algunos listones estrechos de seda sintética de diversos colores, un par de guaraches, un collar de perlas de plástico, un par de aretes y una botella de brillantina. El costo de los obsequios, cuya lista exacta puede variar de un caso a otro, es entre N$ 500 a N$ 1 000, en tanto que el jornal en esta región se sitúa entre N$ 10 y N$ 15 (1991-1995). En términos relativos se trata pues de un gasto muy importante.

Al llegar a la casa de la muchacha, los padres del novio colocan su cargamento en el interior, en una mesa alrededor de la cual se sientan. Las negociaciones solemnes empiezan sólo después de largos circunloquios. El *t'ak'ix* toma entonces la palabra y todos se ponen de pie:

> [...] En nombre de Dios, hemos llegado a su hogar que Dios proteja, hemos llegado al tema de la muchacha, hace ya algunas semanas que nos hemos puesto de acuerdo en hacer el *ch'abix* antes de que la pareja se case por la iglesia [...]

Dicho esto, el padre de la joven responde:

> –Ignoro de qué se trata, no sé lo que piensan de mí, para qué quieren conocer a la muchacha...

Se inicia entonces un diálogo que puede resumirse en frases como:

> –Nadie les pidió que viniesen, que trajesen estos regalos...
> –Temo que alguna vez vengan a tomar de vuelta sus cosas...

Y finalmente,

> –Si no piensan que pueda haber un problema, estoy de acuerdo en recibir lo que me ofrecen...

Una vez dado el consentimiento paterno, la madre del novio, su hermana u otro miembro femenino de su familia peinan los cabellos de la novia. De esta manera ella se integra a la parte femenina de la familia del novio. Le quitan sus

adornos antiguos y le untan el pelo con la brillantina que trajeron. Le hacen dos trenzas enlazadas con listones,[5] luego le amarran el pasador o el moño y le ponen los aretes y el collar. Finalmente, la visten con su nuevo traje y le calzan los guaraches. Al final de este acto muy solemne, la joven, que a todo lo largo de la ceremonia le da la espalda a la asamblea, coloca sus viejos adornos sobre el altar familiar, delante de la imagen de la Virgen y de los santos. A partir de entonces llevará las joyas que le regalaron, signos de su compromiso, como lo expresa el *t'ak'ix*:

> [...] lo que compró el padre se queda aquí. La juventud de la muchacha ha pasado y sus padres, con la ayuda de los santos, se encargarán de sus cosas.

Así, los adornos de una mujer le son ofrecidos primero por su padre, luego por su novio y después por su marido. Provienen pues del hombre del cual depende en cada etapa de su vida y al que se devuelven cuando la mujer pasa bajo la tutela de otro. Así lo atestigua el relato siguiente:

> Un joven teenek de Veracruz había ido a trabajar en San Luis Potosí. Un día, quiso saber cómo estaba su mujer, que se había quedado en la ranchería. Un viejo de Tancanhuitz le dijo que se pegase a él y volaron así los dos para ver a la mujer del joven. Al llegar la encontraron fornicando con otro. El marido engañado le quitó a su mujer sus aretes y su collar.[6]

Por lo demás, el vestido de corte característico, de fibra sintética y colores vivos y fluorescentes que le regalan a la novia y que visten las mujeres teenek veracruzanas, puede considerarse no obstante como un traje "neotradicional".

---

5 Se trataría tal vez de una reminiscencia del tocado tradicional de las mujeres teenek, llamado *petob*, aún en uso hoy en día en la Huasteca potosina: los cabellos se enrollan alrededor de la cabeza, trenzados y amarrados con cintas e hilos de lana de colores, formando una corona que les da a las mujeres teenek potosinas un aspecto majestuoso. Por lo demás, entre los lacandones, un moño hecho con el pecho de un tucán, ofrecido por el pretendiente y llevado en el cabello por una joven es el signo de que ésta ha sido pedida en matrimonio (véase M.-O. Marion, *Le pouvoir des filles de lune. La dimension symbolique des formes d'organisation sociale des Lacandon du fleuve Lacanjá, Mexique*, París, tesis de doctorado de Estado, EHESS, 1992).

6 Volveremos en la tercera parte de este libro a las particularidades inquietantes de los teenek de Tancanhuitz, en el vecino estado de San Luis Potosí.

En efecto, una mujer teenek que vistiese una falda o un vestido de otro corte u otros colores, como los que llevan puestos las mujeres mestizas y nahuas de la región, se demarcaría del resto de sus compañeras y sería blanco de los chismes de la ranchería. Asimismo cuando ciertos guajolotes de Loma Larga se pavoneaban y me perseguían arduamente por los caminos, la gente decía que esas aves estaban encolerizadas contra mí ¡porque no vestía el traje de las mujeres teenek! El peinado femenino teenek es igualmente específico. Las mujeres teenek llevan sus largos cabellos lacios en cola de caballo a diferencia de sus vecinas nahuas que los llevan, generalmente, trenzados y de las mestizas, que los portan en moño. Pequeños detalles como éstos constituyen de hecho las formas exteriores del reconocimiento étnico en estos lugares, como lo atestigua la visión que tuvo un hombre teenek de Loma Larga al cruzar de noche el arroyo al borde de la ranchería. En efecto, vio, entre otros, a mujeres que volaban encima suyo. Cuando le pregunté quiénes eran esas mujeres, respondió que no las conocía pero que eran sin duda teenek porque llevaban el traje y el peinado característicos. Así, cuando el pretendiente obsequia a su novia ese vestido y el moño para su peinado, le ofrece de hecho los signos de pertenencia a la etnia teenek (ciertamente no exclusivos, pero tipificados como tales en la región), subrayando las prácticas endógamas que preservan la integridad de este grupo.

A partir del momento en que las joyas de la joven se ponen sobre el altar familiar, un hombre de la familia de la novia procede al lavado de las manos de los miembros de la familia del novio, usando una toalla (no utilizada cotidianamente) "signo de la pureza de las intenciones". Durante ese tiempo, el padre de la novia se lleva los regalos, no sin que hayan sido previamente nombrados y contados delante de la asamblea. Llega entonces el turno de la familia de la novia para ofrecer vituallas a la familia del joven. Se trata ya sea de un plato de *t'ak'tsiil* (carne de guajolote cocida en un caldo al que se le agrega una salsa de chiles molidos y aceite de sésamo) o de *t'u'udh* (tamales) servidos sobre la mesa, previamente despejada y cubierta con hojas de plátano. Ese mantel natural es considerado más limpio y puro que los manteles floridos de plástico que cubren generalmente las mesas y sólo se usa en ocasiones festivas de este tipo, es decir, durante ceremonias tradicionales. "Es más seguro", dicen los informantes, "porque los manteles de nylon tienen un olor que no tienen las hojas". ¿Sería el mantel de plástico un signo de modernidad poco apropiado para estas ceremonias?

Cuando termina la comida, inicia un intercambio complejo de regalos. En forma alternada las familias intercambian refrescos, cervezas, cigarrillos, aguardiente, café en granos y panecillos, contándolos meticulosamente cada vez. Durante este acto el *t'ak'ix* toma de nuevo la palabra:

> [...] ya no queda nada que decir. Nos invitaron a un café, entonces les ofrecimos un refresco [...] nos invitan de su voluntad, no por obligación y nosotros mismos hemos consentido libremente a aceptar su invitación. Ahora que hemos gozado de su hospitalidad, no tenemos con qué pagarles. Dios les agradecerá, lo hicieron humildemente.

A partir de ese momento, las dos familias se consideran aliadas y sus miembros se llaman unos a otros de acuerdo a los términos respectivos de afines aun si la pareja no pasa a convivir inmediatamente después de la ceremonia. En efecto, este pacto puede sellarse mucho antes de la cohabitación, incluso, por ejemplo, cuando los novios aún son niños. Por lo demás, a lo largo de esta ceremonia, los novios no intercambian una sola palabra. Los adioses se hacen con una última alocución:

> Hemos aprovechado la sombra de su hogar, hemos descansado, nos hemos entretenido, hemos expuesto el motivo de nuestra visita. Un día hablaremos de la boda. Volveremos para eso.

Esa conducta medida y reservada se integra, como se verá en la segunda parte, en una ética que consiste en evitar deber algo a alguien pues eso generaría una relación de deudor y acreedor, susceptible de ser seguida por un acto de brujería. En efecto, el acreedor puede, por serlo, verse sujeto a un maleficio, y el deudor a acusaciones de haber echado una suerte. Por ello se evitan tales situaciones. En el caso de una alianza matrimonial que implica el intercambio de regalos, es pues necesario precisar explícitamente y en cada etapa la naturaleza y los términos de ese intercambio.

Una vez concluido el *ch'abix*, la compensación matrimonial se completa con el trabajo del novio (o "servicio del yerno") por seis meses para su futuro suegro. No se le paga nada o poco pero es alimentado por su familia política y es la novia

quien, personalmente, le sirve de comer. El *ch'abix* no se hace para una pretendida que es huérfana de padre o de madre. En ese caso, el pretendiente trae algunos obsequios a los tutores de la muchacha y el asunto se arregla de esta manera. Los platos ofrecidos a la familia de la novia, por la familia del pretendiente, son un primer pago, considerado como un reembolso por los alimentos consumidos por la muchacha mientras vivió donde su padre y por los gastos incurridos por su familia para la ceremonia de su bautismo y la partera que había presidido a su nacimiento.[7] La familia del novio redime explícitamente a la muchacha de su padre y compensa así la pérdida económica que representa su cesión a la otra familia.

Este tipo de práctica matrimonial, caracterizada por su simbolismo, de origen prehispánico en este caso, del intercambio y el consumo en común, había sido condenado por el concilio mexicano de 1585 que veía en ella (después de todo, bastante juiciosamente) una forma de compra de la esposa.[8] Sin embargo, el *ch'abix*, que en algunas sociedades teenek veracruzanas es una de las únicas reminiscencias de las costumbres antiguas, pudo resistir a los avatares de la colonización, de la cristianización y de la aculturación porque deriva de un fenómeno social total. El matrimonio en el medio indígena concierne, en efecto, a la interacción constante entre la unidad doméstica, los lazos de parentesco y el conjunto de la comunidad preocupada por conservar la integridad de su territorio.[9] Allí donde este complejo se disgrega, el *ch'abix*, que es, después de todo, una práctica onerosa, tiende a desaparecer. En Cerro Botica o en Tametate, por ejemplo, esta costumbre parece haber desaparecido y los ritos matrimoniales se efectúan únicamente en la iglesia y a veces también en el registro civil. Esas dos rancherías teenek están bastante más cerca de Tantoyuca y sus habitantes están en mayor contacto con la sociedad nacional.

El *ch'abix* es también una garantía de la seguridad de la mujer y según un padre, "es un compromiso y el joven no puede abandonar a la muchacha". Ese compromiso se dice en teenek *tsuba'xtalaab*, que significa "lo que es seguro". Sin

---

7 La ceremonia que sigue al nacimiento de un niño se describe en la segunda parte, capítulo VII.

8 C. Bernand y S. Gruzinski, "Les enfants de l'Apocalypse: la famille en Méso-Amérique et dans les Andes", en A. Burguière, Ch. Klapish-Zuber., M. Segalen y Fr. Zonabend (eds.) *Histoire de la famille*. t. 2, *Le choc des modernités*, A. Colin, París, 1986, p. 181.

9 *Ibid.*, p. 180. Desarrollaremos este tema un poco más adelante en este capítulo.

embargo, se trata de un acuerdo que puede anularse si el compromiso no se cumple a cabalidad. En cambio, eso no es posible en el caso de la venta explícita en efectivo de una mujer como esposa. Es el caso, según los decires locales, de algunos padres en las rancherías de los alrededores, que habrían vendido sus hijas a hombres del exterior. Un hombre de Loma Larga me dijo que no vendería a su hija, a pesar de que el precio ofrecido pueda ser atractivo, porque si ocurre que ella sea maltratada por su compañero, él no podría exigir que vuelva a la casa paterna puesto que fue vendida y ya no es suya. El *ch'abix* es por lo tanto una extensión de las relaciones de parentesco y no una manera de deshacerse de algunos miembros de su familia. Si bien los regalos ofrecidos por la familia del novio a los padres de la muchacha en el marco del *ch'abix* son considerados como una compensación matrimonial, ellos derivan esencialmente del ámbito de la comida y de un acuerdo entre vecinos o allegados, en suma, entre teenek. En cambio, la "venta de la hija", según lo que se ha dicho sobre el tema, se hace siempre en una relación comercial, es decir que el acuerdo se limita al monto a pagar (y no a las condiciones de la cohabitación conyugal) y sobre todo, se hace con extraños. Es decir que para los matrimonios endógamos se hace un trato y para las alianzas exógamas se vende a la hija en una transacción comercial. Sin embargo, esta "venta", si es cierto que existe, parece darse (en contadas ocasiones) en familias particularmente desprovistas y desintegradas, y derivaría de cierta lógica económica por parte de la familia de la muchacha (ésta fue al menos la justificación dada en los comentarios a propósito de esa práctica). Es, en todo caso, desaprobada por la sociedad teenek. En cambio, el rapto de mujeres, más frecuente, es otra manera, entre los teenek de obtener una mujer fuera del sistema de compensación matrimonial. Éste se lleva a cabo cuando la situación económica del joven no le permite incurrir en los gastos del *ch'abix* o que los padres, de uno u otro lado, están en desacuerdo con ese proyecto de unión. El rapto de mujeres, mientras se realice entre teenek, es tolerado, aun si viola el decoro, y siempre se habla de ello con una nota de humor.

Ya concluido el *ch'abix*, aunque la pareja no haya aún contraído matrimonio ante las instituciones civiles y religiosas, se le considera sin embargo como casada y puede empezar la cohabitación. Esta situación puede presentarse cuando la muchacha aún no ha cumplido la edad mínima para casarse de acuerdo con la ley mexicana (diecisiete años) y hay que esperar, porque "el cura también tiene sus

leyes". Pero parecería, según viejas fotos de bodas en el pasado reciente, y según los registros parroquiales de comienzos del siglo XX, que hasta los años ochenta las parejas se casaban más jóvenes, hacia los quince años las mujeres y diecisiete los hombres. Por lo demás, se encuentra en los registros de la iglesia de Tantoyuca certificados médicos en el sentido de que la muchacha indígena, sujeto de la declaración, ha cumplido los quince años, que goza de buena salud y que por lo tanto es apta para casarse.[10] Hoy en día una muchacha puede ser pedida en matrimonio desde que es núbil. En el caso de huérfanas de quienes los apoderados tienen prisa en deshacerse, éstas pueden cohabitar desde que son púberes. Tal fue el caso de Bernabé, de quince años, que empezó a vivir con Catalina, de doce. Según el muchacho, necesitaba una "cobija". Pero se trataba en este caso, como en otros semejantes, de una pareja proveniente de familias particularmente pobres que no podían permitirse los gastos del *ch'abix*.

Sin embargo, por lo general, después del *ch'abix*, que es la confirmación de la alianza matrimonial, se espera más prosaicamente que el lechón crezca para obtener el dinero (de su venta) para asumir los gastos de la ceremonia religiosa, los trajes y los festines. Hay que construir también una casa para la pareja, responsabilidad que recae sobre el padre del novio. De todas maneras, el *ch'abix* sella la unión y los actos civil y religioso son secundarios en el sentido en que sólo pueden ocurrir después de esa ceremonia tradicional. No obstante, si la pareja no cumple, tarde o temprano, con esas formalidades (sobre todo el matrimonio religioso), se encontraría en una situación singular y vulnerable. Así, durante el eclipse de julio de 1991 ("cuando se pelearon el sol y la luna"), los amancebados de Loma Larga y su progenie, que por definición no está bautizada, tuvieron que tomar precauciones especiales para no verse afectados por alguna dolencia. Se quedaron encerrados en sus chozas y, si era necesario salir, se amarraban un listón rojo alrededor de la cintura. Una pareja amancebada de la ranchería vecina de La Garrapata tuvo ese día un niño mortinato e "incompleto": le faltaban los brazos, "que la luna le había comido". Un joven de esa misma ranchería, a quien le falta una oreja, nació, según los decires locales, durante un eclipse anterior, de padres no casados. Por lo demás, a los niños no bautizados se los denomina *uut'*–tlacuache (*Didelphis marsupialis*; o zarigüeya)–, porque tienen una cola que sólo la inmersión

[10] Archivos parroquiales de Tantoyuca (APT), *Información matrimonial*, 1923-1930.

ritual del bautismo les puede quitar. La necesidad de casarse religiosamente suele considerarse como una condición *sine qua non* para el bautismo de los niños –acto de gran importancia para la salud de sus almas–. El matrimonio civil es poco frecuente en Loma Larga porque, según las explicaciones ofrecidas, no sirve para nada y ocasiona gastos, no sólo los de los derechos de registro sino también por los testigos, a los que se debe pagar. Además, si uno se casa por lo civil, en caso de ulterior divorcio el ex marido tendría que pasarle una pensión a su antigua esposa, en tanto que con el matrimonio religioso no se da ese problema puesto que el divorcio no es reconocido por la Iglesia católica. Dado el caso, la pareja se separa, y más tarde es probable que cada cónyuge vuelva a formar una familia por su lado, a veces aun con la bendición del cura, que no está al tanto de su poligamia.[11] Se ve bien, pues, cómo los teenek interpretan de manera particular las reglas sociales y religiosas de la sociedad nacional.

La iglesia de Tantoyuca se muestra, por lo demás, harto laxista y pragmática con respecto al concubinato. Un documento oficial, fijado en la capilla de Loma Larga, daba información sobre el programa de actividades de la fiesta patronal de la comunidad de San Lorenzo. Para participar en la ceremonia de los matrimonios colectivos que se llevaría a cabo ese día, era necesario, entre otras condiciones, ¡haber vivido más de un año en unión libre! El catequista de Loma Larga, representante de la Iglesia católica en la ranchería, explicaba esa condición como prueba del buen entendimiento de la pareja y garantía de una vida conyugal sin dificultades. Además, la iglesia de Tantoyuca exime oficialmente a los amancebados de la mitad de los cursos de instrucción matrimonial que hay que seguir por seis meses antes de proceder a la ceremonia religiosa. Los matrimonios colectivos en la iglesia de Tantoyuca se celebran por separado para los amancebados y los "novios". La unión de los primeros se consagra con la bendición del arzobispo de Tuxpan (cabecera de la diócesis) el 25 de julio, durante la fiesta de Santiago Apóstol, patrón de Tantoyuca. La de los últimos es santificada por el mismo prelado el 12 de diciembre, durante la fiesta de la Virgen de la Guadalupe, santa patrona de México. Por lo demás, la iglesia de Tantoyuca organiza todos los miércoles misas nupciales colectivas, celebradas por el cura local. Están diri-

[11] Los teenek juegan frecuentemente con sus nombres y hasta pueden tener varios nombres "oficiales" que permiten estos artificios.

gidas a parejas indígenas que no pudieron inscribirse para esas fechas, en tanto que para los mestizos, esas misas se ofician los sábados.

Es posible asociar, como lo sugieren Carmen Bernand y Serge Gruzinski[12] en el caso de las poblaciones indígenas latinoamericanas, la práctica del concubinato –muy frecuente en las comunidades teenek pero también en el conjunto del medio rural en México, indígena y mestizo– con prácticas precolombinas de matrimonios a prueba que podían llevar o no a una alianza aprobada por las instituciones sociales. En efecto, hay en teenek dos términos para designar al cónyuge, según su calidad legítima –*tomkiil*–, o de amancebado –*tomtal*–. Este matiz parece coincidir finalmente con el ideal colectivo normativo –difundido a lo largo del estado de Veracruz y sin duda en el resto del mundo–[13] según el cual el concubinato es una situación transitoria previa al momento en que se establecerá una unión definitiva y supuestamente más duradera por el compromiso que implica.

El casamiento

La boda tiene lugar finalmente cuando el cerdo y los guajolotes están listos para ser sacrificados, el padre del novio ha terminado la construcción de la casa para la joven pareja, y el novio, sus hermanos y cuñados han logrado acumular suficiente dinero para los gastos de la fiesta. A su vez, llegado el momento, el novio ayudará a sus hermanos y hermanas durante las bodas de éstos. Antes de la ceremonia religiosa, se buscan padrinos de boda a quienes se ofrece aguardiente, refrescos y cigarrillos para que consientan. Estos padrinos, generalmente una pareja casada, se encargan de comprar los accesorios necesarios para el matrimonio religioso: los anillos nupciales, las arras,[14] el cordón que sirve para atar a los

---

12 C. Bernand y S. Gruzinski, *op. cit.*, p. 181.

13 Véanse respectivamente, O. Samuel, *Nuptialité et structures familiales. L'étude de deux États mexicains: Veracruz et Aguascalientes*, Documento de investigación del CREDAL, 210, París, 1990, y C. Lévi-Strauss, "The Family" en H.L. Shapiro (ed.), *Man, Culture and Society*, Oxford University Press, Nueva York, 1956, p. 268.

14 Se trata de 13 monedas antiguas, elegantemente presentadas en un plato de aluminio o en un cofrecillo de latón dorado. El conjunto se coloca sobre un cojín de terciopelo sintético con forma de corazón y decorado con listones, que es entregado por el marido a su mujer durante la ceremonia religiosa del matrimonio. El costo de las "arras" varía entre N$ 15 y 95 (1992).

cónyuges en cierto momento de la ceremonia (N$ 8), el ramo de flores de tela, dos cirios (N$ 10), un rosario, un catequismo (N$ 15) y una Biblia (N$ 120) –"un libro muy grueso y lleno de letras"–. Los padrinos asumen generalmente los gastos de inscripción del matrimonio en el registro parroquial (N$ 25). A los padrinos principales se agrega una serie de padrinos que asumen los diferentes gastos de la fiesta: padrino de una caja de cerveza, de cohetes (12 cohetes = N$ 60), de aguardiente, etcétera. La familia del novio asume los gastos del vestido y otros accesorios de la novia: al vestido de bodas (N$ 150) se agregan los gastos por un par de zapatos de charol, un par de aretes, los adornos para el cabello, etcétera; todo lo cual puede llegar a costar hasta N$ 300 (equivalentes a US$ 100, en mayo de 1992). La familia de la novia, por su parte, debe asumir los gastos de la compra de la vestimenta del novio: un pantalón, una blusa blanca, un par de zapatos y calcetines, un pañuelo y un sombrero ("comercial" y no fabricado en la ranchería). Este debe portarse obligatoriamente el día de la boda, a pesar de que no se acostumbra entre los teenek llevar sombrero, salvo durante el trabajo en las milpas. Según las explicaciones de los informantes, si el novio no lleva ese sombrero, cuando muera llegará al otro mundo sin su alma, es decir, sin su espíritu vital.[15] Para obtener el dinero necesario para estas compras, también la muchacha debe contribuir al esfuerzo familiar: confecciona morrales de fibras de agave que venderá en el mercado, o se hace emplear para la escarda por parientes cercanos. No se puede usar el vestido de novia de una hermana u otra pariente, pues eso perjudicaría al matrimonio.[16] Por lo demás, según las creencias, si la pareja no comprase vestidos nuevos para la boda llegaría desnuda al más allá.

Tras seguir la formación matrimonial y terminar la construcción de la casa, cuando el cerdo está listo para venderse y los guajolotes listos para el caldo, llega al fin el gran día de la boda. Los novios, llegados de su ranchería a Tantoyuca en ropa de diario, se cambian en las tiendas ubicadas alrededor de la iglesia, las que proveen todo lo necesario para la ceremonia. Los que no compraron en ellas su vestido o pantalón se cambian discretamente en una esquina, donde la novia procede rápidamente a maquillarse (actividad inexistente en la ranchería).

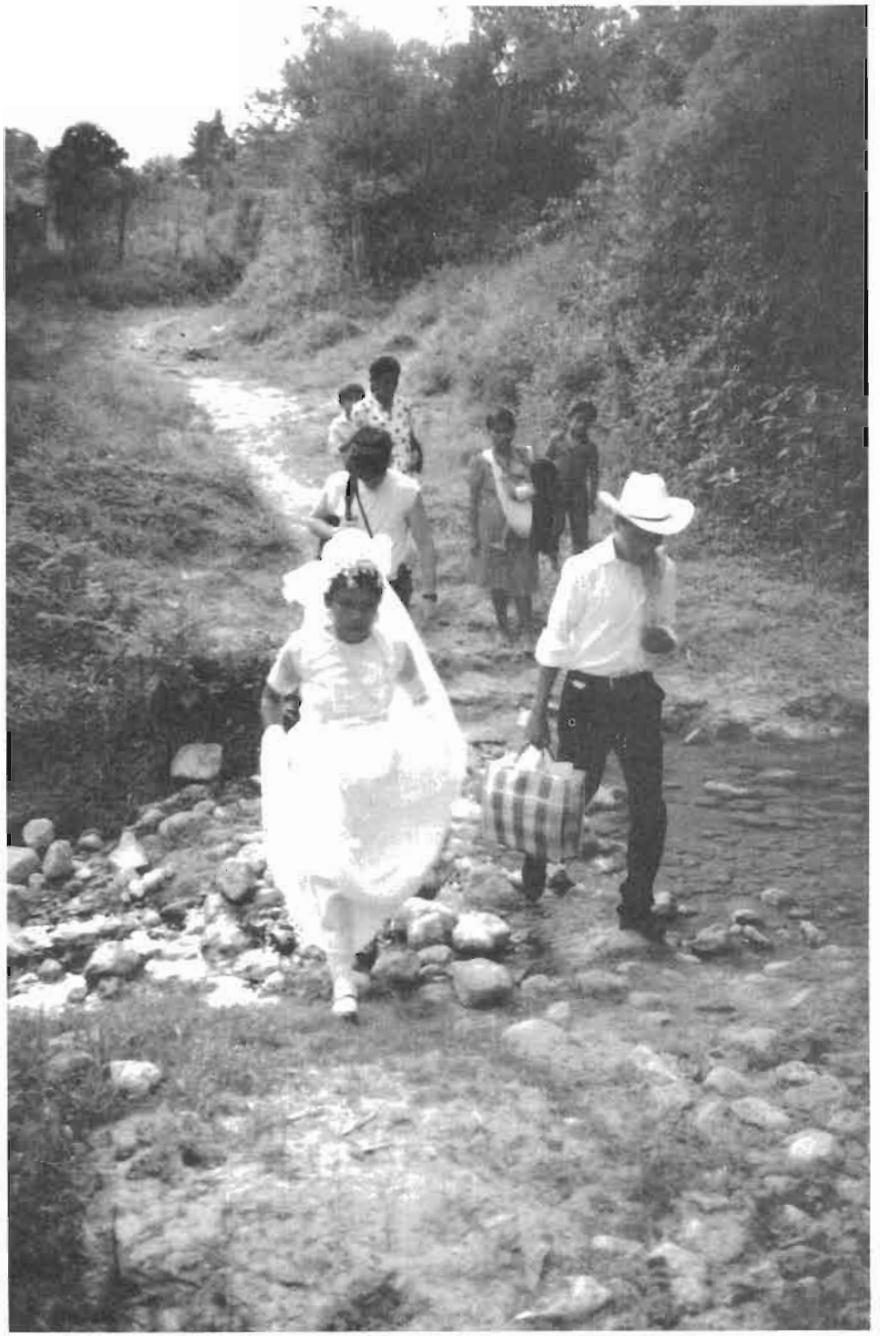
---

15 La concepción teenek del alma será analizada en la segunda parte de este libro.

16 ¡O más bien a los comerciantes!

El matrimonio en la iglesia es colectivo para los indígenas, y alrededor de cien parejas se casan juntas el mismo día. La ceremonia incluye varios actos durante los cuales se intercambian los diferentes accesorios previamente comprados por los padrinos de la boda. Luego el cura adjura a los novios a que no usen métodos contraceptivos y les manda tomarse de la mano esperando el asperges. Durante esa espera, bastante prolongada, puesto que la asamblea puede constar de más de cien parejas, los novios que se toman así de la mano no intercambian palabra alguna; las expresiones de afecto entre teenek no se manifiestan de esta manera y cuando el cura les ordena finalmente que se den un beso, se llega al colmo del desfase cultural.

Después de la ceremonia religiosa y la pose tradicional para la foto de matrimonio (N$ 10 por foto), se toma de vuelta el camino a la aldea. Los recién casados se quedan en sus ropas de fiesta, lo cual puede ser fastidioso para ellos, poco acostumbrados como están a caminar calzados y más aun con zapatos nuevos. La cola del vestido de la recién casada se prende de los arbustos al borde de los caminos pedregosos... Ese trayecto, de unas dos horas de caminata y a fin de cuentas cotidiano, representa ese día, más que en otros, la transición de la sociedad nacional y de la modernidad del mundo mestizo a la sociedad tradicional y al mundo teenek. Se pasa, en efecto, de la ceremonia religiosa casi anónima, cristiana, pública, urbana, occidental, celebrada en español, a la ceremonia tradicional, personalizada, familiar, íntima, aldeana, indígena y celebrada en teenek. Esa primera fase de la ceremonia, que tiene lugar en la ciudad, subraya bien cómo se articulan las diferentes secuencias complementarias, cristiana y teenek, del rito del matrimonio. En efecto, al cristianizar a los indígenas, la Iglesia ha canalizado sus prácticas familiares transformando en sacramento el rito del matrimonio indígena, tal como hizo con los otros ritos de pasaje que afirman la identidad de un individuo. De allí deriva la importancia para los teenek de seguir el rito católico al pie de la letra y su apego por practicar los ritos del bautismo, confirmación, etcétera. Pero a pesar de la aceptación, desde hace siglos, de esa religión, los teenek siguen operando una especie de bipartición del rito del matrimonio distinguiendo su parte exterior, litúrgica, de su parte interior, autóctona. A pesar de su carácter extraño, la ceremonia religiosa no es considerada como una obligación inevitable e impuesta, sino más bien como un acto intrínseco del conjunto del rito, tan importante como los que lo preceden y los que lo seguirán.



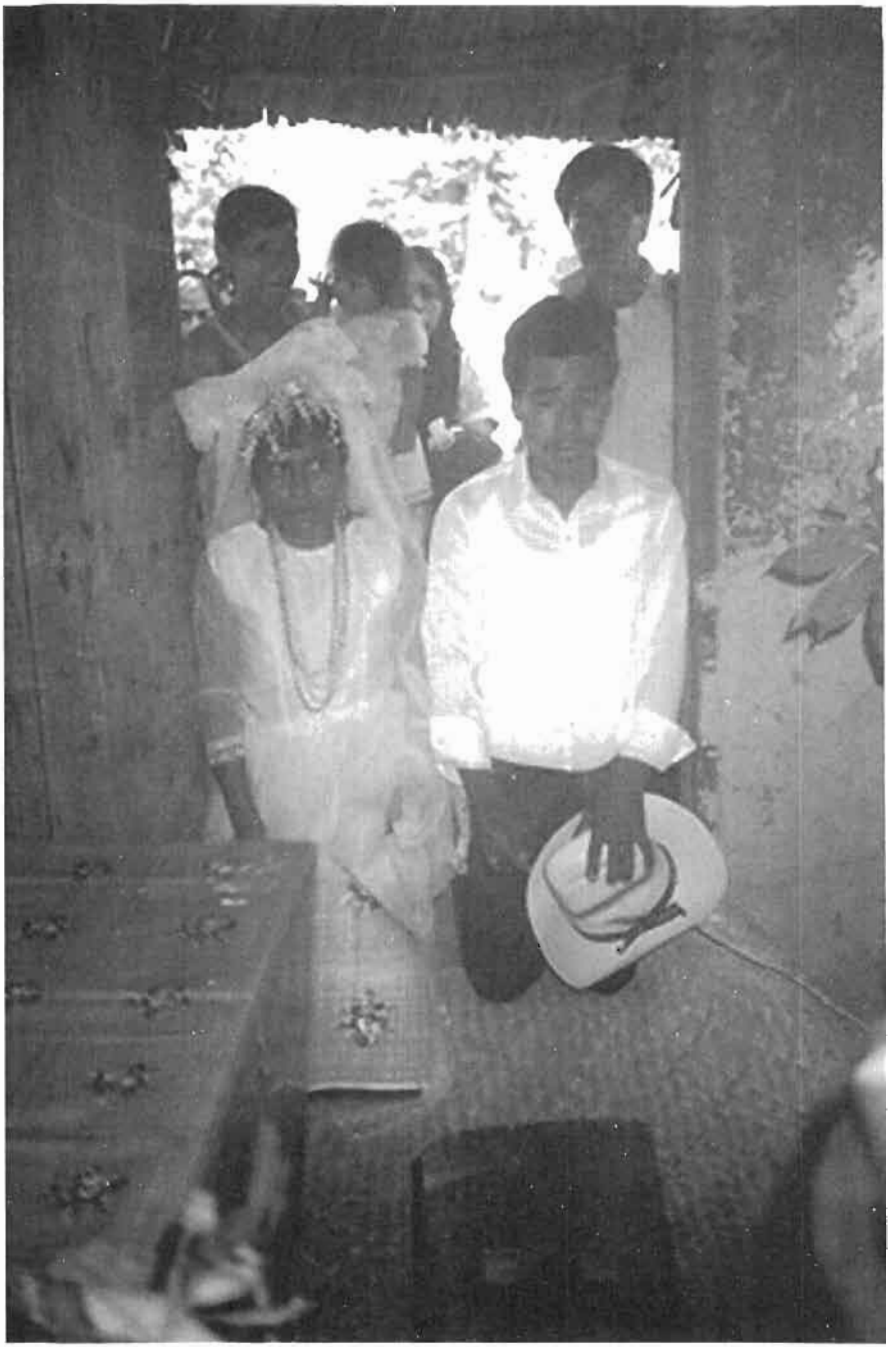
Regreso al rancho de los novios después de la ceremonia religiosa en la ciudad

Así, como se verá más adelante, el rito del matrimonio teenek se mantiene en su conjunto dentro del marco del rito católico, pero aportando una formulación particular.

Cuando los recién casados y sus diversos acompañantes regresan de la ceremonia religiosa en Tantoyuca y se acercan al lindero de su ranchería, se lanzan cohetes. Se anuncia así la llegada inminente de los recién casados y las personas encargadas de la cocina se apresuran para terminar los preparativos. Poco antes de llegar a la ranchería, la madrina de la boda perfuma con agua de colonia los cabellos de la recién casada y el padrino verifica la vestimenta del recién casado. Al entrar al solar de la casa de este último, la joven pareja pasa bajo un arco de flores de "rama iglesia" (*Trichilia havanensis* –Meliáceas o *dhiblab* en teenek) y se arrodilla sobre un petate extendido bajo el arco, sobre el que previamente pusieron pétalos. El *t'ak'ix* inciensa a la pareja con copal, y los cirios de la ceremonia religiosa se vuelven a encender. El recién casado es entonces tomado de la mano por su padrino de bodas, y la recién casada por la madrina, y son llevados así hasta el umbral de la casa adornado con flores. Allí se arrodillan de nuevo, se persignan y penetran de rodillas en la casa hasta el altar, siempre tomados de la mano por sus padrinos. La pareja entra allí, a su futura vivienda conyugal, y, acabando de recibir en la misa el sacramento de la eucaristía, lleva en sí al Cristo cuya luz, simbolizada por los cirios, es colocada sobre el altar familiar para iluminar en adelante el hogar. Luego, los recién casados son llevados por sus padrinos a sus lugares respectivos alrededor de la mesa para iniciar el banquete de bodas. Se les juntan sus parientes más cercanos: los progenitores respectivos de los recién casados, la pareja de padrinos de la boda, sentados a la derecha y la izquierda de la pareja, los padrinos de bautismo y algunos notables. Un pariente del recién casado, que no se sienta a la mesa, procede al lavado de manos de los invitados. El *t'ak'ix*, presente también, actúa como maestro de ceremonias y supervisa el servido de los platos de *t'ak'tsiil* ofrecidos a los recién casados y a los invitados. Los primeros en ser servidos son los padrinos, a quienes se dan las piernas del guajolote del guiso. Se ofrece entonces cerveza a todas las personas presentes, salvo a los recién casados, a quienes se considera como niños que acaban de empezar su vida común.

La gravedad de la ceremonia en el interior del recinto se opone a los ruidos de los cohetes lanzados afuera y a la conversación animada de las personas reunidas

Paso de los novios bajo el arco de flores a la entrada de su solar



Los novios se arrodillan en la entrada de su casa

en el solar. El banquete íntimo concluye con discursos floridos de los invitados, en los que dan consejos y recomendaciones para la vida conyugal de la joven pareja. Los primeros en pronunciar estas alocuciones son los parientes varones, empezando por el de mayor edad entre los hombres del lado del recién casado. Luego es el turno de las mujeres, empezando también por la de mayor edad entre las parientas del recién casado. El *t'ak'ix* es el último en dirigirse a la pareja. En esencia se recomienda al marido que se ocupe bien de su esposa, que no la regañe, que la respete, no sólo ahora que es joven sino también cuando esté débil y enferma. A la esposa le recomiendan que respete a su marido, que no se enamore de otro, que se levante temprano y que sirva a su esposo todos los días para que éste pueda ir a trabajar con el estómago lleno; que esté siempre limpia, que se lave todos los días, que se quede con el marido hasta su última hora...[17] Las reglas de decoro social, repetidas durante la ceremonia tradicional, son evidentemente emitidas en conocimiento de causa y en la certidumbre de que su transgresión es natural e inevitable. Estas recomendaciones nos dan así una síntesis del ideal matrimonial en Loma Larga que, obviando la formulación un tanto cruda, es en resumen lo que se espera de la pareja en muchas sociedades a través del mundo. Por lo demás, a la esposa la llaman en teenek también *k'imaadh* (*k'imaa* = "hogar"), es decir, "mujer del hogar" ("ama de casa") o *cheel* –"la que muele" (el maíz), términos que muestran bien el papel que se le atribuye.

Los cirios que habían sido encendidos y dispuestos por los recién casados sobre el altar se colocan entonces en el centro de la mesa y se empieza una ronda de aguardiente entre todas las personas presentes. Poco después, los recién casados y las mujeres se retiran a la cocina mientras que los otros invitados continúan pasándose el vaso de alcohol. Entretanto, la madrina de la recién casada le quita su vestido de bodas y sus adornos delante del hogar mientras le da consejos para la vida conyugal que acaba de empezar. La recién casada, en la ropa de diario que llevaba debajo, comienza a moler maíz sobre el metate regalado por los parientes de su marido. Esta piedra basáltica sobre la que se harán las tortillas que alimen-

---

[17] Esta práctica existe también entre los nahuas del estado de Guerrero, pero en ese caso sólo las parientas dan recomendaciones, y sólo a la recién casada (véase D. Dehouve, "L'individu et la rumeur publique. Notes sur la transgression dans le Mexique central", en *Singularités. Textes pour Eric de Dampierre*, Plon, París, 1989, p. 497).

Fiesta de casamiento en el rancho

tarán a la futura familia simboliza por ello la vida del hogar (*k'imaadhich*) y el papel alimenticio de la joven esposa. Las mujeres presentes que no se habían sentado a la mesa son entonces servidas por la recién casada. La transferencia de la esposa y su integración a su familia política se concreta entonces de la manera más clara. Los parientes de la recién casada, que la dan "para que trabaje", están pues exentos de ofrecer regalo alguno a la joven pareja. En cuanto al marido, empieza a servirles a todos los que se encuentran afuera en el solar: parientes más alejados, padrinos que participaron en los gastos de la fiesta, vecinos y *maat' neeltsik,* hombres y mujeres que ayudaron a hacer la comida y el servicio, a matar a los guajolotes, a buscar agua y leña y a alejar a los perros atraídos por los olores. Al final de la ceremonia, cuando los invitados regresan a sus casas, los padrinos de la boda y los padres de la recién casada se llevan una cubeta nueva llena de *t'ak'tsiil* con un pollo cocido entero (*pokoom*) dentro, así como un guacal* lleno de

* Vasija hecha con un tipo de calabaza, pero actualmente también puede ser un plato o una taza de plástico.

tortillas. Últimas prestaciones matrimoniales para éstos y compensación por los gastos incurridos para aquéllos. En cuanto al *t'ak'ix* y a los *maat'neeltsik*, les ofrecen al final de los festejos pollos cocidos y aguardiente. Según las explicaciones de los informantes, el pollo y los menudillos de guajolote que acompañan el *t'ak'tsiil* son ofrecidos a los padres de la recién casada a cambio de la "carne" de ésta, es decir, de su calidad de "productora de carne" o generadora de una futura progenie. En el pasado, la costumbre consistía en agregar huevos enteros en el *t'ak'tsiil* que se llevaban los padres de la recién casada, significando la fertilidad y la numerosa progenie de la pareja. El pollo y los huevos cumplirían entonces la misma función simbólica, y la transformación de la costumbre sólo reflejaría la sustitución del significante, mas no la del significado.

Como vimos antes, los padrinos de bodas tienen un papel preponderante en la ceremonia del matrimonio. El término que los designa en teenek, *aik'ol* (los que siguen), no forma parte de la terminología del parentesco, ni deriva de la palabra teenek que designa al padrino o la madrina (*laab pay'loom* o *laab miim,* respectivamente), lo que sugiere tal vez la antigüedad de esta práctica. En efecto, si la institución de parentesco espiritual (compadrazgo) se entronca con la que prevalecía en la España medieval y fuera importada por los conquistadores, se ancló fuertemente en la América hispánica. Sin duda se calcó al inicio de la colonización sobre una institución indígena análoga para transformarse luego, por las relaciones de compadrazgo, en una práctica socialmente reconocida de ayuda mútua y de integración social.[18] La obligación de los padrinos de bodas de comprar los anillos y el resto de los accesorios necesarios para la ceremonia cristiana les hace cumplir una función de tutela y de sostén a la joven pareja que continuará más allá de la ceremonia matrimonial. Después de la boda, el pollo cocido ofrecido a los padrinos instaura, en efecto, un lazo de parentesco entre las dos parejas semejante a la relación que une a padres e hijos. Desde ese momento, existirá una relación privilegiada de ayuda mutua entre los dos hogares. Sin embargo, las prohibiciones matrimoniales entre parientes espirituales y sus descendientes no se aplican en este caso, lo que reforzaría el hecho de que los padrinos de bodas no derivan de la institución católica del compadrazgo sino tal vez de otra, anterior.

---

[18] G. Foster, "Cofradía and Compadrazgo in Spain and Spanish America", en *Southwestern Journal of Anthropology*, 9 (1), 1953, pp. 23-25.

La importancia del *status* matrimonial se refleja, entre otros, en la designación en teenek del hermano y hermana de un individuo. El término indiferenciado ***kidhaab*** cambia en efecto con el rito de pasaje que significa el matrimonio: para *Ego* masculino, hermano pasa a ser ***ataal*** y hermana ***ixaam***, en tanto que para *Ego* femenino es ***ch'uuch'*** y ***bayil***, respectivamente. Esos términos se extienden a los primos cruzados y paralelos, para quienes no hay términos específicos para diferenciarlos en teenek.

"Infeliz es el hombre solo" –la soledad es considerada la peor de las desgracias que pueda abatirse sobre una persona[19] y el celibato se ve como una situación lamentable en un gran número de sociedades a través del mundo–.[20] En el caso de una mujer teenek que tiene varios hijos sin estar casada ni vivir con un compañero, se dice de ella en Loma Larga que está "libre". Pero esa libertad no debe entenderse como un privilegio, sino más bien como una situación deplorable de no pertenencia a nadie. Así, el término "libres" se aplica también a los habitantes de Loma Larga. En efecto, el problema de límites territoriales que tienen desde hace decenios los ha convertido, según sus propias palabras, en "campesinos libres". Institucionalmente, como se explicará en el siguiente capítulo, no gozan de *status* agrario pues no pertenecen oficialmente a ninguna comunidad. Se verá más adelante que a la comunidad se le considera como una gran familia extensa. El término "libre" expresa entonces una idea de no-pertenencia a una familia, es decir, a aquello que procura al individuo o al grupo su identidad social. Y para los que no están aún convencidos de la importancia de la alianza matrimonial, baste recordar lo que se dice en Loma Larga, que los que mueren sin haberse casado no encontrarán el camino para llegar al más allá.

Las estrategias matrimoniales teenek

Finalmente ¿con quién se casan en concreto los teenek de Loma Larga? Las encuestas que llevé a cabo revelan que para el conjunto de los hombres casados de esa ranchería, las uniones fueron contraídas mayormente con mujeres de la

[19] C. Bernand y S. Gruzinski, *op. cit.*, p. 202.

[20] C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté,* reimpresión [2a. ed., 1967], Maison des Sciences de l'Homme/Mouton, La Haya, 1981, pp. 46-48.

misma aldea y luego, en orden decreciente, con mujeres de la misma comunidad y, por último, con mujeres originarias de las comunidades limítrofes de Aquiche, Chote y Xilozuchil –siendo todas estas mujeres teenek–. En cuanto al conjunto de mujeres casadas de Loma Larga, la mayoría se quedó en el lugar; alrededor de una quinta parte se trasladó a La Garrapata, la ranchería contigua a Loma Larga y que pertenece a la misma comunidad de San Lorenzo, y luego, en orden decreciente, a la aldea cercana de San Román, de la comunidad de Chote; a varias rancherías de las comunidades limítrofes de Aquiche y de Xilozuchil y a varias de la comunidad de San Lorenzo –todas ellas rancherías teenek (véase cuadro 5)–. Una sola mujer, Justina, se casó con un hombre de Santa María Ixcatepec, poblado nahua, distante unos cincuenta kilómetros al sudeste de Loma Larga.[21]

Según estos datos (actualizados en marzo de 1995), la extensión del área matrimonial de los teenek de Loma Larga es de aproximadamente cien kilómetros cuadrados. Se trata del área óptima que toma en consideración los pocos casos aislados de matrimonios con personas alejadas. Si uno se limita al promedio, esa área se reduce al espacio geográfico inmediato en el cual los habitantes de Loma Larga establecen la mayor parte de sus relaciones sociales, es decir, con las rancherías contiguas. Esta situación puede interpretarse como una clara tendencia a la endogamia dentro del grupo étnico teenek, que de esa manera se perpetúa y se preserva, demarcando lo incluido y lo excluido. Sin embargo, también se pueden interpretar estos datos como una homogamia o isogamia[22] que parece ser un componente evidente en una sociedad cuyos miembros viven en un estado de pobreza extrema, no gozan de gran movilidad social y además forman parte de una minoría étnica y lingüística.

Las fronteras sociales para los teenek de esta región se sitúan así, más o menos en los límites de las comunidades vecinas y se extienden eventualmente hasta los límites del municipio de Tantoyuca (en el que se encuentra la mayoría de la población teenek del estado de Veracruz). Para los habitantes de la comunidad de San Lorenzo sería posible casarse, dado el caso, con los teenek del otro lado

[21] Esta alianza, totalmente excepcional, se pudo llevar a cabo porque esa mujer trabajó como empleada doméstica en Tantoyuca, donde tuvo la ocasión de encontrar a su futuro esposo.

[22] El matrimonio homogámico o isogámico es aquel que se establece entre esposos de la misma condición social.

CUADRO 5

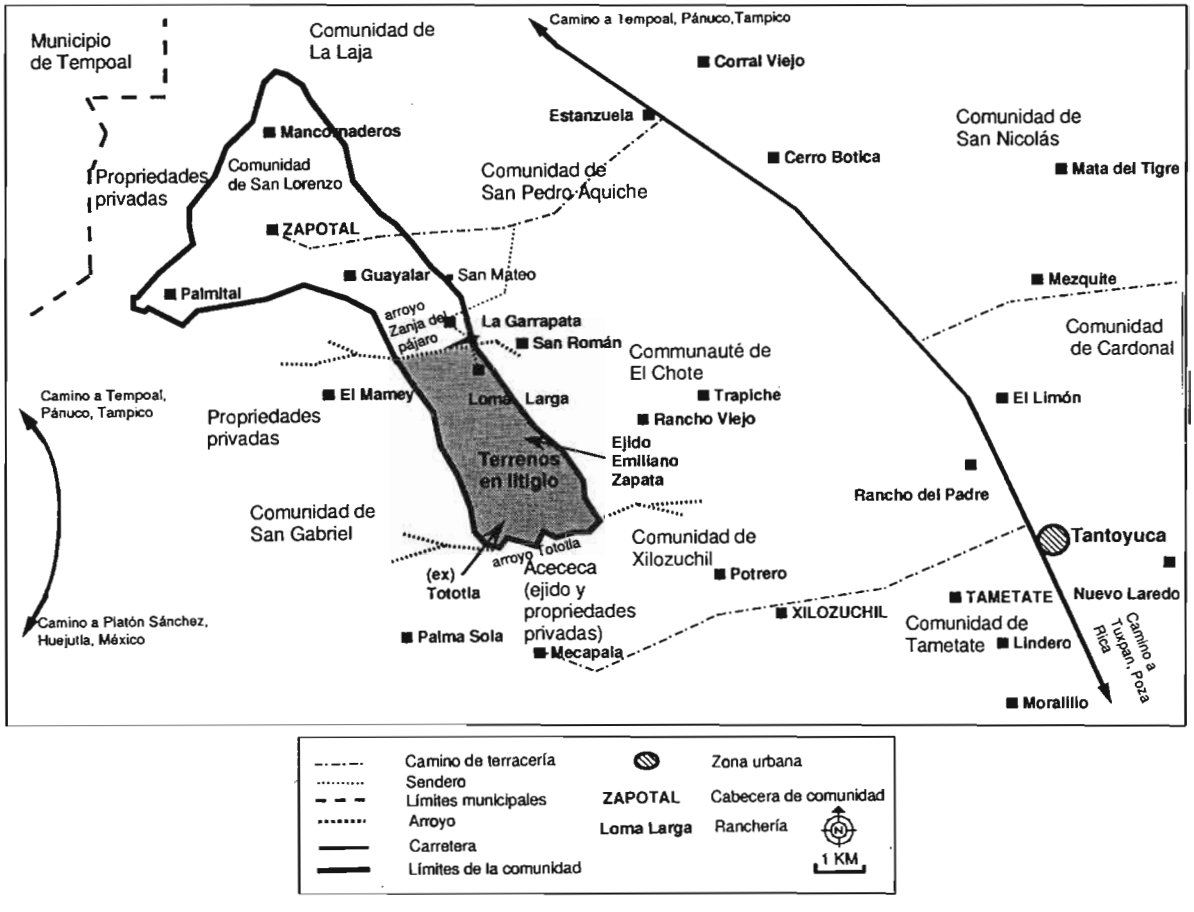
Modalidades de intercambio de mujeres en Loma Larga

Localidades con las que se efectúa el intercambio de mujeres	*Origen de las mujeres casadas en Loma Larga*	*Destinación de las mujeres casadas de Loma Larga*
Loma Larga	16	16
La Garrapata (comunidad de San Lorenzo)	9	7
Rancherías diversas de la comunidad de San Lorenzo	7	3
San Román (comunidad de Chote)	4	5
Rancherías diversas de las comunidades de Aquiche, Chote y Xilozuchil	6	4
Localidades fuera del territorio limítrofe de la comunidad de San Lorenzo	_	1
Total	**42 mujeres**	**36 mujeres**

de la carretera, al este, en las rancherías de Mezquite, El Limón, etcétera, pero en la práctica casi no se los frecuenta (para la ubicación de las rancherías mencionadas véase Figura 4). Los matrimonios con los otros teenek, más alejados, parecen aún menos factibles. Los de la sierra de Tantima se concentran esencialmente en su parte oriental y sus esferas de actividades no coinciden con las de los teenek de Tantoyuca. Sin embargo, su existencia es conocida por algunos ancianos que, durante una gran sequía en los años cincuenta, buscaron trabajo en

FIGURA 4

La comunidad de San Lorenzo y sus alrededores



esos parajes. Unos teenek de esa sierra, miembros de la misma organización campesina a la que está adherida la gente de Loma Larga, vinieron en febrero y marzo de 1993 para apoyar a los habitantes de ésta en sus acciones para recuperar sus tierras (véase más adelante) pero esas relaciones no se mantuvieron. En cuanto a los teenek de San Luis Potosí y en particular los de Tancanhuitz, gozan, como vimos, de una reputación inquietante y son considerados según las creencias locales como caníbales, brujos y exhumadores de difuntos teenek veracruzanos;[23] lo que excluye, además de la distancia relativa (100 km a vuelo de pájaro), cualquier posibilidad de establecer alianzas matrimoniales con ellos. Sin embargo, conozco un caso –y hay sin duda otros– de una mujer teenek potosina casada con un hombre teenek de Tametate, al oeste de Tantoyuca. Se conocieron en Tampico, donde ambos habían encontrado trabajo. La preferencia por un matrimonio dentro del grupo se revela así entre varias parejas teenek que viven en el medio urbano de Tantoyuca y que afirman no haberse querido casar con personas "de origen vago".

El *ch'abix*, sobreentendido como una alianza entre teenek y en consiguiente entre personas que se conocen, es una transacción –llamada a veces también "hacer el gasto"– y en consecuencia es un compromiso. Como tal, tiene su importancia en cuanto a la estabilidad de la pareja, "es por eso que uno no va a agarrar a una mujer en el camino o en cualquier otro sitio". Así, un hombre de Loma Larga que ha vivido varios años en Pánuco comentaba que hubiese podido, de quererlo, casarse

> [...] con mujeres mejores (*sic*) de la ciudad pero ellas no se fijan..., quieren vestirse, calzarse, salir, gastar dinero..., no quieren vivir como nosotros... Para nosotros, lo importante es no morirse de hambre, lo demás es un lujo... No quiero vivir con una mujer [extraña] y divorciarme meses después... Las mujeres teenek saben de qué se trata y aun si me peleo con mi esposa no es porque no nos entendamos...

La preferencia por un cónyuge teenek parece prevalecer y en Lindero, al suroeste de Tantoyuca, por ejemplo, no se acostumbra tomar mujeres en la ranchería nahua de Moralillo, a pesar de que las dos aldeas son vecinas. Sin embargo,

[23] Volveremos a estas creencias en la tercera parte de este libro.

las raras uniones mixtas (con nahuas o mestizas) que se producen en las comunidades teenek no se caracterizan como transgresiones de una prohibición, ni implicaron la expulsión de la pareja. La regla de virilocalidad que se aplica para las uniones entre teenek sigue en vigor en estas circunstancias, y así en el caso de una mujer teenek casada con un nahua, aquélla se fue a vivir en la ranchería de éste, según la costumbre; en el caso de una mujer nahua o en el de mujeres mestizas casadas con hombres teenek, vinieron a establecerse en la aldea de sus esposos. Además, el hecho de que el agente municipal de San Lorenzo (1991-1994) sea el hijo de una pareja mixta (teenek y mestiza) y que, aunque no habla el teenek en absoluto, haya sido elegido para representar a su congregación (de mayoría teenek-hablante) es ciertamente significativo en cuanto a la representatividad que esa comunidad quiere darse frente a las instituciones externas, así como del papel que pueden cumplir los que tienen raíces en dos mundos culturales.

La endogamia teenek (término usado aquí en el sentido de matrimonios con personas del mismo grupo étnico) podría parecer a primera vista desprovista de importancia ideológica, puesto que los matrimonios mixtos no se ven acompañados por la exclusión de la pareja. Debe también ser puesta en relación con el aislamiento y la marginalidad del grupo. Sin embargo, los casos presentados de matrimonios mixtos en los que la pareja reside en el seno de la comunidad teenek conciernen a uniones entre un hombre teenek y una mujer que no lo es. Una mujer teenek no podría residir en su ranchería de origen con su marido venido de fuera. La residencia en los bienes comunales teenek depende en efecto del derecho de acceso a la tierra y éste está ligado a la filiación. La lógica inherente de la endogamia teenek atañe así, como se verá, a cuestiones de transmisión patrimonial.

La alianza social

Las reglas de filiación y residencia

Las rancherías teenek de los alrededores de Tantoyuca están organizadas en el plano de la tenencia de la tierra según el modo de los bienes comunales cuyo origen no es colonial (las congregaciones de localidades indígenas en repúblicas de indios), sino más bien republicana (constitución de los condueñazgos al final

del siglo XIX).[24] El crecimiento demográfico en los núcleos originales de esas comunidades ha conducido a la formación progresiva de nuevas rancherías limítrofes, y el aprovechamiento del conjunto del territorio colectivo se volvió así más y más completo. Es sin duda, en paralelo con este proceso de amplificación de la población sobre un territorio cada vez más restringido, que se establecieron formalmente los derechos de acceso a esas comunidades y su exclusividad filial. En todo caso, independientemente del contexto histórico y social, siempre es necesario proponer una lógica exclusiva frente al exterior a fin de garantizar la integridad de un patrimonio colectivo. Las tierras de los condueñazgos teenek del siglo XIX y, luego, los bienes comunales contemporáneos son en efecto propiedades colectivas que sólo pueden transferirse entre miembros de la comunidad empadronados como originales, así como sus descendientes. Estas personas no pueden usar y disponer de sus tierras según su voluntad. No se trata, pues, de un conjunto de pequeñas propiedades privadas de cada miembro de la comunidad, cuyo acceso sería libre para todos, sino de una apropiación de tierras comunales, fundada sobre ciertos derechos y obligaciones. Hay en este caso de indivisión de bienes privados entre varios particulares, una superposición del derecho público y el derecho privado. Por otra parte, ese patrimonio colectivo representa para sus copropietarios, no solamente su medio principal de subsistencia (aun si no es el único) para obtener su alimento básico, sino igualmente, el lugar en el que se expresan de manera libre sus particularidades culturales (idioma, tradiciones, derecho consuetudinario...). Las tierras comunales forman, pues, el soporte de una identidad compartida que en este caso es también una identidad étnica. Así, con el fin de preservar ese patrimonio colectivo e identidario, los copropietarios definieron los criterios de pertenencia a su comunidad territorial sobre bases exclusivas que ligan el derecho de la persona al derecho de la tierra. Los criterios de pertenencia a la comunidad se despliegan así sobre dos ejes: uno vertical, que incluye las relaciones genealógicas, y otro horizontal, que incluye las relaciones sociales. El principio de la filiación está estrictamente superpuesto al derecho de acceso al patrimonio comunal que, por lo tanto, deriva de una dimensión extrafamiliar. En otras palabras, la filiación de un individuo no basta para heredar parte del patrimonio familiar, puesto que éste no lo es realmente, sino que se trata

[24] Véase el capítulo primero.

más bien de un derecho de uso. A fin de poder beneficiar de un derecho de acceso a ese patrimonio colectivo, el heredero (al nivel de la unidad familiar) debe mantener también una relación social con él, es decir, cumplir una serie de obligaciones con la comunidad. La transmisión de bienes por filiación implica también, en este contexto, la de un *status* social que se debe asumir y asegurar para poder beneficiarse del patrimonio. A ello hay que agregar que en estos días, debido a que la exigüidad de la tierra ha llegado a un punto extremo, todas las tierras de los bienes comunales teenek de los alrededores de Tantoyuca están divididas en propiedades individuales. Ya no hay, pues, tierras colectivas propiamente hablando, pero se verá más adelante que la administración del patrimonio agrario deriva de instancias comunales y no familiares.

No siendo la tierra en los bienes comunales un bien privado, no puede ser transmitida a personas extrañas a la comunidad. El derecho de acceso a la tierra está condicionado por dos principios superpuestos, el de la filiación y el de la residencia. Por lo demás, si la transmisión de la tierra entre los teenek es igualitaria entre hombres y mujeres, está sin embargo muy marcada por una inflexión masculina y el cónyuge de una heredera debe pertenecer imperativamente a la misma comunidad de su esposa a fin de poder gozar de los bienes de ésta. De esta manera, el patrimonio comunal queda en manos de miembros de la misma comunidad. Así, una mujer de la comunidad de San Lorenzo (a la que pertenece la ranchería de Loma Larga) casada con un hombre de otra comunidad, sea o no teenek, no puede vivir con su familia en su lugar de origen, bajo pena de destierro. Una mujer no originaria de la comunidad puede vivir en su seno sólo si está casada con uno de sus miembros. Sin embargo, un miembro de otra ranchería de San Lorenzo puede residir en Loma Larga si está casado con una mujer de esta localidad. Por ejemplo, Celestino, originario de La Garrapata, se casó con Venancia y la pareja vive en Loma Larga, de donde la esposa es originaria. Celestino me explicó que su mudanza se debió al hecho de que los pozos de Loma Larga nunca se secan (el agua es sin duda lo único que no falta en esta aldea). Pero al reconsiderar los hechos parece que su mujer y su cuñada eran las únicas herederas de la parcela paterna, lo que daría una razón pertinente para explicar esta "uxorilocalidad". Es importante mencionar que en este caso, como en otros, se trata a lo más de tres cuartos de hectárea, lo que muestra bien el agudo problema de falta de tierras disponibles y explica el acceso limitado al patrimo-

nio agrario, controlado por las prácticas matrimoniales en vigor. Como se trata de una ranchería de la misma comunidad, Celestino, como miembro de San Lorenzo, tiene, pues, el derecho a residir en otra aldea que aquella en la que nació. Otro caso en el que se planteó la cuestión de la residencia fue el de un muchacho nacido en Loma Larga cuya madre, tras la muerte de su marido (originario de esta ranchería), se casó con un hombre de Mancornaderos, ranchería de la misma comunidad (San Lorenzo). Gregorio vivió con su padrastro hasta la edad de diez años cuando lo retomó su abuelo materno de Loma Larga porque había cumplido la edad de comenzar a cultivar la tierra. No podía ya quedarse en la ranchería del padrastro porque allí no tendría acceso a la tierra. La gente de Mancornaderos temía también que si Gregorio comenzaba a trabajar la tierra allí, más tarde podría reivindicar derechos en virtud de esa labor. Siendo aún joven y soltero, prevalecía en su caso el marco de referencia filial, es decir, el de la ranchería y no el de la comunidad en su conjunto; pero sin duda hay que ver este problema también en el contexto de cierta animosidad entre Loma Larga y Mancornaderos en vista de posiciones contrarias en torno al litigio de tierras que mantiene San Lorenzo con la comunidad vecina de San Gabriel.[25] Otro caso de este tipo se presentó en Zapotal (comunidad de San Lorenzo): un hombre nacido en la comunidad vecina de Aquiche y cuya madre, originaria de Zapotal, había muerto cuando él tenía un año, había sido mandado de vuelta a su abuelo materno de Zapotal. Este, muy apegado a su nieto, tuvo que luchar con las autoridades comunales de Zapotal para que autorizasen al joven, que entretanto había alcanzado la mayoría de edad, a quedarse en la ranchería a pesar de que su padre no era originario de la comunidad.

En principio, pues, es la comunidad y la ranchería de nacimiento de un hombre y de su padre lo que fija su derecho de acceso a la tierra y su pertenencia al lugar, es decir, una práctica de linaje (en los hechos) fundada sobre el principio de la filiación patrilineal. Cuando la paternidad no es clara, ello puede ocasionar problemas a ese nivel. En Mezquite, al noreste de Tantoyuca, Aurelia, cuyo marido, originario de esa ranchería, sucumbió por sus heridas tras haber sido atropellado por un autobús en Monterrey (capital del estado de Nuevo León), tuvo que regresar con sus padres en una ranchería vecina porque estaba encinta de un

[25] Se discutirá este problema de la comunidad en el capítulo siguiente.

niño que no podía ser del difunto según los cálculos de su familia política. En Mezquite todo el mundo concluyó que el suegro de Aurelia aprovechó el trágico evento para no tener que dividir posteriormente su patrimonio. Los desplazamientos de hombres teenek de una ranchería a otra dentro de su comunidad son, pues, posibles bajo la condición de que haya tierra disponible (herencia de la esposa, por ejemplo), pero la introducción de hombres, aun teenek, que vendrían de fuera de la comunidad no está permitida. Las mujeres extrañas pueden residir en el seno de la comunidad y las mujeres de la comunidad pueden vivir fuera de ésta, puesto que su desplazamiento no implica la transferencia de su derecho de acceso a la tierra. Es a través de esta intransmitibilidad de la tierra a personas de fuera o por aquellos que siendo derechohabientes viven fuera, que se construye la comunidad de la tierra y de la identidad teenek. Esta identidad cubre evidentemente una esfera mayor que la de la comunidad, puesto que los teenek de Tantoyuca están repartidos en una quincena de congregaciones (sin mencionar a los otros teenek), pero la comunidad constituye una célula social en la que se reproducen las particularidades culturales teenek y en la que cobra forma la identificación al grupo.[26]

Las prácticas de transmisión

La transmisión de la tierra por herencia se hace idealmente de manera equitativa e igualitaria entre todos los hijos e hijas.[27] Esta práctica se relaciona tal vez con la representación horizontal de la parentela, tal como se percibe en la terminología del parentesco teenek, en la que existe un vasto conjunto de consanguíneos considerados como niños *(chakaamil)*.[28] Pero en vista de la exigüidad de la tierra que

---

26 Sobre los matices entre las identidades colectivas y étnicas, véase N. Wachtel, "Note sur le problème des identités collectives dans les Andes méridionales", en *L'Homme*, 122-124, 32 (2-3-4), 1992, pp. 39-52.

27 Esta práctica no existe entre los nahuas vecinos, donde sólo los hombres heredan la tierra, véase M. Dietiker-Amslër, "Mujer y tierra en la Huasteca", en J. Ruvalcaba y G. Alcalá (eds.), *Huasteca I. Espacio y tiempo, mujer y trabajo. Selección de trabajos pertenecientes al V y VI encuentros de investigadores de la Huasteca*, CIESAS, México, 1993, pp. 149-176.

28 Véase A. Ariel de Vidas, "Prácticas familiares...".

existe en Loma Larga, los hijos varones heredan con prioridad. Esto se debe también al hecho de que las hijas se casan frecuentemente fuera de la ranchería y a veces fuera de la comunidad (véase Cuadro 5), lo que impide, en el segundo caso, el acceso a la tierra.

La tierra se transmite cuando el hijo se casa y esto debe ocurrir en orden cronológico, es decir, que un hermano menor no puede casarse antes que uno mayor (sin embargo se da el caso de que una hermana se case antes que su hermano mayor). El número ideal de niños es 12,[29] llamándose el mayor *ok'och* ("joven espiga de maíz" o "jilote" en el español local), el menor *ok'wich* ("de gracia"). En general, la residencia es virilocal y para el hijo menor es patrilocal. En este caso, pero no siempre, las dos generaciones colaboran económicamente, compartiendo la misma unidad doméstica en cuanto a la producción y el consumo. El hijo menor, último en casarse, es el que por lo general se ocupa de sus padres hasta el fallecimiento de éstos. Es él quien heredará la casa paterna, en tanto que los otros hijos recibirán un petate, una olla, etcétera.

La igualdad de los hermanos en cuanto a la repartición de la tierra está en correlación directa con el hecho de que con cada generación las explotaciones se dividan y el patrimonio se remodele. Siendo lo esencial poder cultivar una milpa, se dan más desplazamientos, con frecuencia hacia localidades cercanas como lo ilustra el caso ya mencionado de Celestino. No hay, pues, inmovilidad residencial, ni por lo tanto arraigamiento a lo largo de varias generaciones en una sola ranchería en torno a una sola unidad familiar, de una casa única o de un patrimonio familiar indiviso que serviría de apoyo a una memoria genealógica. Más bien, el conjunto de la parentela se coloca en primer lugar para tener acceso a un patrimonio, por medio de alianzas matrimoniales y de una red consecutiva de alquiler de tierras entre parientes. En efecto, ya vimos (Cuadro 5) que 72% de las mujeres casadas de Loma Larga contrajo matrimonio dentro de la misma comunidad de San Lorenzo; 45% se quedó en su ranchería de origen. En las aldeas vecinas con las que se mantiene relaciones de alianza regulares, viven en consecuencia numerosos aliados y consanguíneos. Ahora bien, es con ellos y sus descendientes que se continúan las alianzas, que suelen ser uniones consanguíneas o de parientes por alianza. Las rancherías en particular y la comunidad en general forman así un

[29] Algunos informantes afirmaban que era a la imagen de los 12 apóstoles.

grupo social que podría definirse como una familia extensa en la que las relaciones de parentesco y de proximidad espacial están estrechamente ligadas. Sin embargo, puede afirmarse que el matrimonio entre parientes no es buscado como tal según un ideal endogámico sino que presupone una lógica territorial y comunal. Como lo indicaba Max Weber, la endogamia no es una prioridad en sí, sino el resultado de un proceso social que atribuye el derecho de pertenencia al grupo (y por extensión el derecho de acceso a la tierra), únicamente a los descendientes de los miembros del mismo grupo.[30] En efecto, si las tierras se distribuyen por herencia, según un principio igualitario entre hermanos, también se reconstituyen por los matrimonios entre consanguíneos y aliados. Este principio no privilegia a un patrimonio, puesto que éste es parcelado constantemente, sino más bien a una red de relaciones de parentesco en la que la comunidad se convierte en el marco de referencia para establecer alianzas matrimoniales.[31] El grupo residencial se diluye en una parentela más vasta, y la transmisión patrimonial teenek implica así una lógica de perpetuación que va más allá de la unidad doméstica y concierne al conjunto de la comunidad que preserva de esta manera su patrimonio agrario y su identidad colectiva.

Es, pues, a través de ciertos conceptos de parentesco, de alianzas y de filiación, es decir, la dinámica de las unidades domésticas, que se percibe la transmisión del patrimonio agrario y en consecuencia la pertenencia a la comunidad territorial y social. La relación de parentesco se articula así alrededor de la pertenencia territorial pero ésta se ve condicionada además, como se mencionó en el capítulo II, por la presencia efectiva en el lugar de hombres derechohabientes, así como por la participación semanal de estos últimos en las faenas comunales. Así, un hombre de Loma Larga desde que se enlistó en el ejército no dio signos de vida en la ranchería. Unos diez años después, la asamblea comunal decidió repartir el predio de ese miembro ausente entre unas familias de la ranchería de Tototla que

---

30 M. Weber, *Economy and Society*, t. 1, Bedminster Press, Nueva York, 1968, p. 386.

31 Véanse los dos artículos siguientes que inspiraron las reflexiones desarrolladas en este capítulo: G. Augustins, "Les transmissions entre générations dans les sociétés paysannes européennes" en H.P. Jeudy (ed.), *Patrimoines en folie*, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, París, 1990, pp. 149-166; B. Derouet, "Territoire et parenté. Pour une mise en perspective de la communauté rurale et des formes de reproduction familiale", en *Annales: Histoire, Sciences Sociales*, 3, 1995, pp. 645-686.

habían sido expulsadas de sus tierras en el marco de un litigio de tierras (véase el capítulo siguiente). Si bien no eran originarios de Loma Larga, esas personas, como comuneros de San Lorenzo y por lo tanto, parientes de miembros de esa comunidad, obtuvieron el derecho a establecerse en esa ranchería, en el terreno de 2 ha de tierras comunales que habían sido abandonadas por su derechohabiente. Un caso un tanto diferente se presentó en la ranchería de Corral Viejo de la comunidad de La Laja, al norte de Tantoyuca. En este caso, un comunero se ausentó por más de veinte años de su comunidad, pero no sin preocuparse en enviar regularmente dinero a las autoridades de la ranchería como compensación por las faenas colectivas a las que faltaba. Sin embargo, su terreno abandonado, de más de diez hectáreas, era codiciado por varios jóvenes locales, hijos de comuneros que no tenían tierras. En este caso, no había unanimidad comunal para repartir ese patrimonio y el grupo de jóvenes, demandantes de tierras, acudió (por intermedio de una organización campesina) a las autoridades agrarias nacionales; éstas dictaminaron finalmente en su favor. El hecho de que la tierra no es capitalizable y que no obedece a las leyes de la oferta y la demanda para todos los individuos, establece así una relación particular entre los miembros de una misma comunidad teenek, y entre ellos y sus bienes agrarios. Con el fin de tener acceso a los bienes comunales es, pues, necesario acumular dos tipos de derecho estrechamente ligados: el de acceso a la tierra, asociado al principio de residencia efectiva, y el derecho de la persona, fundado sobre el principio de filiación.

Es sin duda importante mencionar que si bien las migraciones estacionales o temporales han ocurrido desde hace tiempo en las comunidades teenek, sólo raramente se vuelven definitivas y los teenek conservan una relación privilegiada con su comunidad. Esa relación se manifiesta por su presencia efectiva en su seno, la participación en las faenas colectivas (o el envío de dinero para compensar las ausencias eventuales a esa obligación),[32] el cumplimiento de funciones comunales y el matrimonio que se realiza por lo general entre miembros de la comunidad. La monetarización de las relaciones económicas, el hecho de que la tierra que se posee no basta para proveer a las necesidades de la economía doméstica y la diversificación de las ocupaciones extracomunales no han erosionado en nada

[32] Sin embargo, la situación de pagar por estar ausente de la comunidad no puede durar mucho tiempo, como se vio en el caso que se presentó en Corral Viejo.

la pertinencia del marco territorial, tanto en el plano económico[33] como en el social. Unos jóvenes que habían partido a la ciudad por un tiempo y que regresaron a la ranchería, me explicaban que en ella podían construir sus casas. Aun cuando no tenían tierras, podían arreglárselas pidiendo prestada una milpa o haciéndose contratar por un pariente o aun adelantar materiales para fabricar morrales o mecates. La esfera de la familia y la de la colectividad territorial generan, en efecto, relaciones privilegiadas de solidaridad y ayuda mutua entre parientes y vecinos (lo que con frecuencia viene a ser lo mismo). La comunidad de la sangre articulada sobre la comunidad del lugar se convierte así en un factor indudable de la composición de la identidad social y del sentimiento de pertenencia.

Tierra y parentesco

La interacción entre las relaciones filiales y sociales en las comunidades teenek es reveladora del lugar de la unidad familiar en el seno del grupo y viceversa. El principio de filiación no es, pues, el único eje alrededor del cual se organizan las prácticas de transmisión. La lógica, según la cual no se puede tener acceso al patrimonio familiar si no se asume el papel de comunero (presencia efectiva, faenas colectivas, funciones públicas...), implica, en efecto, que el concepto de residencia se aplique a la noción de comunidad y, en menor medida, a la de la unidad doméstica. Las estructuras familiares y las estrategias matrimoniales se integran así en lógicas comunales que determinan, en última instancia, el derecho de los individuos que componen el grupo; la familia y la comunidad forman, desde ese punto de vista, una realidad única. Las nociones de residencia y de filiación, ligadas a las estrategias matrimoniales, se superponen así para formar la lógica inherente de la construcción de la identidad colectiva. El análisis de esta interacción permite no sólo definir a los derechohabientes a la tierra sino también circunscribir los límites de la comunidad, término que toma así todo su sentido, identidario y territorial.

Por lo demás, el término teenek *kwentsal* que denomina invariablemente la ranchería o la comunidad (el total de rancherías de una comunidad), demuestra

[33] Véase Vida económica de los teenek de Tantoyuca, en el capítulo II.

la concepción de conjunto del grupo social al que uno siente pertenecer. Las rancherías dispersas a través del territorio de la comunidad no tienen límites formales y si bien las parcelas individuales están delimitadas en la actualidad, hay comuneros cuyas milpas están bastante alejadas de su ranchería, pero siempre dentro del territorio de la comunidad.

Finalmente, la relación entre el parentesco y la territorialidad se expresa también lingüísticamente. El término "familia" (unidad doméstica) no existe en teenek, pero para denominar lo que se llama "pariente" los informantes propusieron las palabras teenek *exlowaal*, *kidhtal* y *ja'uub* que expresan indistintamente (según ellos): "un conocido, una persona cercana, un pariente, un vecino, un amigo". A pesar de que les indiqué la diferencia semántica entre esos términos, esa diferenciación aparentemente no existe en teenek. Los antónimos de estas palabras, dados por las mismas personas, permiten comprender su sentido sin mayor comentario: *yab xata u ujna* = "no es nada mío", "no estoy acostumbrado a él"; *owel toneltsik* = "un paseante que viene de lejos"; *owel belaltsik* = "los que caminaron desde lejos"; *k'e'et'tsik ja'ts* = "son otros, no de aquí"; *yab a kidhtal* = "no es un conocido" (es decir, es un desconocido). Por lo demás, el término *kidhtal* ("allegado", "pariente", "un conocido"...) sólo se aplica a gente teenek, y *kidhtalich* es sin duda el término que más se acerca a nuestro concepto de familia. La raíz *kidh* que es un dialectalismo veracruzano y constituye una parte de la palabra *kidhaab* = "hermano" o "hermana", se agrega al morfema *no* para constituir el vocablo *kidhno* = "velada" (entre hermanos, parientes, amigos, conocidos, vecinos), o a la palabra *laab*, lo que da *kidhlaab* = "alegría" (¿por estar reunidos?). En cuanto al término *ja'uub*, significa también, según el diccionario de Tapia Zenteno (1767) del teenek de la región potosina: "linaje" o "descendencia". En esa misma obra, se encuentra el término *atzo* para designar a un amigo, en tanto que en Loma Larga, *aats* significa "cónyuge" en el sentido de "mi vieja" o "mi viejo". Guiteras Holmes cita a un informante que se expresa sobre el sentido de la palabra *ja'uub*: "Son los de la misma raza... venga de donde viniere, porque pudiera ser pariente".[34] El término *ja'uub*, que tenía originalmente sólo una connotación de lazo de sangre, es utilizado hoy en Loma Larga para designar también a los de la misma vecindad: las comunidades crea-

[34] C. Guiteras Holmes, "Sistema de parentesco huasteco", en *Acta Americana*, 6 (3-4), 1948, p. 171.

das a partir de la consanguinidad y de la tenencia de la tierra están, pues, estrechamente ligadas.

La ausencia de un término específico para designar a los que viven bajo el mismo techo y la existencia de términos que se aplican a todos los teenek locales, coinciden, en última instancia, con la tendencia percibida en las estrategias matrimoniales que concibe al grupo como una vasta parentela que juega un papel preponderante de sostén de la identidad colectiva, indicando con claridad al incluido y al excluido social. Por lo demás, esta percepción corroboraría la etimología popular del etnónimo "teenek" que estipula que *tee* significa "aquí", e *inik* –"hombre". Así, los teenek son "los hombres de aquí". Parentesco, etnia y territorialidad convergirían en este caso en el etnónimo mismo. Sin embargo, según la lingüista Ángela Ochoa,[35] esa interpretación no es posible, pues supondría para las dos palabras una serie de cambios fonéticos incompatibles con la evolución de esa lengua. Ahora bien, es posible, como lo sugiere Jan Szemiñski para el área andina,[36] que este tipo de reinterpretación popular del etnónimo sea producto de la colonización y de las reducciones de poblaciones indígenas que habrían establecido en ese entonces nuevas oposiciones frente a los grupos humanos recientemente llegados sobre la escena social: oponiéndose, esencialmente en nuestro caso, el término *teenek* al de *ejek,* que se refiere a los blancos, los negros y los mestizos.

La comunidad representa así la primera instancia de la identidad colectiva, en el seno de la cual sus miembros, aun si pertenecen a diferentes rancherías que forman aglutinaciones de familias extensas, se consideran solidarios por relaciones de parentesco que los unen y por la propiedad colectiva de la tierra que deriva de ellas. Ésta, como se verá en el capítulo siguiente, es el fundamento de la identidad social que distingue a los teenek de los Otros.

---

35 Comunicación personal.

36 J. Szemiñski, "Tawantin Suyupi kawzaq Runa llaqtap sutinkunamanta. De los etnónimos en el Tawantin Suyu", en *Asur*, Sucre, en prensa.

Capítulo IV
Un problema de límites[1]

Hicieron contradicciones dichos naturales a quienes se les pidieron los papeles de merced, escritura de venta u otros recaudos por donde constara la propiedad que pretendían a dicho sitio a lo que no supieran dar más razón que ésa es suya y les pertenecía...

En torno a un conflicto que estalló en 1591 entre un terrateniente, poseedor de una merced, e indios huastecos que manifestaron su oposición a ese decreto; Registro Público de la Propiedad, Tantoyuca, escritura núm. 33, 1875.

Una de las marcas indelebles que dejó en México el periodo colonial y que sigue asediando cotidianamente a los grupos indígenas es, sin duda, la expoliación continua de sus tierras y, acto seguido, las complicaciones inextricables para su recuperación. Como se mencionó en el primer capítulo, las tierras indígenas de la Huasteca fueron acaparadas progresivamente

[1] Una primera versión sintetizada de este capítulo fue publicada bajo el título "Un problème de limites. L'espace teenek dans la Huastèque veracruzaine", en *Géographie et Cultures,* 11, 1994, pp. 119-136.

por los colonizadores y sus descendientes. Si bien la historia regional está repleta de relatos de apelaciones, luchas y reivindicaciones agrarias por parte de grupos indígenas desposeídos de sus tierras, éstos tuvieron que batirse en retirada hacia lugares menos deseables, por lo general en altura. Esos espacios de refugio formaron así, con el tiempo, enclaves cuyos límites no sólo tienen valor como delineamiento territorial sino que abarcan un carácter mucho más amplio. En efecto, en el medio indígena, la tierra constituye el soporte espacial de la reproducción de las particularidades culturales autóctonas y, en consecuencia, las luchas agrarias que emprenden los grupos indígenas pueden interpretarse como reivindicaciones étnicas fundadas sobre la necesidad de crear o preservar un espacio que les sea propio. Sin embargo, las reivindicaciones de tierras las llevan a cabo en México diferentes grupos, indígenas o no, y se integran en el problema general del campesinado de ese país, del régimen de la tenencia de la tierra, de los sistemas de producción, de la presión demográfica y de la migración hacia los centros urbanos. La lucha que emprende un grupo indígena para recuperar tierras demuestra, sin ninguna duda, un apego a un lugar determinado y cierta cohesión comunal pero no es necesaria o únicamente de carácter étnico. Cuando se procede al análisis de las características étnicas de un conflicto territorial en medio indígena, es por lo tanto importante considerar que este tipo de disputa se da por la misma condición campesina de los indígenas, ligada a la necesidad de tener acceso a la tierra. Una vez iniciada, esta lucha puede presentar también características étnicas propias, en cuanto al desarrollo del problema o a la manera de organizarse para resolverlo. El desconocimiento de la lengua española, por ejemplo, puede generar malentendidos, temor de las instancias judiciales, ignorancia de la ley y de los derechos cívicos, etcétera. Además, los grupos indígenas suelen demostrar una actitud de resignación frente a las jerarquías, a las instituciones del poder local y nacional y al orden social en general, que rara vez cuestionan (al menos públicamente).

Este conjunto de condiciones fue ampliamente explotado por algunos para apropiarse de tierras indígenas, legalmente o no, o al contrario, por otros, como los representantes de organizaciones campesinas, en sus intentos de asesorar, en función de sus intereses, a los grupos indígenas en los tortuosos trámites necesarios para la recuperación de sus tierras. Así, en el tiempo se formaron nudos gordianos transmitidos a través de las generaciones. Las reivindicaciones de tierras

de grupos étnicos son, evidentemente, manifestaciones de cierta cohesión comunal y de un apego a un lugar definido, pero emanan más bien de la doble explotación de un grupo en tanto que campesino e indígena, lo que agrega un espesor al problema, ya bastante complejo en sí, de la lucha por la tierra en un contexto postcolonial. La complejidad de estas cuestiones se hace patente en el análisis del caso que sigue. Sin embargo, si bien la exigüidad de la tierra se considera como el telón de fondo del problema aquí expuesto, enfatizo, en este caso, su aspecto étnico y en particular la cuestión del Otro que de él emana, a fin de interpretar la obstinación de los teenek de San Lorenzo en proseguir las reivindicaciones de tierras a pesar de una serie de decisiones jurídicas en su contra. Estas gestiones, como se verá, van mucho más allá de las cuestiones agrarias o socioeconómicas a las que se recurre generalmente en México para analizar las reivindicaciones territoriales de los grupos indígenas.[2]

En Loma Larga, ranchería perteneciente a la comunidad teenek de San Lorenzo, un viejo litigio de tierras en torno a unas seiscientas hectáreas persiste como "el problema" incesantemente evocado en las conversaciones. Para analizarlo es necesario oír las diferentes versiones que sobre él se dan, consultar archivos, reflexionar sobre la problemática campesina e indígena en México y, sobre todo, tener una mirada particular sobre los límites en litigio que parecen aportar un elemento complementario, de orden existencial, para la comprensión de este caso específico.

"El Problema"

En el marco de la Reforma Agraria, una resolución presidencial dada en 1987 por la Presidencia de la República otorga a los 302 jefes de familia empadronados de la comunidad de San Lorenzo (comuneros), 976 ha clasificadas como bienes comunales. Sin embargo, ese reconocimiento oficial simplifica demasia-

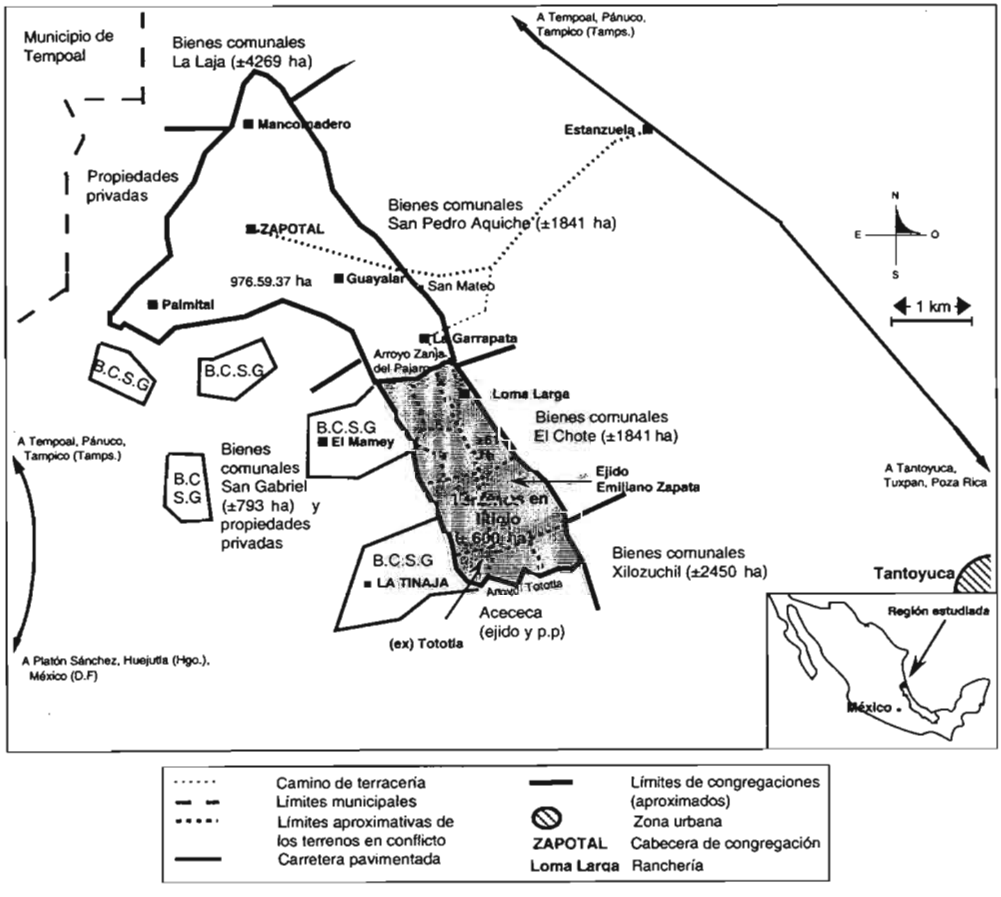
[2] Entre los numerosos análisis, de tendencia marxista, sobre el tema de la problemática indígena en el seno de la sociedad nacional en México, hay sin embargo algunas excepciones que toman también en consideración las particularidades étnicas de los grupos en cuestión; véase, en particular, E. Boege, *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual*, Siglo XXI, México, 1988.

do rápido la realidad, pues las familias campesinas de San Lorenzo viven de manera dispersa y los habitantes de una de sus rancherías, precisamente Loma Larga, aunque empadronados como parte de la comunidad, se encuentran en tierras excluidas del perímetro reconocido por las autoridades como bienes comunales de San Lorenzo. Más aún, si las 38 familias de esa ranchería exigen que les sean atribuidas las 62 ha que cultivan alrededor de su aldea, otras parcelas vecinas, que formaban originalmente un bloque de una sola pieza, limítrofe de la dotación oficial, son también reivindicadas por los habitantes de San Lorenzo como parte de un antiguo patrimonio. Ahora bien, no sólo hoy en día pertenecen de modo oficial las tierras de Loma Larga a la comunidad vecina de San Gabriel, la que se beneficia de otra resolución presidencial dada antes, en 1968, sino que todo el espacio, objeto de las reivindicaciones de la gente de San Lorenzo, está registrado como correspondiente por derecho a otros beneficiarios, de diferentes *status*. Esta situación crea un problema real en la medida en que los habitantes de Loma Larga, empadronados en la comunidad de San Lorenzo, residen sobre tierras que, según la ley, en el sentido estricto del término, pertenecen a la comunidad de San Gabriel, en el seno de la cual no están empadronados. En otras palabras, la tierra trabajada por los habitantes de Loma Larga, sobre la que residen y que, según ellos, ha sido siempre suya, no les pertenece oficialmente. Lo mismo ocurre con las otras parcelas del antiguo patrimonio de San Lorenzo que según sus habitantes les fueron "amputadas" y que están repartidas ahora de la manera siguiente: 60 ha divididas en tres parcelas pertenecen a la comunidad de San Gabriel; otras 97 ha al ejido Emiliano Zapata y, finalmente 334 ha, divididas en seis bloques de parcelas, a particulares. El conjunto de esas tierras, con las de Loma Larga, antiguo patrimonio de San Lorenzo, representa 553 ha (véase Figura 5).

Las reivindicaciones están tanto más exacerbadas por cuanto existe un problema real de exigüidad de las superficies utilizables. En los bienes comunales de San Lorenzo (976 ha), cada una de las explotaciones agrícolas familiares dispone, en promedio, de tan sólo 3.7 ha (sin tomar en cuenta las 38 explotaciones de Loma Larga que, sin embargo, deberían cultivar la tierra allí de acuerdo con la ley). En Loma Larga misma cada familia cuenta, en promedio, con 1.6 ha de cultivos temporales sobre tierras, generalmente en declive. Existe, pues, una presión so-

FIGURA 5

El problema agrario de la comunidad de San Lorenzo



bre la tierra. Ahora bien, no es sólo un problema de exigüidad sino que, en vista del sistema de cultivo de roza, tumba y quema prevaleciente en la región, es necesario dejar descansar la tierra durante unos años después de dos o tres años de uso. Resulta de ello que, en un momento dado, la superficie explotable es menor que la superficie cultivable disponible. Sin embargo, las cosechas son relativamente buenas si se considera que éstas dependen exclusivamente del régimen de lluvias, que las parcelas, de tierra no fértil, están frecuentemente en declive, y que la tecnología agrícola es rudimentaria.[3] A esto hay que agregar que, aunque se trate de bienes comunales, la repartición entre beneficiarios no es igualitaria, lo que hace que algunos comuneros tengan acceso a una superficie de más del doble del promedio, en tanto que otros sólo poseen su casa y el solar anexo. Sépase además que al número de comuneros se agregan los avecindados, personas que viven en el seno de la comunidad. Se trata a menudo de hijos o nietos de comuneros, que no tienen acceso legal a la tierra por no ser miembros originales de los bienes comunales. Algunos cultivan la milpa paterna pero otros, cuyo patrimonio familiar ha llegado a sus límites y no puede seguir dividiéndose entre los herederos, se encuentran sin tierra. Por ello deben resignarse a trabajar como jornaleros en su propia comunidad o en las vecinas, o como peones en los lugares de trabajo estacional de la región. A veces, en algunos casos, se hacen prestar parcelas en la ranchería o fuera de ella (generalmente por parientes) contra una suma módica o una parte de la cosecha. Esta situación explica que el conflicto de límites territoriales movilice a los habitantes de todas las rancherías que componen la comunidad de San Lorenzo y no sólo a los de Loma Larga, situada en primera línea frente a la comunidad de San Gabriel, al ejido de Emiliano Zapata y a los propietarios privados.

[3] El rendimiento óptimo anual y por hectárea en la región de Tantoyuca (si se posee suficiente tierra para alternar las parcelas entre cultivo y descanso) sería de unos 1 200 kg de maíz y 750 kg de frijoles, habida cuenta del ciclo completo del sistema de cultivo de la zona (roza, tumba y quema) (véase J. Ruvalcaba Mercado, *Tecnología agrícola y trabajo familiar*..., pp. 124-125).

Cada quien y su verdad: "la suya, la mía y la verdadera"[4]

Aclarar un problema agrario en el medio indígena equivale a emprender una investigación detectivesca en la que el testimonio de todos los protagonistas, testigos, víctimas y agresores, depende de su parte e interés en el problema. La tarea del investigador (por lo demás poco apreciada) no consiste sólo en registrar declaraciones sino también en interpretar las palabras alusivas, los silencios, los olvidos y las contradicciones emitidas sobre el sujeto del enigma a resolver. Uno debe asimismo visitar los sitios, impregnarse de ellos, costear los linderos y recorrer sus límites a fin de estar en condiciones de entender lo que marcan y esconden más allá del espacio físico de las propiedades en litigio. Además, hay más de una verdad. Los mismos hechos y los mismos documentos históricos o contemporáneos, pueden interpretarse de diferentes maneras según la naturaleza de los intereses en juego que las diferentes versiones subrayan. La complejidad del problema deriva, pues, de las relaciones de poder en vigor en cada época, y las comunidades indígenas involucradas hoy en día pagan el precio de esas relaciones de fuerzas.

Génesis

La comunidad de San Lorenzo, como otras comunidades teenek, se formó alrededor de una hacienda del mismo nombre, establecida a comienzos del siglo XVIII. Los más antiguos datos recogidos sobre el lugar llamado San Lorenzo aparecen en un documento del Registro Público de la Propiedad (RPP) en Tantoyuca.[5] En ese documento se relata la historia de un testimonio presentado en 1742 por el prior del convento de Huejutla (poblado vecino de Tantoyuca, en el actual estado de Hidalgo) ante el alcalde de Tantoyuca, que estaba entonces bajo la jurisdicción de las ciudades de Pánuco y de Tampico. Según el testimonio, el virrey (sin más precisión, pero sin duda hacia mediados del siglo XVII) había atribuido en merced al convento de Huejutla el sitio de Tambelejá (cuya etimología corres-

4 Según la expresión de un propietario privado implicado en este litigio de tierras.

5 Registro Público de la Propiedad (RPP), Tantoyuca, escritura núm. 4, 1926.

ponde al "sitio donde corre el agua"). En ese lugar se constituyó más tarde la hacienda de San Lorenzo. El sitio fue arrendado y luego cedido en censo redimible a don Juan Gómez. Se trata de un crédito o préstamo con interés a largo plazo garantizado por un bien inmueble, es decir, de un sistema de renta del suelo. Se presenta en efecto como la compra de una renta anual que es en realidad el interés de un préstamo.[6] El lugar así llamado fue empeñado luego a la parroquia de Huejutla por su endeudado dueño, sobrino del primer propietario, y después esas tierras fueron vendidas (también en censo redimible) a don Antonio Argumendo. Este mismo nombre aparece en otro documento, con fecha de 1784, en el que Argumendo se presenta como agricultor y declara haber, él y sus predecesores, siempre pagado al cura, por más de sesenta años, el arriendo por la posesión de San Lorenzo en su integridad. En este documento se percibe que el conflicto de límites entre la comunidad de San Lorenzo y la de San Gabriel tiene cierta profundidad histórica. En efecto, Argumendo denuncia ante el alcalde de Tantoyuca la entrada de "varios indios vecinos y en particular un Gabriel García en las tierras y dentro de los límites que siempre han sido considerados como de San Lorenzo".[7] En esa denuncia aparece un testimonio de los límites de San Lorenzo como contiguos, entre otros, a los lugares de El Mamey y La Tinaja que pertenecen hoy a la comunidad de San Gabriel. Ese testimonio sirvió de base para el reconocimiento y la atribución del título de propiedad de los bienes comunales de San Lorenzo en 1987.

Volviendo al documento de 1784: el acusado principal, Gabriel García, dueño de la hacienda de San Gabriel, en respuesta replicó tener títulos de posesión de esas tierras que databan de más de doscientos años, remontándose a una merced del siglo XVI. Según ese testimonio, uno de los límites de San Gabriel es el lugar llamado Tasetuco, alias San Mateo (en la actualidad, el límite entre la comunidad de San Lorenzo y la de Aquiche, cerca de la ranchería de Guayalar).

---

6 Véase J.P. Berthe, "Taux d'intérêt, cens et dépôts en Nouvelle-Espagne", en M.N. Chamoux, D. Dehouve, C. Gouy-Gilbert y M. Pepin Lehalleur (eds.), *Prêter et emprunter. Pratiques de crédit au Mexique (XVIe - XXe siècle)*, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, París, 1993, pp. 9-23.

7 Según un documento, que "deseando se conserven en buen estado y seguridad", fuera entregado en 1933 por el representante del comité agrario de San Lorenzo a los archivos generales de la nación (AGN, *Tierras*, vol. 3691, t. 2, exp. 5, ff. 1-6).

El cura de Huejutla, por su parte, no estaba en posición de presentar, durante el litigio, los títulos de propiedad, debido a que los agustinos se los habían llevado consigo cuando dejaron la región en 1754; la parroquia seguía percibiendo alquiler todos los años sin poseer ningún acta de propiedad. Sin los títulos, la decisión judicial consistió en no autorizar la restitución de las tierras, solicitada por el eclesiástico. Después de esto, continuó la transferencia de las tierras de San Lorenzo de un propietario a otro por venta o herencia. Hacia 1822, tras la independencia, el terreno de la hacienda fue repartido entre dos compradores: don Manuel Silva y don Ignacio Echevarri y Oviedo. Éstos y sus herederos sucesivos vendieron a la larga sus derechos sobre dichas tierras. Los hermanos Torres, que le habían comprado las tierras a la heredera de Manuel Silva en 1841, las vendieron en 1880 a un grupo de 47 individuos, sin duda sus peones indígenas, que compraron las tierras de sus patrones a raíz de la ley de desamortización de 1856 y otras leyes liberales que siguieron, cuyo objetivo era la privatización de los bienes corporativos civiles y religiosos.[8] Esas tierras formaron entonces 7/8 del terreno de la hacienda de Tambelejá, alias San Lorenzo.[9] En un lapso de 30 años, la última parte de la hacienda perteneciente a los herederos de Echevarri fue adquirida de manera colectiva.[10] En 1940, una acta de catastro de ratificación de las ventas anteriores y de evaluación del terreno establecería el reconocimiento de los derechos primitivos de 121 condueños en el seno de la hacienda indivisa de San Lorenzo.[11]

El embrollo actual encuentra, en apariencia, su explicación en un documento notarial con fecha de 1917 en el que figura la genealogía de los dueños y condueños de la hacienda de San Gabriel desde la atribución en merced de su terreno en 1581.[12] Ese documento menciona a don Ignacio Echevarri que compró en 1865 una parcela a un heredero del antes mencionado Gabriel García. El hecho de que ese individuo y sus herederos poseyesen tierras en el seno de dos haciendas con-

---

8 Véase. D. Fraser, "La política de desamortización en las comunidades indígenas, 1856-1872", en *Historia Mexicana*, 21 (4), 1972, pp. 615-652.

9 RPP, Tantoyuca, escritura núm. 59, 1880.

10 RPP, Tantoyuca, escrituras núm. 51, 1899; núm. 9, 1902; núm. 77, 1910 (ventas a "compradores que no saben leer").

11 RPP, Tantoyuca, escritura núm. 55, 1940.

12 Archivos personales de Calixto García, ex administrador-tesorero del condueñazgo de San Gabriel.

tiguas e indivisas probablemente dio lugar, a largo término, a confusiones y reivindicaciones de ambas partes: cada quien sosteniendo que tal parcela le pertenecía. Este hecho puede además explicar la descripción elástica de los límites territoriales que aparecen a lo largo de los diferentes documentos consultados. En efecto, en 1876, en el título de adjudicación del lote llamado El Silozúchil (al sur de San Lorenzo) "a varios indígenas", se mencionan, entre otros, sus límites con la hacienda de San Lorenzo a lo largo del arroyo de Tototla.[13] En otra acta del plano de la hacienda de Xilozuchil con fecha de 1894 y certificado por un notario público, se anotan igualmente sus límites, al noreste, con los terrenos de San Lorenzo.[14] Lo mismo se da en el texto de la resolución presidencial de las tierras comunales de Xilozuchil, con fecha de 1945, en el que se confirman los límites orientales con la comunidad de San Lorenzo y donde, como en los documentos precedentes, no figura mención alguna de contigüidad con los terrenos de San Gabriel. En cambio, en el documento ya citado de la genealogía de los propietarios de San Gabriel se mencionan las fronteras naturales de esa hacienda, que bordean, al este, el arroyo de Las Tortugas (actualmente Zanja del Pájaro) y, al sur, el arroyo de Coatotoque (Tototla), limítrofe con los terrenos de Xilozuchil, es decir, en contradicción con los documentos precedentes. En 1926, a fin de refutar un dictamen judicial que otorgaba la propiedad de los terrenos en litigio a los condueños de la hacienda de San Gabriel, los habitantes de San Lorenzo establecieron un acta notarizada a fin de precisar los límites de su propiedad. Según ese testimonio, los límites de San Lorenzo llegaban, hacia el sur, al arroyo de Tototla, lindante con las tierras de Acececa, Xilozuchil, Chote y Aquiche. Como soporte a esa declaración siguen los testimonios de individuos originarios de tres de esas comunidades que, habiendo participado como comuneros en la limpieza de los caminos medianeros, afirmaban conocer los límites de San Lorenzo.

Por su parte, la comunidad de San Gabriel, que comprende 124 comuneros, posee un documento con fecha de 1814 en el que se expone la historia de sus terrenos. Según esta relación, en 1581, el conde de La Coruña, Lorenzo Suárez de Mendoza, gobernador general, otorgó esas tierras en merced a Diego Sánchez Pulido con el fin de establecer en ellas una explotación destinada a la crianza de

[13] RPP, Tantoyuca, escritura núm. 2, 1887.

[14] Transcrito en M. Pérez del Ángel, *op. cit.*, pp. 136-139.

ganado bovino. Se trata sin duda de la merced a la que se refería Gabriel García durante el litigio de 1784, antes mencionado. En esta merced se describen los límites de esas tierras que bordean, en la zona que nos interesa, el arroyo de Itupe hasta Tasetuco, alias San Mateo. En 1591 fue expedida una cédula real de Felipe II en la que aparecen los detalles de los límites que incluyen, entre otros, al arroyo de Tototla. Ese documento le valió a la comunidad de San Gabriel adquirir en 1968 el *status* de bienes comunales.

Fue sólo durante los años de la Revolución (1910-1921) que algunos miembros del condueñazgo de San Lorenzo empezaron a desbrozar las tierras de la larga colina que le valió, más tarde a la ranchería que se formó en ella, el topónimo de Loma Larga. En esos parajes apartados encontraron refugio contra las exacciones de las diferentes hordas de soldados y revolucionarios que pillaban las aldeas de los alrededores, dejando detrás suyo cenizas y desolación. Eran numerosos en aquel entonces los espacios vacantes y no cercados del condueñazgo; los que lo deseaban y tenían la posibilidad de aprovechar más superficies que otros se apoderaron así de gran número de terrenos, lo que explica la desigualdad actual en el tamaño de las propiedades en la comunidad. Juliana, una de las mujeres más ancianas de Loma Larga, me contaba que "antes" los hombres trabajaban mucho más, se levantaban temprano y había que llevarles la comida a la milpa. Ahora, me decía, "los hombres ya no trabajan, son flojos, ya no hay tierra y ya no tienen ganas de trabajar".

El engranaje

Según los habitantes de San Lorenzo, el origen del "problema" sería la responsabilidad de un antiguo administrador-tesorero del condueñazgo vecino de San Gabriel que vendió, entre 1958 y 1968, terrenos a particulares, extraños a la copropiedad. Cedió lotes de su propia comunidad pero también algunos que, según la versión de los comuneros de San Lorenzo, les pertenecían a ellos:

> Nombraron allí a un mestizo como tesorero y éste se puso a vender la tierra comunal [...] luego vinieron los ricos y se apoderaron de nuestras tierras [...] nos amenazaron con prenderles fuego a nuestras casas si no nos íbamos [...] destruyeron

nuestras casas [...] antes vivíamos en paz [...] los ricos y los comuneros de San Gabriel arrancaron las alambradas [...] quieren dominarnos [...] siempre hubo mojones, cruces, los quemaron o los sacaron, ambos, los compradores y los comuneros [...] los ricos llegaron allá con su dinero.

Algunos ancianos de San Lorenzo recuerdan todavía los emplazamientos de esos antiguos mojones y cruces, destruidos o quemados por los "ricos" y, cada vez que hay que aclarar los hechos, presentan testimonio a ese efecto ante la justicia.

El tesorero a quien se imputa el origen del problema vive aún (1992); su casa, escondida en la selva tropical, se encuentra, sin embargo, al abrigo de la malevolencia. Según su testimonio, algunas personas de fuera habrían efectivamente venido a comprar tierras en San Gabriel, a pesar de que una cláusula del reglamento lo prohibía. En efecto, el artículo 10º del reglamento interno del condueñazgo de San Gabriel prohibía la venta de lotes a personas extrañas (exteriores al conjunto de copropietarios) sin que esas tierras fuesen ofrecidas primero a los otros condueños y sin haber recibido el acuerdo de estos últimos.[15] Así, "cachito por cachito", gente de fuera habían llegado finalmente a poseer más tierras que los "nativos", pero el tesorero niega haber estado implicado en esas transacciones.

El asunto habría empezado mucho antes de su nombramiento, desde 1914, cuando el administrador de San Gabriel de ese entonces, aprovechando los tiempos tumultuosos de la Revolución, vendió 300 ha a jefes de familia de San Lorenzo, ilícitamente y sin documentos. Más tarde, esas mismas tierras habrían sido revendidas por otro administrador-tesorero de San Gabriel (que cumplió esas funciones hasta su asesinato en 1958) sin consultar a la asamblea de copropietarios. Esas son las tierras que hoy serían el objeto de los litigios.

Según testimonios divergentes, fue ya sea en 1946 o en 1960 que un ingeniero del Departamento Agrario se desplazó sobre el terreno para delimitar de manera precisa lo que debía ser atribuido a unos y otros. Sin embargo, según algunos: "el ingeniero vino a fraccionar en vez de medir y el tesorero se limitaba a certificar. Al que hablaba lo mataban o lo echaban a la cárcel". Basándose en la reglamentación agraria en vigor en esa época, el ingeniero declaró que los que poseían y

[15] "Reglamento Económico Rural de la Hacienda de San Gabriel", 1895, archivos personales de Calixto García, ex administrador-tesorero del condueñazgo de San Gabriel.

cultivaban tierras desde hace más de cinco años podían hacerlas registrar individualmente como propiedad privada. Pero para inscribir las parcelas en el registro de la propiedad, había que pagar al ingeniero cierta cantidad por hectárea, además de los derechos de registro y del monto del valor fiscal del terreno. Los que podían asumir los gastos aprovecharon evidentemente la oportunidad. Los otros, que no tenían los medios, que percibían mal los intereses en juego o que ponían delante otras lógicas, se hicieron registrar juntos, como grupo, en tanto que comuneros de bienes comunales.

Las actas de ventas inscritas en el registro catastral de Tantoyuca sitúan, en efecto, el comienzo de la regularización de esas transacciones en los años cincuenta.[16] Por lo demás, según la versión de uno de los propietarios implicados en este caso, la cual corrobora la del administrador-tesorero (siendo éste descrito por aquél como una persona muy honesta), hubo, hace unos cincuenta años, una "abertura legal" que permitió hacerse reconocer como miembro-explotador de pleno derecho en el seno de los condueñazgos, mediante un impuesto de registro a pagar ante los tesoreros de cada comunidad. La privatización efectiva de lotes que era, sobre todo, el caso de los copropietarios no indígenas de la ex hacienda de San Gabriel, fue justificada por esta persona según un proceso explicado por

> [...] la concepción no muy definida que tiene el indígena acerca de la propiedad de la tierra [...] su concepto es distinto, quiere la tierra en común. Lo atribuyo al sistema mexicano que no le ha enseñado lo que es privado y lo que es común. Hay mucha ignorancia entre la gente indígena. Los problemas actuales emanan de la mala fe de los líderes que los asesoran. Los más fáciles de engañar son los indígenas huastecos. Es en interés del gobierno que no se despierten [...][17]

---

16 RPP, Tantoyuca, escrituras núm. 194, 1951; núm. 93, 1956; núm. 30, núm. 68, núm. 147, núm. 176, 1959.

17 En torno a esta concepción particular de la propiedad indígena, se dirá además que, aún hoy en día, las transacciones de tierras que se efectúan entre comuneros de la misma comunidad suelen establecerse fuera del aval oficial del comisariado de los bienes comunales que implica el pago de los derechos de registro de esas ventas (N$ 50). Esas transacciones se hacen informalmente, todos saben de ellas pero no dejan rastros oficiales. Esta situación tácita de lo predial en el seno de las comunidades abre las puertas a diferentes abusos, tanto por personas internas como por extraños.

Para terminar, las propiedades privadas, dispersas entre los terrenos comunales de San Gabriel, fueron dotadas de certificados de no afectación que las protegen de eventuales expropiaciones. Así, tras las ventas ilícitas a individuos extraños al condueñazgo, los bienes comunales de San Gabriel, originalmente de 4 010 ha fueron fuertemente reducidos y divididos en ocho parcelas que hoy sólo cubren 794 ha.

La resolución presidencial de San Gabriel, dada en 1968, fue rechazada en un principio por los copropietarios, en desacuerdo con esa situación de fraccionamiento, pero después fue ratificada en 1976, tras una serie de encarcelamientos de algunos de los condueños a consecuencia de invasiones de tierras ("no podíamos ir contra los ricos"). En el seno de la comunidad de San Gabriel hay, hoy en día, aparte del litigio con San Lorenzo, otros problemas concernientes a la tenencia de la tierra en dos de sus rancherías, que tienen como telón de fondo el fraccionamiento de la ex hacienda. Finalmente, el problema de San Lorenzo emana del de San Gabriel, puesto que esas ventas ilícitas están al origen de la amputación de tierras de San Lorenzo. La fragmentación de la comunidad de San Gabriel la describe perfectamente el consejero jurídico de San Lorenzo en uno de los innumerables documentos concernientes al litigio:

> [...] En esa situación se advierte a simple vista que el plano proyecto relativo de dicho fallo presidencial [de San Gabriel] es una verdadera obra de arte cubista digna de los pinceles de Picasso, Gris y Braque pero que nada tiene que ver con la verdad objetiva de los bienes comunales que supuestamente reconoce y titula [...]

Todo se complica

Más tarde, hacia el fin de los años setenta, uno de los lotes vendidos anteriormente a un comprador particular, con una superficie de 97 ha, fue entregado al Banco Nacional de Crédito Agrícola a raíz de una incautación inmobiliaria. En 1980, esa tierra fue atribuida como ejido, con el nombre de Emiliano Zapata, a 22 solicitantes de tierra, campesinos mestizos y teenek, originarios de los alrededores. Entre ellos se contaban comuneros de San Gabriel, que habían perdido sus parcelas en el curso de los fraccionamientos anteriores, incluso un miembro del Consejo

de Vigilancia de esa comunidad, que confesó no haber intervenido durante las ventas ilícitas, como lo exigía su función, por temor a ser víctima de un acto de violencia. Gente de la ranchería de Tototla, perteneciente a San Lorenzo y desmantelada a raíz de las ventas, también pidió formar parte del nuevo ejido. Otros individuos desposeídos de esa ranchería se instalaron más tarde en Tantoyuca o trabajan como vaqueros, a cambio de alojamiento y un mísero salario, en las explotaciones agrícolas privadas de la región. Por lo demás, en 1983, como acto de solidaridad entre miembros de la misma comunidad, parientes implícitos,[18] los habitantes de Loma Larga autorizaron a seis familias despojadas de la ranchería de Tototla a instalarse en un lote de tan sólo dos hectáreas al sur de su ranchería. El aspecto desastroso y precario de sus chozas revela el estado de ánimo de esas personas. Así lo explica un joven: "no quiero hacerme una casa buena, ¿qué tal si viene otro rico y me quita de nuevo la tierra?" Otro me pidió que tomase su foto con el paisaje de fondo a fin de que sus hijos tengan un testimonio del lugar en el que vivieron, porque tal vez un día los evacuarán de nuevo. Agregó que viven como caracoles debido a que cambian con frecuencia de lugar de residencia llevando su casa y todas sus posesiones sobre las espaldas.

Como sus propietarios, el ganado de los "ricos" no respetaba los límites e invadía con frecuencia las milpas de los teenek de San Lorenzo, que finalmente tuvieron que decidirse a erigir alambradas en la pradera.

Entre la ley y la legitimidad

Una parte de la tierra reivindicada por San Lorenzo, de unas sesenta hectáreas, está actualmente en posesión de la comunidad de San Gabriel ("los de San Gabriel trabajan la tierra de nuestros abuelos"), pero la mayoría de las tierras en litigio (cuatrocientas hectáreas, más o menos) han sido objeto de transacciones y fueron cedidas a compradores particulares, y esas ventas se legalizaron *a posteriori*. Según uno de los funcionarios de la Secretaría de la Reforma Agraria (SRA) en Tantoyuca, no existe hoy vía legal alguna que pueda modificar esta situación,

[18] De hecho, todas las familias de Tototla mantienen relaciones de parentesco, próximas o lejanas, con las de Loma Larga. Véase el capítulo III, que concierne las alianzas matrimoniales teenek.

por ser irrevocables los certificados otorgados de acuerdo a la Ley de Inafectabilidad Ganadera, así como las dotaciones ejidales o comunales.

En 1987, en el acta de atribución del título de propiedad de los bienes comunales de San Lorenzo, se reconoce una superficie libre de todo conflicto de 976 ha de tierras de temporal. En esa acta, como en el texto de la resolución presidencial, se menciona la necesidad de resolver el conflicto de límites que existe entre la comunidad de San Lorenzo y la de San Gabriel. En un comienzo, los pobladores de Loma Larga cuyas tierras habían quedado fuera de la superficie comunal otorgada por el decreto presidencial, se negaron a poner su firma, que debía significar su aprobación. Sin embargo, decidieron hacerlo más tarde a pesar del rechazo de sus reivindicaciones, a fin de no correr el riesgo de ser despojados por todos lados. A diferencia del caso de los pobladores de San Gabriel que firmaron finalmente el acta "con especial inconformidad", insistiendo manifiestamente su desaprobación, en San Lorenzo no se menciona acto alguno de invasión de tierras o conflictos violentos para intentar recuperar las tierras omitidas en la resolución presidencial ("tuvimos miedo que nos metan al bote por solicitar tierras"). A fin de aclarar el problema, como hace doscientos años en una situación semejante, la comunidad de San Gabriel presentó a las instancias agrarias el título primordial de 1591 así como el decreto presidencial que le fue otorgado en 1968 y que puede ciertamente considerarse en el período contemporáneo como el equivalente actual de los títulos virreinales. En 1988, la Secretaría de la Reforma Agraria promulgó una acta que debía resolver el conflicto "de manera definitiva". En ella se lee, por ejemplo, que habiéndose convertido la situación *de facto* en situación *de jure*, las tierras de Loma Larga pertenecen nuevamente a la comunidad de San Gabriel y que, puesto que viene a agregarse a todos los demás decretos concernientes a San Gabriel y al ejido Emiliano Zapata, el acta pone punto final al conflicto; sus decisiones son inapelables.

Como se ve, "el problema" no nació ayer. Pero se notará que en cada ocasión las decisiones tomadas han sido en su mayoría a favor de la comunidad de San Gabriel, con el apoyo de los notables de la cabecera de distrito y los hombres de la ley, muy probablemente para ocultar la apropiación ilícita de tierras por particulares, amigos o parientes. Es verdad también que la comunidad de San Gabriel dispone de otra ventaja. Cada vez que se trata de poner luz sobre el asunto,

sus dirigentes presentan a las autoridades el título original de 1591 y la resolución presidencial de 1968, mientras que los de San Lorenzo sólo pueden producir documentos posteriores: de 1742 y 1987. El litigio entre la comunidad de San Lorenzo y la de San Gabriel consiste, como puede constatarse, en una confrontación, a nivel jurídico, de documentos procedentes de períodos históricos distintos. Los pobladores de San Lorenzo intentan, en efecto, legitimar sus demandas con una serie de documentos legales así como con testimonios diversos que son cronológicamente ulteriores al título virreinal de San Gabriel y al decreto presidencial basado en él.

No es menos cierto que los esfuerzos de San Lorenzo por recuperar esas tierras persisten y que últimamente (1990-1995) la comunidad se vio asistida en sus gestiones por una organización campesina radical. Los habitantes siguen afirmando que la mayoría de los propietarios privados de hoy despojaron a sus padres o a ellos mismos de su tierra ancestral amenazándolos con actos de violencia. Ahora el zumbido de los tractores de esos propietarios resuena en el espacio auditivo de Loma Larga en donde aún se usa la coa para trabajar la tierra. Encaramados en lo alto de su ranchería, donde la tierra es amarillenta y arcillosa, los aldeanos teenek contemplan con nostalgia esas tierras más negras y fértiles que sirven hoy de pastizales para unas cuantas vacas dispersas. Cuando se les pregunta a quién le pertenecen esos terrenos, la respuesta es siempre resuelta: "a Loma Larga".

La legitimación del apego por el territorio

Loma Larga fue reconocida oficialmente como localidad en 1976, cuando se instaló allí una escuela primaria. Hasta entonces los niños de esa ranchería iban a la escuela de la aldea vecina de La Garrapata, a media hora de camino. Siendo la escuela el medio por antonomasia de la hispanización de los indígenas, es a partir de ese momento que el nombre de Loma Larga fue adoptado en ese lugar que, antes, sólo se lo llamaba por su topónimo teenek: *Alk'oyol*-loma de izotes (*Yucca cf. Treculeana*-Carr-Liliáceas). Desde que la escuela empezó a funcionar, fueron implantadas también en la ranchería las funciones políticas de agente especial y de sus diversos auxiliares. En efecto, era necesario comenzar a organi-

zar las faenas comunales para el mantenimiento de la escuela, nombrar al comité de padres de familia, etcétera.[19] Desde ese año, Loma Larga se dotó de órganos de autoridad local. Ese momento clave de la historia del lugar tiene implicaciones sobre la posición de los pobladores en torno a su problema agrario. En efecto, la insistencia en Loma Larga sobre su pertenencia a la comunidad de San Lorenzo se manifiesta, entre otros, por la satisfacción no disimulada de tener en su seno una escuela primaria cuyo emblema oficial de la Secretaría de la Educación Pública lleva la inscripción: "Loma Larga, San Lorenzo". La edificación de la escuela en Loma Larga inauguró así la existencia oficial de esa ranchería que hasta entonces no era conocida por las autoridades de la sociedad nacional (era un anexo de La Garrapata). La escuela corresponde, pues, a la primera presencia del "Gobierno" en esa localidad ("la capilla nos pertenece a nosotros y la escuela, al Gobierno") que legitima así, según la percepción de los pobladores, sus reivindicaciones de pertenecer oficialmente a la comunidad de San Lorenzo.

Por lo demás, uno de los propietarios implicados en el problema de tierras ejerció como presidente municipal de Tantoyuca entre los años 1979 y 1982. Según el testimonio del agente especial de Loma Larga en aquel entonces, ese alcalde no le dejó ejercer sus funciones, ordenándole que devolviese el sello de la comunidad. Este sello que, con el emblema de la República Mexicana, incluye el nombre de "Loma Larga, San Lorenzo" fue adquirido por los habitantes de la ranchería en 1976 cuando fue designado el primer agente de esa localidad. Su importancia simbólica se manifestó, por ejemplo, en enero de 1992, durante el nombramiento del agente de este lugar. Éste quería en un principio eximirse de esa función con el pretexto de que no sabía leer ni escribir, pero en la asamblea en la que presentó su dimisión, el argumento categórico emitido por la totalidad de los pobladores para rechazarla fue que esa persona ya poseía el sello y en consecuencia debía cumplir con la obligación que emanaba de ese hecho. El sello, como la vara de las autoridades tradicionales en otros lugares, es sin duda el signo contemporáneo del poder y la autoridad. Además en este caso, por el emblema nacional y el nombre de la localidad que incluye, es el signo de dominio sobre un lugar

[19] Era necesario también, en un comienzo, organizar el hospedaje del maestro, pero los profesores siguientes optaron por no pernoctar en la ranchería y deben venir todos los días desde Tantoyuca.

determinado y de confirmación oficial del sentimiento de pertenencia de los habitantes. Loma Larga pertenece pues a San Lorenzo puesto que así figura en el sello oficial, signo de la soberanía de esa localidad y de control de su territorio.

El agente que no pudo ejercer su función explicaba la postura del alcalde por el hecho de que este último exigía que la población de Loma Larga fuese transferida administrativamente a la comunidad de San Gabriel. Según los testimonios había dejado instrucciones en la oficina del registro civil en Tantoyuca prohibiendo la inscripción de niños de Loma Larga como nativos de esa ranchería (es decir, pertenecientes a San Lorenzo). Es probable que el alcalde-propietario de tierras (poseedor asimismo de tierras en conflicto en la comunidad teenek de San Nicolás) haya temido que la obstinación de los habitantes de Loma Larga abriese un día la caja de Pandora de las adquisiciones ilícitas de tierras y haya querido aprovechar su posición de poder para encubrir el problema, específicamente, según una lógica particular, eliminando la existencia institucional de la ranchería.

Tierra y etnicidad

A partir del acta de 1988, oficialmente ya no existe un problema entre la comunidad de San Lorenzo y su vecina. Pero es conocida, en México, la inadecuación persistente entre lo legal y lo real.[20] El litigio de tierras continúa siendo en San Lorenzo motivo de numerosas conversaciones. Este asunto pesa sobre la vida de los comuneros, tanto por la asistencia requerida a numerosas asambleas (muchos hombres tienen que interrumpir su trabajo externo para movilizarse) como por las contribuciones necesarias para el financiamiento de los trámites. Éste, a su vez, conduce a ausencias más frecuentes en busca de dinero fresco y provoca, entre otras cosas, la indigencia de los eventos festivos en la comunidad (bodas, fiestas civiles y religiosas, velorios...). La gente dice: "no hay dinero, todo va para la tierra".

[20] Véase, por ejemplo, L. Cambrézy, "La distribución de la propiedad social...".

Cuando se trata de analizar las reivindicaciones territoriales de un grupo indígena, el enfoque antropológico privilegia comúnmente ciertas características indígenas tales como la organización social interna tradicional, el apego a la tierra ancestral, la cosmología que implica una relación especial con la tierra, marcada por ritos y costumbres agrícolas, la cohesión comunal, etcétera. Sin embargo, esos enfoques no parecen pertinentes del todo en el caso de Loma Larga. En esta comunidad teenek en la que reina una situación de aparente deculturación, desidia, abandono, miseria y aislamiento, un análisis que privilegiase rasgos étnicos casi inexistentes o no manifiestos no parece proporcionar una explicación suficiente para entender la obstinación de que hacen prueba los habitantes de esa localidad en su persistencia, que lleva ya varios decenios, en rechazar los límites territoriales que les han sido asignados. Examinemos, no obstante, tales rasgos en esta comunidad.

En San Lorenzo no puede observarse una cohesión comunal absoluta y, de hecho, no todos participan en la lucha. El litigio ha generado una división entre los adherentes a dos organizaciones campesinas. Una (la CCI-Confederación Campesina Independiente) emprendió la demanda de reconocimiento y certificación de los títulos de propiedad comunal, lo que fue hecho, en tanto que la otra (Antorcha Campesina) prosigue los trámites para recuperar las tierras no incluidas en las actas de 1987 y 1988.[21] Actualmente 146 personas están movilizadas, casi la mitad de los jefes de familia empadronados en la comunidad. Entre ellos están, obviamente, todos los comuneros de Loma Larga, pero también el conjunto de autoridades de San Lorenzo cuya jerarquía y nombramiento derivan del gobierno nacional y no de un poder local tradicional. Y esas personas afirman que, en el caso en que las tierras fuesen al fin restituidas, sólo los que continúan luchando se beneficiarían de ellas. Las asambleas generales en San Lorenzo

[21] Las dos organizaciones campesinas implicadas en el litigio mantienen posiciones ambiguas, que van de un radicalismo puntual a un alineamiento con el PRI. Por lo demás, los hombres de Loma Larga que participan a veces en manifestaciones organizadas por "Antorcha" se burlan de las consignas que deben repetir: "¡Somos todos iguales, el mismo hombre, unidos!". "En la realidad", dicen, "es diferente".

se ven siempre marcadas por esta división que puede llegar hasta el cuestionamiento del derecho de participación de los habitantes de Loma Larga: "Los que no quieren continuar la lucha no nos consideran como hermanos; están de acuerdo con los términos de la resolución presidencial y quieren olvidar el problema", dice la gente de Loma Larga. La escisión se manifiesta también al nivel de la organización religiosa de la parroquia de Tantoyuca. En efecto, el inspector teenek, encargado de la zona de San Lorenzo a la que pertenece Loma Larga, vive en Mancornaderos y forma parte de la organización campesina adversa (CCI). Éste presentó un pedido en mayo de 1994 ante las autoridades religiosas de Tantoyuca para obtener que la ranchería de Loma Larga dependiese, a partir de entonces, de la zona de San Gabriel, a lo que los habitantes de Loma Larga se opusieron categóricamente. Sin embargo, tras interesarse con mayor detenimiento en la cuestión, las autoridades eclesiásticas de Tantoyuca prefirieron no inmiscuirse en ese asunto delicado y dejar la situación tal cual.

Aunque sea un elemento considerable del debate, la presión sobre la tierra no puede tampoco presentarse como la explicación determinante de la reivindicación territorial, puesto que el hecho de disponer de tierras en medio indígena no implica necesariamente, en esta región al menos, que éstas sean suficientes para proveer por completo la manutención de las familias. Además, las migraciones motivadas por la búsqueda de trabajo no han disminuido en la Huasteca del piedemonte y de la sierra desde que la Reforma Agraria intervino en ella.[22] La correlación entre la no posesión de tierras en el medio indígena y la emigración de la ranchería no es directa. El problema es mucho más complejo. El derecho a explotar un terreno comunal está condicionado por obligaciones comunales en las que cada comunero debe participar y que, por consiguiente, exigen su presencia en el sitio. En cuanto a los hijos de comuneros que no poseen tierras, éstos se ven obligados a participar en las faenas comunales a fin de preservar sus derechos al acceso futuro a una milpa, lo que se contrapone a un empleo fijo y duradero fuera de la comunidad. Además, el conocimiento pobre de la lengua española y el bajo nivel de escolaridad repercuten en todas las clases de edad, por una capacidad limitada a integrarse a los medios de producción y de empleo externos a la

[22] Véase M. Romer, *op. cit.*

comunidad.[23] Así, la emigración en el medio teenek es en general de naturaleza estacional y temporaria y deriva sobre todo de la necesidad de disponer de ingresos en efectivo para adquirir los productos de primera necesidad, fuera del maíz y los frijoles provistos por milpas de bajo rendimiento. La emigración no se percibe localmente como la solución a la exigüidad de la tierra; sólo interviene como complemento a la residencia en el seno de la comunidad, que no se acomoda a largas ausencias. Esa situación, en apariencia contradictoria, entre apego y movilidad, hace que la parcela familiar quede sujeta a los fraccionamientos entre herederos a pesar de que ya no esté en condiciones de satisfacer a las necesidades de los que la explotan. La carga de la población sobre una tierra ya muy compartida explicaría, en parte, la necesidad de aumentar el territorio de la comunidad, realizada en diversas modalidades, trámites judiciales o invasión de tierras. Pero el apego a la tierra comunal, expresado por la decisión de quedarse en el sitio y de no emigrar definitivamente, parece derivar de una lógica más bien identidaria que económica.

En cuanto a la relación simbólica con la tierra, ésta no se expresa en Loma Larga por medio de ritos agrícolas de fertilidad y, cuando se les menciona a los habitantes de esa ranchería las costumbres de ofrendas de alimentos y libaciones a la tierra en otros lugares de la misma región (practicadas, entre otros, por los nahuas veracruzanos y los teenek de San Luis Potosí), ello suscita reacciones de sorpresa: "! Ay caray! ¿Cómo vamos a dar comida a la tierra si nosotros mismos no tenemos qué comer?", o: "Aquí la tierra no está acostumbrada a eso". El apego a la tierra no debe tampoco considerarse como una actitud que se alimentaría únicamente de una presencia ancestral inmemorial en estos parajes. Por el contrario, la historia de la región y de las genealogías locales atestiguan numerosos movimientos poblacionales y configuraciones recientes, a partir del fin del siglo XIX, de las localidades teenek contemporáneas. Las referencias más lejanas se sitúan sobre todo en la época de la Revolución, en un pasado real y conocido, narrado por parientes ancianos. El asunto es más complejo y en la segunda parte de este libro se verá que la tierra es considerada por los teenek como pertenecien-

[23] Véase L. Arizpe, "La ideología del indio y la economía campesina", en R. Stavenhagen (coord.), *Capitalismo y campesinado en México*, SEP/INAH, México, 1976, pp. 99-132.

te a seres prehumanos que les sirve como soporte de su identidad étnica, pero la propiedad contemporánea de la tierra es por ello sólo transitoria y ficticia.

La insoportable convivencia con el Otro

Según la opinión de los consejeros jurídicos de San Gabriel, "el problema" hubiera podido resolverse si la gente de Loma Larga hubiese aceptado formar parte de la comunidad de San Gabriel, es decir, si hubiesen simplemente pagado sus cotizaciones de comuneros al tesorero de esa comunidad (aun si no están empadronados en ella); en todo caso, no había intención alguna, según las autoridades de San Gabriel, de expoliar las tierras de la ranchería, por el contrario: "¡que sigan cultivándolas y cumpliendo con sus obligaciones comunales!" Pero el tiempo ha pasado y ahora el litigio ha sobrepasado el estadio de simple diferendo entre vecinos. Desde ya, éste escapa al control de los comuneros. Además de las rivalidades y animosidades internas y entre vecinos inmediatos, están implicados los intereses económicos y políticos de personas extrañas a las dos comunidades, así como intereses de varias instituciones y organizaciones campesinas.[24] Y aquéllos representan al mundo *ejek*, extraño, frente al cual muchos teenek no se sienten ni a gusto ni en confianza. En la actualidad, el conflicto de límites rebasa el aspecto legal y toca ámbitos mucho más afectivos. Ciertamente no excluyen móviles "racionales", pero cuando se agotan todas las posibilidades de apelar a la justicia o a otros recursos administrativos derivados de la lógica *ejek*, los comentarios de los protagonistas de este drama ameritan ser oídos con particular atención. Interrogados sobre lo que les impediría asociarse oficialmente a San Gabriel y poner fin a esta penosa historia, la gente de Loma Larga responde:

[24] No se trata aquí de ocultar las relaciones de poder entre los propietarios privados, blancos y mestizos, y los campesinos indígenas, ni el ejercicio de la violencia por cierto grupo social o la búsqueda de áreas de influencia de parte de las principales organizaciones campesinas y las instituciones implicadas en el litigio: *Confederación Campesina Independiente*, *Antorcha Campesina*, *Organización Campesina Popular Independiente de la Huasteca veracruzana* y la *Procuraduría de Asuntos Indígenas* (institución oficial encargada de representar jurídicamente a los indígenas). Sin embargo, ese tema sobrepasa al de las manifestaciones de la identidad teenek, esbozadas aquí a propósito de una lucha agraria.

[...] Aquí siempre ha sido de San Lorenzo..., mi abuelo y el padre de mi abuelo eran de San Lorenzo..., nunca vamos a cambiar..., no vamos a morir en San Gabriel..., no queremos decir que somos de San Gabriel..., siempre hemos registrado a nuestros hijos [en el registro civil] como de Loma Larga, San Lorenzo..., tenemos un sello que dice: Loma Larga, San Lorenzo..., así es la costumbre (*ech'eway* = la razón de siempre). Los de allá, siempre quieren vender tierras y por eso su tierra está fraccionada..., dejaron que su tesorero vendiese tierras, no hicieron nada para impedirlo... [¿perdieron la dignidad por su incapacidad de preservar sus propias tierras?], nos van a engañar otra vez... En San Gabriel, son hijos de huastecos y de mestizos, están revueltos..., ellos se juntan con los ricos, sirven a los ricos..., aquí en San Lorenzo es puro huasteco..., ellos son más vivos, allá son puro español..., allá andan los vaqueros [mestizos], tienen más fuerza, nos pegan y nos chingan [...]

Sólo un hombre en Loma Larga reconoce que se trata de una obstinación, porque aceptar formar parte de San Gabriel equivaldría a reconocer que se perdió el litigio. Todos los demás hablan otro lenguaje, el de la identidad.

En el intento de entender los motivos inherentes al mantenimiento de este conflicto territorial, no basta pues limitarse a los documentos, buscar las razones en la exigüidad de las milpas y la presión demográfica, hacer uso en bloque de una estructura social particular o una cosmología indígena en relación con la tierra o deducir un supuesto apego ancestral al lugar. Estos parámetros no parecen constituir, en nuestro caso, elementos suficientemente plausibles y consistentes en sí mismos para explicar globalmente la cuestión y, en particular, la obstinación que manifiestan los habitantes de San Lorenzo en el curso de las generaciones. En cambio, tener una mirada sobre los límites en litigio, y sobre todo sobre lo que delimitan, a uno y otro lado, revela el sentido profundo que les atribuyen los que se confinan por ellos.

Esos límites engloban el espacio de la comunidad teenek, entendida como un núcleo de población en el seno del cual los habitantes se definen sin vacilación como teenek (en tanto que en medio urbano, un teenek, cuando se reconoce como tal, admitirá sólo "ser de origen huasteco"). Además de cierta cosmología que, por cierto, es compartida por los teenek, aunque de una manera no muy explíci-

ta, y de una organización interna ligada a la administración nacional, la convivencia en el seno de tal colectividad implica la copropiedad de la tierra, el uso de la misma lengua minoritaria, la participación en el mismo modo de vida, relaciones de parentesco estrechas, obligaciones comunales y una situación material más o menos compartida por todos. El todo, como una familia extensa situada en su propio espacio, frente a una sociedad otra, es lo que forja indudablemente el concepto de comunidad, aun si existen divisiones internas. Dicho esto, el etnónimo "teenek" o "huasteco" (como es denominado este grupo por el mundo exterior), no se ve sujeto a una adhesión identidaria positiva. Por el contrario, ese término es definido localmente como *ch'ojontal teenek* "el pobre que habla teenek". Es decir, a la vez, posición identidaria y denigración de sí frente a los Otros, que nos lleva a buscar los factores del conflicto "encima del suelo", estando a la escucha de los individuos que lo pisan día a día, a uno y otro lado de los límites en disputa que, además del marcado del territorio, trazan también el espacio de su respectiva evolución.

Nosotros y los Otros

Privilegiando el sentido que le dan los teenek a la vida comunal, parece útil detenerse sobre ciertas actitudes que los distinguen de sus vecinos mestizos. Durante la temporada de la siembra del maíz, por ejemplo, el trabajo colectivo adquiere una importancia particular que incluye el pago remunerativo a los peones (a menudo parientes o compadres) o la obligación de trabajar recíprocamente en sus respectivas milpas; sistema de intercambio, conocido a través de las Américas y en otros lugares con diferentes nombres y que en esta región se llama en español *mano vuelta* y en teenek *huitzbaltsich tolmix*, es decir, "devolver la ayuda". Esta manera de trabajar colectivamente en pequeñas milpas no parece tener plenamente una justificación agrícola o económica, y derivaría más bien de un orden sociocultural o de una combinación de estos diversos aspectos. Sin embargo, el sistema del trabajo recíproco se reduce en Loma Larga a su expresión mínima. La gente dice que ese arreglo no funciona en la ranchería porque muchos no devuelven el trabajo que fue realizado en su milpa. Se prefiere, por lo

tanto, el modo del pago directo a las personas que contribuyen al trabajo agrícola, complementándolo con una comida. Los que no pueden asumir los gastos que implica el empleo de jornaleros (salario y comida) se las arreglan simplemente trabajando en solitario, durante algunos días consecutivos según la superficie de su parcela. Pero los otros justifican el trabajo colectivo de la siembra del maíz (inexistente en el caso de otros cultivos como el frijol o el chile) por el hecho de que, cuando se siembra toda la parcela en un mismo día, las plantas germinan de manera pareja. Además, la comida que sigue a la siembra es ofrecida más bien a los que han terminado la faena, que explícitamente a la tierra, acentuando así el carácter colectivo del trabajo de una tierra comunal, que el medio de producción *per se*. En esa ocasión, la comida consiste en un *t'ak'tsiil* durante cuya preparación se omite separar las garras del ave, simbolizando así que los sembradíos están bien arraigados. Se ofrece asimismo atole, bebida a base de maíz, el producto de base, nutritivo y simbólico, que acaba de ser plantado colectivamente.

Por lo demás, la acogida reservada para el forastero en las comunidades teenek refleja bien el sentimiento de diferenciación de la sociedad mestiza experimentado por los habitantes de las rancherías. Ya sea de la ciudad cercana o venido de más lejos, el forastero suscita profunda desconfianza, alimentada por siglos de expoliación, agresión y explotación. Esa falta de confianza hacia el mundo exterior es indicativa de las aprensiones locales, de cierta xenofobia y de un prurito de reclusión que permite vivir con un mínimo de interferencias con el mundo mestizo. En Loma Larga, esa actitud se transmite a los niños, por ejemplo, cuando se portan mal y sus padres los amenazan con ser raptados por el *ejek* ("el español, el mestizo"). En los mismos parajes, cuando un forastero entra a una comunidad, todos huyen y se esconden detrás de las paredes de sus chozas. Este sentimiento de exclusión se refleja también en los comentarios despreciativos que los teenek emiten sobre sí mismos. "Nosotros los teenek somos personas miedosas... somos tontos, no hemos estudiado mucho...", autodenigración que se manifiesta, por último, lingüísticamente, por el afijo reverencial *laab* que se refiere en la lengua teenek "a los ricos, a los bien vestidos y limpios, a los extraños de buen aspecto, al español, al mestizo...", en definitiva, a todos los que no son teenek.[25]

[25] Esta actitud particular de los teenek será analizada en la tercera parte.

Para captar la agudeza de esas actitudes, así como la de los discursos antes mencionados sobre los mestizos de San Gabriel, baste echar una mirada sobre el censo de la población indígena de las dos comunidades vecinas, separadas una de otra por menos de tres kilómetros. Éste revela, en efecto, la existencia de una profunda diferencia de orden cultural. En San Lorenzo 90% de la población de más de cinco años es bilingüe (teenek y español) y 9% es monolingüe (teenek), en tanto que en San Gabriel sólo 46% de la población de más de cinco años es bilingüe, 2% es monolingüe (teenek) y el resto, 52%, habla sólo español.[26]

Estas cifras –corroboradas en parte y en cierta medida por los discursos (mencionados anteriormente) de la gente de Loma Larga sobre el mestizaje de los de San Gabriel–, dan en efecto muestras del proceso de aculturación más acelerado en el que se encuentra esta comunidad, originalmente teenek, como consecuencia de la introducción progresiva de mestizos en su seno. Esos hechos se reconocen en el terreno, en el que la comparación entre las dos agrupaciones hace ver que el ambiente en San Gabriel es menos tradicional, menos indígena, que el que prevalece en San Lorenzo. Por ejemplo, en tanto que las asambleas de comuneros de San Lorenzo se efectúan en teenek, las de San Gabriel se desarrollan en español y son amenizadas por la presencia de las mujeres y la participación más activa del auditorio. En San Gabriel, los padres, aun teenek hablantes, hablan a sus hijos en español ("aquí los maestros no se batallan con los niños"); las muchachas andan en *short* y playera y las mujeres adultas, en falda o vestido, como se ve generalmente en el medio mestizo campesino. En general, hombres y mujeres andan calzados. A diferencia de sus vecinas, las mujeres de San Lorenzo, tanto las jóvenes como las adultas, llevan una vestimenta neotradicional formada por un vestido de corte característico, de fibra sintética y colores vivos y fluorescentes y, por lo general, van descalzas.

La acogida en San Gabriel es menos circunspecta; los habitantes no se esconden cuando se acerca un extraño y, al contrario, están dispuestos a entrar en contacto con él; asimismo, las puertas se dejan abiertas al caer la noche...

[26] Según el XI Censo General de Población y Vivienda, INEGI, 1990.

Los comentarios de los habitantes de San Gabriel sobre sus vecinos de San Lorenzo complementan estas observaciones:

> [...] son muy atrasados y encerrados, son un asco, no salen del rancho y no quieren que nadie entre, son apesarados, tejen morrales y no les interesa comer más que maíz y frijoles [...]

Es evidente que la actitud de los pobladores de San Lorenzo y sus discursos demuestran un repliegue, una situación de estancamiento en un "*Teenek land*" en el que no hay lugar para los mestizos y que sería un refugio apartado de un mundo diferente, hostil y abusivo. Lo étnico no se sitúa siempre en las reminiscencias de ciertas costumbres y tradiciones o en la lucha para preservarlas. Puede ser determinado por el simple deseo de encontrarse únicamente entre teenek con cierta autonomía, compartiendo la memoria del mismo patrimonio territorial, social y cultural. Asimismo el apego a la estructura comunal teenek se manifiesta también por el hecho de que, a diferencia de San Gabriel, no ha habido introducción de personas extrañas en el seno del condueñazgo y que, hasta el día de hoy, está prohibido a "un hombre de fuera", aunque esté casado con una habitante de la comunidad, venir a instalarse en ella. Mientras el intercambio de mujeres es general entre todas las comunidades teenek limítrofes, San Lorenzo ya no intercambia mujeres con San Gabriel, pues las alianzas matrimoniales se hacen allí generalmente con familias mestizas y, como consecuencia, ya no se practica el *ch'abix* –la costumbre teenek tradicional del pedido en matrimonio–. Finalmente, se puede agregar, como ejemplo adicional de esta posición segregativa de los teenek, la interpretación popular de la etimología del sustantivo *teeneklaab* que se refiere en la lengua teenek a la noción de 'diablo' (concepto introducido con la evangelización de los indígenas): según esa interpretación, *teenek* se refiere a los teenek, *laab* a los españoles o mestizos. De ello se deduce que la interacción entre esas dos partes es de naturaleza diabólica y por ello fatal para los teenek.[27]

[27] Se trataría sin duda, más científicamente, de la práctica que tenían los misioneros en el Nuevo Mundo de nombrar al diablo en lengua vernácula, usando el nombre de antiguas divinidades tutelares de los pueblos indígenas sometidos a la cristianización.

Parecería que es allí, por la confrontación de esos discursos y actitudes, que se percibiría la manifestación de la etnicidad teenek. Pues si se observa el problema de tierras de San Lorenzo desde el simple punto de vista de las superficies en disputa, sería "normal" que se aliasen las comunidades de San Lorenzo y San Gabriel –ambas víctimas del despojo progresivo de sus tierras– con miras a oponerse a los propietarios ganaderos y a los ejidatarios, que ocupan la mayoría de las tierras en contienda que pertenecieron en el pasado a las dos comunidades. Recuérdese que esas tierras cubren, respectivamente, 334 y 97 ha de territorio antiguamente indígena, ya sea 78% del espacio reivindicado por San Lorenzo. En otras palabras, excluyendo las de Loma Larga, sólo 11% del conjunto de tierras reivindicadas por San Lorenzo están hoy en posesión de San Gabriel; en tanto que la animosidad de San Lorenzo se polariza casi exclusivamente contra San Gabriel y no contra los propietarios privados. Obviamente, a los expoliadores les conviene que así sea, para ocultar ciertas irregularidades jurídicas. Sin embargo, para los teenek de San Lorenzo –y a un nivel más subjetivo– la relación de fuerzas con los terratenientes es tan desequilibrada, que no pueden siquiera permitirse el lujo de odiarlos. Entre los propietarios privados, mestizos o descendientes de españoles, y los teenek existe, en efecto, tal abismo económico, político y cultural que el conocimiento del otro, de una y otra parte, es abstracto. En cambio, la tensión mantenida con la gente de San Gabriel, de origen teenek y pobre, es concreta y a su alcance, y focaliza así todas sus aversiones.

Sin embargo, no se trata únicamente de un exutorio; existe también otro tipo de tensión, esta vez de orden más bien cultural y por lo tanto existencial, que no es el resultado de divergencias fundadas sobre una diferencia social o supuestamente biológica entre los miembros de las dos localidades. No se trata tampoco para estas comunidades de preservar cierta organización social interna o una tierra ancestral. La historia y la situación actual de las comunidades teenek de esta región son el producto de imposiciones administrativas y territoriales durante los períodos colonial y contemporáneo de parte del mundo *ejek*, exterior. Se trata más bien de una tensión que se funda sobre las posiciones distintas tomadas en las dos comunidades en torno a la condición teenek en el mundo contemporáneo.

La percepción del espacio social circundante, así como las relaciones con el mundo mestizo se vieron ciertamente transformadas por la implantación de algunas escuelas primarias y el avance del bilingüismo, por el trabajo en el exterior

de la comunidad, por las visitas cíclicas de candidatos a puestos políticos durante sus campañas electorales, etcétera. Pero el espacio regional o nacional sigue siendo extraño, lejano e inaccesible. Así, los teenek de San Lorenzo se encuentran entre dos mundos; el de la sociedad nacional, moderno, atractivo y a la vez explotador en el cual están inmersos, pero sólo en sus márgenes, y el de su propia sociedad, tradicional, sin oportunidad y a la vez protectora, en el seno de la cual todavía hablan su propia lengua y practican algunas costumbres aún en vigor en el espacio limitado que es el suyo. Se percibe, por ejemplo, ese cisma interno en la actitud de un joven de Loma Larga que, a pesar de haber terminado sus estudios secundarios (hecho raro en las rancherías teenek), evita todo contacto con personas extrañas y se esconde cada vez que se cruza con ellas; lo cual suscita la deducción siguiente de parte de uno de los habitantes del lugar: "entonces, no sirve el estudio si todavía tiene miedo del ejek", en tanto que otro se pronuncia en términos aún más cargados de significado:

> [...] Antes nos conquistaron los españoles, a nosotros los pobres. Los huastecos andaban desnudos, no estaban bautizados. Cuando llegaron Cristóbal Colón y Hernán Cortés, no comían bien, comían raíces. No sabían nada, la comida no estaba cocinada. Los españoles trajeron la enseñanza, enseñaron a los pobres. Los huastecos no tenían casas, andaban como venados, como conejos. Sólo había población en México. Aquí, no había nada, ni casas, ni rancherías, andaban desnudos, vivían en cuevas, debajo de las piedras, en zanjas. Los españoles les enseñaron a hablar, los bautizaron, les dijeron cómo se come. Así se hizo, así nació la ranchería. Unieron a todos con los españoles. Los que no querían unirse con los de fuera se quedaron como nosotros, afuera. Ellos no querían vivir cerca de la carretera. No querían ir con los mestizos. No entienden, no saben hablar, tienen miedo de que los maten. En la Revolución mataron a la gente, por eso tenían miedo. Aquí no llegaron los mestizos. Aquí cierran la puerta, no contestan, se van al monte, tienen miedo de que los maten. Es costumbre de los antiguos. Ahora, apenas dejamos esa vieja costumbre, por eso es medio monte aquí [...]

La identidad teenek tal vez no está claramente definida, aun para ellos mismos. Sin embargo, la de los Otros, los *ejek*, se vuelve muy clara con esos comentarios; y los Otros se ubican primeramente en San Gabriel, en los confines de

San Lorenzo. Como en la fábula del "Lobo y el perro", de Esopo y La Fontaine, la precariedad es a veces el precio a pagar a fin de preservar cierta libertad y cierto espacio propio. La gente de San Gabriel aparentemente optó por la asimilación al mundo mestizo y su emancipación. Los de San Lorenzo, a través de sus reivindicaciones reiteradas, con frecuencia manipuladas por otros, rechazan el modelo que les impone el mundo *ejek*. Sus discursos sobre "el problema", así como su modo de vida, son testimonio de su preferencia por parapetarse, antes que adoptar la opción tomada por sus más próximos vecinos.

Cada quien con su verdad. Al lado del problema de la exigüidad de la tierra y de la opinión legal, jurídica, al lado de la de San Gabriel, existe la opinión de los teenek de San Lorenzo. En la búsqueda de expresiones de la etnicidad teenek, es ésta la pertinente porque las cuestiones de límites *son* cuestiones de identidad.

Mojonera en el territorio de la comunidad de San Lorenzo

Desfile de los terratenientes de Tantoyuca aprobando las medidas gubernamentales que liberalizaban, en 1992, la tenencia de la tierra en México

Conclusión de la primera parte

El universo en el cual se desenvuelven los teenek veracruzanos actúa finalmente sobre las representaciones que éstos elaboran, así como sobre las concepciones que pueden tener de sí mismos y de los Otros. Antes de abordar este tema, resultaba importante poner esa realidad en perspectiva tanto con la proximidad de los teenek al centro urbano de Tantoyuca y a la modernidad como con lo que los aparta de éstos.

El habitante de Tantoyuca, la ciudad más cercana, es el *ejek*, el extraño –traducido por los teenek como "el español", el que se introdujo en su universo transformándolo desde hace ya casi cinco siglos–. En efecto, Tantoyuca es un poblado en el que se concentran los ganaderos, propietarios de grandes extensiones que suelen colindar con las pequeñas milpas de los campesinos teenek. Este dato es fundamental para entender las relaciones entre esos dos grupos sociales. En efecto, la ganadería bovina extensiva no sólo ocupa parte de las tierras indígenas, sino que la deforestación que conlleva produce efectos de erosión y un desequilibrio ecológico que afecta el medio natural de los teenek. Además, la exigüidad de la tierra incide también en su agotamiento. Paralelamente, el crecimiento demográfico expulsa a los teenek de sus comunidades en busca de trabajo jornalero o estacional en la región, lo que los pone en contacto permanente con la sociedad no indígena que los explota. Sin embargo, cual un imán, la comunidad teenek ejerce sobre sus miembros su fuerza de atracción y no se observa en la región de Tantoyuca un fenómeno masivo de emigración indígena. Es cierto también que, por lo general, los más pobres no son los que participan en tales movimientos.

La comunidad, en su habilidad de retener en su seno a la población teenek, es en efecto más que una simple aldea, pues es el marco de un modo de vida y de pensamiento, es decir, de cierta percepción del mundo que es distinta de la que la rodea. Gracias a una estructura política interna, ciertamente impuesta por la sociedad nacional pero plenamente apropiada por los teenek, la comunidad, que es su marco social inmediato, es también el lugar de su autonomía (relativa) y de su atrincheramiento. Las autoridades políticas y jurídicas teenek permiten, en efecto, la filtración entre las sociedades indígena y nacional, resolviendo los problemas internos de manera amistosa y según un código ético que expresa el sistema de valores teenek, el cual, por ello, se inscribe en un consenso comunal. En cuanto a las autoridades agrarias, éstas administran y preservan el patrimonio agrario teenek –soporte espacial de las expresiones de la identidad étnica– minimizando la intervención institucional nacional y sobre todo la introducción de extraños en el seno de la comunidad. Es también en el marco de las comunidades teenek que se contraen las alianzas matrimoniales. La endogamia local, por medio de las reglas de filiación y de residencia, permite mantener la cohesión interna comunal (que, sin embargo, no garantiza la ausencia de discrepancias y de fraccionamiento) y tiene un papel sustancial en cuanto a la preservación de su patrimonio agrario y de los vínculos de solidaridad internos, en suma, del espacio comunal.

Varios parámetros contribuyen a la comprensión global del universo social teenek. El análisis del paisaje social y natural en el que se desenvuelven los teenek junto con otros actores sociales, el de su organización política y social, el de algunas prácticas familiares en vigor y de su sistema de parentesco en relación con el acceso a la tierra comunal, permiten comprender los vínculos sociales que se establecen en el interior de este grupo y cómo esos vínculos se efectúan en las relaciones mantenidas fuera de él, en los contactos con los Otros. El análisis del problema de tierras que aflige a los habitantes de Loma Larga desde hace varios decenios puso en evidencia al propio universo social teenek, pues el problema en sí contiene toda la dinámica, continua y en ocasiones conflictiva, de las relaciones que los teenek mantienen con el mundo exterior. Asimismo, dicho análisis puso de relieve el sentimiento de pertenencia afectiva al grupo por parte de sus miembros, y aclaró los factores de cohesión y de continuidad de las comunidades teenek contemporáneas frente a una sociedad que no comparte los mismos valores.

El estudio del universo comunal teenek y el de las relaciones locales entre los teenek y los mestizos subrayó cierto sentimiento de cohesión teenek fundado en las relaciones de parentesco, la territorialidad, el compartir una lengua minoritaria y un sistema de valores; en otras palabras, hizo resaltar cierta identidad cultural. La definición de esta noción, o más bien, la explicación de los procesos de su formación, oscila en la literatura antropológica esencialmente entre dos polos: por un lado, el enfoque sustantivista o esencialista que privilegia la realidad del objeto étnico explorando los componentes culturales de la identidad; por otro lado, el enfoque situacional o constructivista que determina a la etnia en sus relaciones con contextos sociales más amplios examinando los procesos puestos en acción por la división étnica.

Esta primera parte de la investigación, consagrada al universo teenek, se organizó en torno a la línea de demarcación que separa de manera permanente a los teenek de los Otros y que pone de relieve las profundas desigualdades sociales y económicas que oponen a los mestizos-ganaderos y a los indígenas-agricultores. Esta diferenciación dicotomizada, experimentada y percibida día a día por todos los actores sociales como una oposición cultural, aun si está superpuesta sobre otras distinciones esencialmente sociales, económicas y territoriales, sostiene finalmente la percepción identidaria de los teenek frente a los Otros. Permite, como lo subraya Frederick Barth, definir el grupo étnico y especificar la naturaleza de su continuidad, independientemente de su contenido cultural, que puede cambiar.[1] Según este autor, la etnicidad es, en efecto, una forma de organización social basada en la demarcación de los grupos según su origen supuesto. Los signos diacríticos diferenciadores establecidos por cada grupo confirman entonces la naturaleza de la interacción social. Aquí, el aspecto étnico de esa dicotomía se percibe por el atrincheramiento de los teenek en su espacio comunal, a través de la filtración que efectúan sus instituciones entre los mundos mestizo y teenek, sus prácticas de endogamia local y las diferentes modalidades utilizadas para preservar su patrimonio agrario colectivo. El espacio comunal en el que se habla el teenek, en el que aún se practican algunas costumbres particulares, que por mecanismos de exclusión se volvió un lugar proscrito a gente de fuera y en particular a los mestizos, y que por mecanismos de incorporación implica la presen-

[1] F. Barth, *op. cit.*

cia efectiva de sus habitantes en el lugar, se torna de esta manera para sus miembros en un lugar de apego afectivo frente a un mundo exterior más bien hostil. El sentimiento de pertenencia al grupo étnico aparece entonces como una manera eficaz de defender ventajas (tierras, autonomía relativa, derecho consuetudinario...) y de superar desventajas (sociales y económicas) por la solidaridad y la igualdad de condiciones. La etnicidad, como lo sugieren Nathan Glazer y Daniel Moynihan, parece surgir, en este caso de interacción continua entre grupos culturales distintos, con el objeto de contrarrestar las características consumadas y determinantes de la estratificación social resultante de la historia particular de cada grupo.[2]

Sin embargo, ¿sobre qué base se asume esa identidad? Hemos visto que el principio de filiación representa una de las exigencias formales para pertenecer con derecho pleno a la comunidad teenek. En contraste con otros tipos de identidades colectivas, la identificación étnica se basa, pues, como lo subrayaba Weber, en la creencia subjetiva de una comunidad de sangre.[3] La descendencia común asumida por un grupo étnico implica así la elaboración de una historia colectiva, inventada o experimentada, que evocando un evento fundador, forja el grupo y valida el sentimiento de pertenencia a él. Es así que los teenek veracruzanos se identifican con un mito fundador –al cual me dedicaré en la segunda parte– que explica, según su propia teoría, la línea de demarcación que separa a los teenek de los otros grupos en presencia.

---

2 N. Glazer y D.P. Moynihan, "Introduction", en N. Glazer y D.P. Moynihan (eds.), *Ethnicity Theory and Experience*, Harvard University Press, Cambridge, 1975, pp. 15-16.

3 M. Weber, *op. cit.*, t. 1, (cap. 5: "Ethnic Groups"), pp. 385-398.

Segunda parte

Mensajes del inframundo

Mensajes del inframundo

Imelda, mi vecina en Loma Larga, se quejaba un día mientras agitaba enérgicamente la hamaca cuna de su nieto, del mal humor de éste, quien lloriqueaba todo el día, mostraba poco apetito y se veía particularmente intranquilo. Sugerí, habida cuenta de su edad, que le estaban saliendo los dientes y que ésa era probablemente la causa de su inquietud. La abuela y la madre del bebé me observaron, e incrédulas preguntaron: "¿A poco duele cuando crecen los dientes?" Me tocó a mí expresar consternación. ¿Sería posible que, a diferencia del resto de los niños, los de los teenek no sufriesen por la salida de los dientes? ¿Sería posible que algunos dolores sólo existiesen en algunas culturas? ¡No!, la razón de la inquietud del niño, afirmaron Imelda y Leticia, era que durante la noche un borracho se había parado frente a la casa y había descargado su "calor", es decir su humor viciado, sobre el bebé, que sufría ahora las consecuencias. Descubrí de repente el sentido de toda etiología. En efecto ¿en qué fundamentaba yo que la salida de los dientes producía dolor? Ciertamente no en recuerdos personales, sino más bien en una aserción comúnmente aceptada en mi sociedad. ¿Por qué no aceptar, entonces, de la misma manera, la afirmación de mis vecinas teenek?

Unos días después me encontré en una situación aún más elocuente. Regresando del monte cargada de leña, me aprestaba a animar el fuego del hogar con el fin de hervir, durante los veinte minutos recomendados por las autoridades sanitarias, el agua poco salubre del pozo. Valeria, en cuya casa vivía yo, observaba con sorpresa mi actitud, como ocurría con frecuencia con otras actitudes mías en el poblado. Me dijo burlona que yo estaba "cocinando agua", como lo recomenda-

ba sin cesar la radio en el marco de la campaña contra el cólera. Intenté justificar el desperdicio aparente de combustible, tiempo y energía, explicando que había en el agua estancada y sucia microorganismos invisibles al ojo humano pero capaces, sin embargo, de afectar la salud. Rápidamente constaté la incredulidad de Valeria ante mis argumentos, en todo sentido comparable a la mía cuando me explicaban que el humor de un borracho daba cuenta del malestar del infante.

Entendí también, de manera más bien súbita, la conducta de los habitantes de Loma Larga frente a ciertos espíritus que, según ellos, merodeaban sin cesar por doquier. Si bien había adquirido cierto conocimiento teórico sobre los conceptos indígenas de la enfermedad, mi mente racional y escéptica no lograba aceptar ni interiorizar las prácticas curativas que observaba a mi alrededor. Hasta ese momento me había contentado con inventariar las precauciones y actitudes de los teenek frente a los maleficios potenciales que podían transmitir los seres invisibles, pero perfectamente presentes a decir de mis interlocutores. Pues bien, las precauciones que yo misma tomaba al hervir el agua, en el marco de mi lucha cotidiana contra los microbios –seres invisibles que conocía sólo por la transmisión de cierto saber propio de mi sociedad– ¿no eran acaso análogas en cierto modo a las medidas que los teenek tomaban para hacer frente a los artificios de los espíritus que los acosaban?

Me di cuenta, así, que lo que le decía a Valeria sobre los microbios provenía de una aserción, sin duda demostrable en determinadas condiciones, aceptada en mi sociedad pero no necesariamente en todas, y que todo era de hecho cuestión de cognición y de transmisión de un saber, fundado más sobre lo socialmente aceptado que sobre lo científicamente probable. ¿No es acaso la ciencia, aun la "dura", antes que nada fruto de una cierta manera de pensar?

Es por tanto a la manera de pensar de los teenek veracruzanos que son consagrados los siguientes capítulos, en el marco de los cuales la cuestión de identidad y otredad encuentran naturalmente su lugar.

Capítulo V
La realidad de los *Baatsik'*

Hello darkness, my old friend,
I've come to talk with you again,
Because a vision softly creeping,
Left its seeds while I was sleeping.
And the vision that was planted in my brain.
Still remains, Within the sound of silence

PAUL SIMON, *The Sound of Silence*

Apolinar, que se complacía dándome cursos de teenek y a quien le encantaba oírse llamar por mí "maestro" –ocupación que siempre quiso ejercer–, decidió un día complementar mis modestos conocimientos, recientemente adquiridos, sobre la existencia de seres infraterrestres que merodeaban a nuestro alrededor. Yo le había mostrado un informe de actividades en el que había mencionado la existencia de aquellos seres en el marco de cuentos teenek que me habían sido reportados. "No son cuentos", me dijo en tono un tanto reprobador al empezar nuestra lección cotidiana que él llamó "La realidad de los *Baatsik'* " –título que mantengo para este capítulo y que debe ser entendido literalmente–.[1]

[1] Las narraciones [o mitos (M)] que siguen son una síntesis de varias descripciones proporcionadas por habitantes de Loma Larga acerca de los *Baatsik'*.

M1 La realidad de los *Baatsik'*

Antes, cuando Dios aún no estaba aquí, el sol no existía. La gente vivía sin sol, no conocían la luz. No había luz, no había sol. Nada. Era pura oscuridad. La gente de antes se llamaba ***aatslaabtsik***. Eran los antiguos, los dueños de la tierra. Antes, los viejos, los antepasados y la señora de la tierra ***ch'eenlaab*** vivían en las tinieblas, en la oscuridad. Tenían tres pies y como no podían defecar, no comían. Se alimentaban de puros olores, nada más del vapor que salía de la comida y después la tiraban. Cuando llegó el sol, los ***aatslaabtsik*** pensaron que venía la destrucción, que el mundo iba a quemarse. Quisieron hacer desaparecer al sol, tapándolo, pero no pudieron impedir que viniese. Se dijeron, "¿qué haremos, a dónde iremos? que ya viene la lumbre, está muy colorado el cielo porque la luz ya está, enciende el mundo, las llamas se acercan, ahora mandará el sol". El sol vino del oriente y la gente no sabía hacia donde iría. El sol siguió el camino al oeste, al poniente donde se pone el sol. Fue entonces que los antepasados se metieron en la tierra, de cabeza, porque no querían ver al sol, no querían la luz para no ver la destrucción: "llegó el fuego, todos vamos a morir".

Antes, la tierra era plana pero cuando salió el primer rayo de sol los ***aatslaabtsik*** no quisieron verlo y se metieron en la tierra y ésta se levantó. Ellos hicieron los cerros y las zanjas para taparse y no ver al sol. Se esforzaron en entrar en la tierra. Cuando nació el sol a pesar de todo, los que no rechazaron la luz se quedaron sobre la tierra y no intentaron luchar ya más contra él. Vieron al sol y les pegó la luz. Ya no intentaron entrar en la tierra. Los que murieron entrando en la tierra son los ***Baatsik'***. Eran muy tímidos. Desde entonces están dentro de la tierra haciendo mucho daño. Estos ***Baatsik'*** eran gente como nosotros, antes, hace mucho tiempo ya. Hoy en día, estamos bautizados y confirmados, estamos con la luz. Los ***Baatsik'*** están enojados porque se quedaron escondidos mientras que los otros están sobre la tierra. Entonces dijeron: "¡No está bien, no estamos conformes estando aquí abajo mientras los otros se quedaron arriba. Debemos traerlos!". Vinieron entonces sobre la tierra y se llevaron burros, puercos, perros, gallinas. Llegaban y se llevaban bajo tierra tantas cosas, hasta gente. Un día, un hombre no volvió a su casa. Su hermano lo buscó días y días por todos lados. Lo buscó por todos los caminos, por todas partes, pero no lo encontró. El hermano decidió hacer la lucha y seguir buscando. Dejó de comer durante siete días porque quería volver a ver a su hermano, para

que volviese. Sólo comió tostaditas[2] durante esos siete días, y se quedó sentado pensando en su hermano. Cuando pasaron los siete días buscó un caballo y, con una lanza, un palo con la punta aguda, se fue montado, corrió con el caballo sin saber a dónde iba a llegar, pero él sabía que iba a encontrar a su hermano. Así llegó a un lugar donde había mucha gente encarcelada, así como burros, vacas, perros, puercos. Muchos presos, entre ellos su hermano. Los liberó a todos, a la gente y a los burros, vacas, perros. Todos salieron y el hombre cerró ese lugar con llave. Era el lugar en el que los *Baatsik'* escondían a sus presas y todo lo que robaban. Ese hombre que los liberó a todos, se llamaba Marcos.[3] Los santos [Marcos] también tienen fuerzas, como los *Baatsik'*.

Los *Baatsik'* murieron porque tuvieron miedo del nacimiento del sol, es por eso que quedaron bajo tierra y que están enojados porque nosotros estamos aquí, y que no todos se metieron bajo tierra. Por eso vienen a robar, pero después de que el hombre que no comió por siete días liberó todo lo que habían robado y cerró ese lugar, ya los *Baatsik'* no salen a robar, ya no se llevan animales ni gente. Ahora sólo se llevan nuestro *ch'ichiin* [el alma del pensamiento o energía vital] para espantarnos. Cuando alguien se cae al caminar o tropieza, se espanta y es de ellos [se vuelve su presa]. Cuando nosotros vamos a orinar por un lado ¿quién lo recibe? –la tierra–. Cuando vamos a ensuciar un rato por un lado ¿quién lo recibe? –la tierra–. Por eso la tierra está enojada con nosotros porque la llenamos con muchas suciedades. Por eso la tierra quiere que se le eche un tantito de aguardiente, hay que hablarle, decirle que vivimos aquí sólo un rato, que entienda la suciedad, porque nuestros abuelos siempre vivieron aquí, por eso andamos aquí y siempre estaremos por aquí. Hay que decirle que no somos los dueños del mundo, el que mandó la luz es ahora Dios. Nosotros tenemos que vivir aquí sólo un rato, unos cuantos años, unos noventa, unos cien años por acá. No nos vamos a apropiar de las cosas que hay aquí. Nos quedaremos aquí poco tiempo, después los dejaremos en paz, es por eso que hay que darles aguardiente para poder vivir y que no haya dolor.

Los *Baatsik'* están ahora en los *dhakil*, es allí que viven los espíritus de la tierra. Tienen sus propios caminos y casas. Sus casas están en los cerros, allá están sus edificios, pero no en cualquier cerro. Están también donde hay mojoneras grandes.

---

2 Diminutivo de tostada: pequeña tortilla frita.

3 No se refiere al subcomandante Marcos; el mito me fue entregado en mayo de 1993, antes de la insurrección zapatista en Chiapas, en enero de 1994.

Hay caminos donde andan ellos y otros donde no andan. Allí donde hay muchas piedras amontonadas, allí están sus caminos. Son muy corajudos y no les gusta que uno ande en sus caminos, por eso espantan a los que pasan allá. Si uno ve un *Baatsik'* puede darle un ataque. Uno puede enfermar a causa de estos espíritus, uno puede perder su *ch'ichiin*, el espíritu se lo lleva.

Las facetas multidimensionales de este mito fundador forman la trama del análisis que sigue, en el que se verá cómo la praxis de los teenek está impregnada por él. En las páginas siguientes se detallará la relación de este mito con la vida cotidiana, las prácticas y el pensamiento de los teenek veracruzanos. Antes, recordemos algunos elementos importantes para entender la naturaleza de estos famosos y temibles *Baatsik'*.

Según los testimonios de los informantes, los *aatslaabtsik* son los antepasados, de esencia femenina, que se sumergieron bajo tierra, de cabeza, por haberse opuesto a la venida del sol. Este término se refiere a "antepasados venerados" (*aats* = antepasado; *laab* = morfema reverencial; *tsik* = sufijo de pluralidad). Asimismo, en la lengua teenek, la misma palabra puede cambiar ligeramente de sentido según la duración de la vocal. Por ejemplo, *pakaab* significa "carrizo" en tanto que *pakab* designa la caña de azúcar; *ch'ichiin* es la palabra para "espíritu" mientras que *ch'ichin* significa "ave", que por volar se asocia con el espíritu; y así en muchos casos. Si se reconoce la lógica de estos deslizamientos semánticos, podría afirmarse que el término *aats* está ligado al morfema *at* que precede una serie de términos de parentesco asociados con la alianza: *ataal* (hermano casado de Ego masculino); *at-chij* (padres del esposo de la hija o de la esposa del hijo de Ego masculino o femenino); *at-mul* (hermano del esposo, hermana de la esposa y esposo de la hermana de la esposa); *atalib* (esposa del hermano de la esposa –término potosino del siglo XVIII–; así como esposa del hermano del esposo –término usado en Xilozuchil–); y finalmente *atiyam* y *at mîm* (esposo de la hermana del esposo –términos potosinos de los siglos XVIII y XX, respectivamente–).[4] Por lo demás, según el diccionario de Tapia Zenteno del teenek potosino del siglo XVIII,[5] *at* significa el miembro genital masculino, y este morfema aparece

4 Véase A. Ariel de Vidas, "Prácticas familares en la Huasteca veracruzana..."

5 Véase Tapia Zenteno, *op. cit.*

igualmente en la palabra padre –*taata* (teenek veracruzano)– e hijo –*atic* (término potosino del siglo XVIII)–. Aun sin poder establecer de manera certera el significado del morfema *at*, es posible inferir que el término *aatslaabtsik* estaría asociado a las relaciones de alianza y de descendencia que unen a los teenek con sus antepasados presolares. Los informantes traducen esta palabra más globalmente como el conjunto de los espíritus y las fuerzas que habitan el inframundo. De la misma manera que se emplea el término "humanidad" para referirse a los que viven en el mundo terrestre, así *aatslaab* designa a los habitantes del inframundo, ya sea masculinos o femeninos.

Aunque los teenek se consideran descendientes de los *aatslaabtisk*, aquellos contemporáneos de la edad que precedió a la aparición del sol eran prehumanos. Esos antepasados, en efecto, responden a las características de las razas monstruosas que viven más allá de los confines de lo social y de la civilización, y que presentan rasgos no humanos.[6] Así, los *aatslaabtsik* tenían tres pies, y como el tercero ocupaba el espacio entre las dos piernas de la gente ordinaria, no podían defecar. Comían por ello tan sólo aspirando los olores de los alimentos que no podían consumir. Mis informantes no se explayaban más sobre esta particularidad, pero un detalle muy similar en un mito recopilado por Alcorn entre los teenek potosinos completa esta figura.[7] En efecto, en San Luis Potosí había gigantes que precedieron a la raza humana, llamados los *Lints'i'* ("culo achatado") o *Mut'in* ("aquellos cuyo desarrollo se detuvo en el nivel del mono"). Numerosos interlocutores teenek veracruzanos me dijeron que antes de la llegada de los españoles (es decir, en un pasado muy lejano) los teenek eran monos. Esta convicción sobre el hombre precristiano se encuentra asimismo entre los tzotziles (grupo maya de Chiapas), que afirman explícitamente que "el mono es el cristiano (humano) del tiempo antiguo".[8] Esta creencia, lejos de ser un concepto darwiniano (aunque quizá la ha reforzado esta conexión), asocia al mono con los seres del monte, cercanos al hombre pero propios de otra edad. Por demás, los monos aparecen con frecuencia en los mitos mesoamericanos –marcados éstos por las transformaciones debidas

---

6 Véase, por ejemplo, J.B. Friedman, *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought*, Harvard University Press, Cambridge, 1981.

7 J. Alcorn, *op. cit.*, p. 60.

8 C. Guiteras Holmes, *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, FCE, México, 1965, p. 142.

al cristianismo– como la encarnación de los seres que rechazaron la luz.[9] Los monos, como los *Baatsik'*, pueden, en efecto, llevarse a los humanos a un espacio y tiempo diferentes, como lo describe el mito siguiente:

M2 La mujer y el mono

Una mujer salió un día de su casa y vio un gran árbol. Era un zapote cuyos frutos caían por todas partes. Había un animal en el árbol pero la mujer no se percató de ello porque estaba recogiendo las frutas que caían del árbol. De repente, el animal atrapó a la mujer y se la llevó a una cueva. Allí se quedó ella medio año. Dio a luz monos, tras dos meses de embarazo, tuvo hijos con el mono. Tres veces alumbró en seis meses. Después [los hombres] buscaron a la mujer y al fin la encontraron en un barranco, en una cueva muy profunda. No podía subir del barranco pero tenía allí todas las frutas. Amamantaba a las crías de los monos. [Finalmente] los hombres la llevaron, la salvaron del barranco y de los monos. Hay monos hasta nuestros días, por ello los padres dicen a sus niños que no se aparten solos porque se los llevará el mono.

Los *Lints'i'*, según Alcorn, habitaban una tierra plana y podían crear agua donde quisieran. Para ello usaban una piedra verde,[10] que colocaban en un hueco cavado en la tierra, apareciendo allí mismo el agua por sí sola. Las fuerzas divinas, irritadas por la soberbia de los *Lints'i'*, a quienes estimaban arrogantes por el desperdicio de alimentos (puesto que no los consumían) y por la creación de agua en cualquier lugar, enviaron un diluvio que los exterminó. Entre los teenek veracruzanos el diluvio es posterior a la aparición del sol, y ocurrió porque Dios quería acabar con los *Baatsik'*. El mito del diluvio es muy parecido al cuento bíblico del cual deriva explícitamente:

---

9 A. López Austin, *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, 2a. ed., Alianza Editorial, México, 1992, p. 469; véase también G.H. Gossen, "Las variaciones del mal en una fiesta tzotzil", en M. León-Portilla, M. Gutiérrez Estévez, G.H. Gossen, J.J. Klor de Alva (coords.), *De palabra y obra en el nuevo mundo*, t. 1, Imágenes interétnicas, Siglo XXI de España, Madrid, 1992, pp. 230-232.

10 Trátase, sin duda, del jade, *chalchihuite* en náhuatl, que aparece relacionado con el agua en multitud de mitos mesoamericanos.

M3 El diluvio

Un hombre siempre trabajaba pero nunca aumentaba su milpa. Día y día trabajaba y no salía nada. Cada vez, cuando amanecía, había monte en su milpa. En la noche la dejaba limpia y en la mañana era monte de vuelta. Un día el hombre cortó el monte pero no se fue a su casa. Se quedó en su milpa para ver cómo se volvía cada vez en monte. Durante la noche llegó el conejo, habló al monte, levantando la mano: "¡Monte, vuélvete a levantar!" y el monte empezó a levantarse de vuelta. El hombre vio quién era el que hablaba así y le dijo al conejo: "¿Por qué haces eso?" El conejo le dijo al hombre: "Porque ya no rinde tu milpa, ya no te va a dar de comer tu trabajo, el tiempo ya se va a acabar, ya se acerca la destrucción, se va a ahogar la tierra". El conejo le dijo al hombre: "¡Haz un arca para que te salves, ya viene el diluvio, el aguacero, mete adentro tu leña y cosas para comer, y junta zacate encima del cajón, ahora me voy". El hombre siguió el consejo del conejo porque ya se acercaba el agua. Le tomó cien años de trabajo hacer el arca. Todos los animales tienen que entrar en el arca, de dos en dos. El hombre hizo el cajón y puso zacate encima para el conejo, tal como le dijese. Vino el diluvio, llegó el aguacero, empezó a llover muy fuerte. Se llenó la tierra de agua y empezó a correr el cajón encima del agua con el conejo encima. Cuarenta días duró la catarata. El castigo vino porque Dios quiere que toda la gente bajo el cielo conozca a Dios y sus mandamientos, para que se acabe la gente mala, los que no son creyentes. La iglesia es como el arca. La gente mala son los espíritus malignos, no son como nosotros. Esos se escondieron en la tierra. Por eso hay lugares malos donde se puede caer. Los buenos se fueron al cielo y los malos a los cerros y dentro de la tierra.

Cuando vino el diluvio se levantó el agua y el arca llegó hasta el cielo. Cuando llegó al cielo, al conejo le dio frío y buscó lumbre para calentarse. Fue a las estrellas y no lo recibieron, fue al sol y no lo recibió, no lo dejaron calentarse. La luna tampoco quiso recibirlo pero el conejo se metió por la fuerza en la luna, sin orden, para calentarse. Tres veces salió de allá para ver si el cajón todavía estaba y un día se olvidó de salir y ya se había bajado el arca. Así se quedó en la luna. Cuando está llena la luna, se ve el conejo; tiene orejas muy largas. Por eso se dice que cuando muere el conejo su alma se va a la luna, porque la luna es la patrona del conejo. Cuando la luna brilla el conejo sale a jugar.[11]

---

[11] Los teenek potosinos tienen versiones cercanas de esta narración del diluvio, véanse J. Alcorn,

Como el sol del mito de los *Baatsik'* según los informantes, no fue el primero en aparecer en la historia de la humanidad, es posible que la historia del diluvio de los teenek veracruzanos sea, a pesar de su similitud con el cuento bíblico, anterior a la aparición del sol que ocasionó la huida de los *aatslaabtsik*. Se trataría entonces de la destrucción de otra categoría de habitantes y no de los *Baatsik'* actuales. Hubo antes, efectivamente, otras edades cosmogónicas con humanidades distintas, pero mis informantes teenek no conocían los detalles. Mencionaron sin embargo un mito de creación del sol y de la luna, explícitamente situado antes del de los *Baatsik'*. Este relato recuerda en muchos de sus aspectos al de Hunahpú e Ixbalanqué, los gemelos míticos del *Popol Vuh* –el libro sagrado de los antiguos mayas-quichés–, quienes se inmolaron en fuego para convertirse luego en sol y luna (asociados, respectivamente, con los mundos celeste y subterráneo).[12] Este mito es por demás común, con múltiples variantes, en la tradición mesoamericana de las diferentes edades solares:[13]

M4 La creación del sol y la luna

El sol y la luna eran dos niños. Un día se dijo que quien pasase encima de la lumbre en un predio incendiado sería dueño de la luz y del mundo. A la hora de la verdad, la luna intentó pasar por sobre las llamas de un gran campo abrasado pero no pudo y fue luego a bañarse en la laguna para refrescarse del calor de la lumbre. El sol fue más fuerte y pasó la prueba de la lumbre. Atravesó el campo en llamas y cuando salió de la lumbre, nadie lo podía ver, por lo resplandeciente que estaba. Es así como se hizo dueño de la luz y del día, el ojo de Dios, maestro del mundo. El sol era un hombre empeñoso que siempre trabajaba. Todo el tiempo trabaja, muestra

---

op. cit., p. 61; O. Gutiérrez de Sánchez, *Leyendas huastecas*, Cd. Valles, S.L.P., s.e., 1991, pp. 38-39; M. Tello Díaz (coord.), *Relatos huastecos. An t'ilabti tenek*, serie Lenguas de México, núm. 4, SEP/DGCP, México, 1994, pp. 93-99. Asimismo se encuentra también una versión similar en el *Popol-Vuh* (véase *Popol-Vuh. Las antiguas historias del Quiche,* trad. del quiché por A. Recinos, 2a. ed., FCE, México, 1953).

12 *Popol-Vuh, op. cit.*, pp. 162-173.

13 Véanse las diversas variantes de este mito, ya sea entre los Mexicas (*Códice Chimalpopoca. La leyenda de los soles, op. cit.*); los teenek potosinos (J. Alcorn, *op. cit.*, p. 58); los otomíes del sur de la Huasteca (J. Galinier, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, UNAM/CEMCA/INI, México, 1990, pp. 693-699); entre los lacandones (M.-O. Marion, *op. cit.*).

a los hombres cómo hay que trabajar. Le gustan las labores y las buenas obras. La luna es mujer, siempre va a bañarse y es la luna nueva, y cuando regresa se dice que es la luna llena. Es floja, no quiere trabajar, favorece a los que les gusta andar de noche, como los ladrones y los bandidos; protege a los malos. El sol era un huérfano, humilde, y la luna venía de una buena familia. Por eso se dice ahora que los ricos no salen al sol, prefieren lo frío, y los pobres andan trabajando en el solazo. Se dice también que las mujeres son más frías que los hombres.

A los *aatslaabtsik* veracruzanos, como a los seres antediluvianos de los teenek potosinos, se les imputa la construcción de las pirámides de los alrededores, de las que quedan vestigios hasta hoy. Esta conexión con los antepasados se manifiesta, por ejemplo, en el lugar llamado San Mateo, cerca de la ranchería de Guayalar en la comunidad de San Lorenzo, en el que se extiende una amplia explanada rectangular rodeada por dos montículos recubiertos de vegetación. Parece tratarse de *cúes*, lomas artificiales sobre las que se establecían los santuarios huaxtecas prehispánicos. Se reproduce en este sitio, compuesto por un terraplén entre (quizás) dos pirámides frente a frente, la disposición de numerosos centros ceremoniales mesoamericanos. Por lo demás, el carácter sagrado del sitio no escapa en absoluto a los teenek contemporáneos, que proscriben la agricultura en sus confines. Como el sitio está ubicado sobre el límite entre San Lorenzo y Aquiche, estas dos comunidades se dividen su mantenimiento. En un pasado no muy lejano, era allí donde se llevaba a cabo la transferencia de poder de las autoridades comunitarias. Además, hasta fines del siglo XIX, tenía lugar en el sitio el mercado semanal de los teenek locales, que intercambiaban productos evitando Tantoyuca, donde el mercado era comercial.[14] Así, los tiestos de cerámica, las figurillas antropomórficas de arcilla cocida, los trozos de metates, pisones u otros objetos líticos que aún hoy encuentra uno en los campos, se atribuyen a los antepasados. En teenek esos objetos se llaman *t'ajbil i biyaal* (*t'ajaal* = hacer; *i* = artículo partitivo; *biyaal* = antiguo, verbigracia "[las cosas] hechas por los antiguos") y los informantes afirman que "todos están rotos por la destrucción que ocurrió cuando los antepasados se hundieron de cabeza en la tierra". Aunque los teenek tienen una idea del valor comercial que pueden tener estas piezas arqueo-

[14] Esto me contaron informantes ancianos, reportando lo que habían oído de sus propios padres.

lógicas, las dejan *in situ,* pues piensan que llevárselas causaría perjuicios, ya que son aún propiedad de los antepasados. La continuidad entre los *aatslaabtsik* y los teenek contemporáneos establecida por el mito se concreta también por el hecho de que estos últimos habitan un territorio que perteneció a antepasados reconocidos como tales. El patrimonio arqueológico confirma para los teenek la existencia de sus ancestros y la veracidad del mito y, como tal, es venerado y no debe ser tocado o movido.

Aunque los *aatslaabtsik* murieron al hundirse de cabeza en la tierra, no por ello han desaparecido. Se manifiestan en el mundo contemporáneo de los teenek veracruzanos como espíritus, los *Baatsik' i aatslaab*. La etimología de la palabra *Baatsik'* se compone de dos términos: *baat* = torcido; *ik'* = viento. El *Baatsik' i aatslaab* es entonces "el viento torcido, revuelto de los antepasados" o un *at'ach ik'* (*at'ach* = malo; v.g. 'mal viento' o 'mal aire'). Semánticamente, se trata de un remolino de viento. En suma, son los malos espíritus llamados *Baatsik'* para abreviar. Hay viejos espíritus *–aatslaab–* y espíritus jóvenes *–tsidhan aatslaab–* (*tsidhan* = niñita). Los mayores son los más bajos de estatura, se mueven a ras del suelo, son lentos y particularmente maléficos. Los jóvenes deambulan más alto y rápido, y se los reconoce más fácilmente porque, como remolinos, levantan polvo. La denominación en teenek de los *Baatsik'* jóvenes como niñas estaría tal vez ligada al principio mesoamericano que asocia la tierra a una esencia femenina. Se podría asimismo relacionar esta denominación feminizada al término *aats* que denota, como vimos ya, una antepasada venerada. Los *Baatsik'* son entonces la encarnación de los *aatslaabtsik* y, como tales, se los considera como parientes, aunque maléficos. Como los *aatslaabtsik*, los *Baatsik'* tienen tres pies y caminan dando vueltas sobre sí mismos, y es por eso que cuando se produce un remolino se dice que son los *Baatsik'* caminando de cabeza. El aspecto helicoidal de estos espíritus se asimila a las representaciones pictográficas prehispánicas del árbol cósmico mesoamericano cuyo tronco, compuesto por dos espirales enlazadas, comunica entre las fuerzas contrarias del cielo y el inframundo.[15]

Los senderos de monte tropical que atraviesan la región son lugares privilegiados para encontrarse con los *Baatsik'*. Antes de caminar por ellos uno bebe siempre unos tragos de aguardiente para poder atreverse. En cada cruce de cami-

[15] Véase A. López Austin, *Los mitos del tlacuache*..., p. 333.

nos se beben unos sorbos de alcohol y se vierten unas gotas en el piso con el fin de mandar a eventuales *Baatsik'* por el camino opuesto. Las horas favoritas de los *Baatsik'* son hacia mediodía y a partir del anochecer. En esos momentos es preferible no estar ni en el campo ni por los caminos, pues se arriesga uno a toparse con los amos de la tierra bajo la forma de animales temibles: tigres, mapaches (*Procion lotor*, *edhem* en teenek), tlacuaches *(Didelphis marsupialis*, *uut'* en teenek). Los campesinos abandonan los campos un poco antes del mediodía y retornan hacia la una. La razón no es únicamente para almorzar en casa, sino explícitamente para evitar encontrarse con los *Baatsik'*. Durante la tarde, sin embargo, éstos casi no salen y, como los animales nocturnos cuyas forman adoptan, son mucho más activos de noche. Un poco antes de medianoche se les oye salir como soplos de viento. Son los *Baatsik'* pasando, y como son de esencia femenina, sus faldas grandes y largas emiten el ruido y causan los remolinos. Indiquemos de paso que las mujeres teenek ya no visten faldas como las llevaban sus antepasadas hasta un pasado no muy lejano. Esta distinción anacrónica, si bien posterior al mito, refuerza la noción de que los *Baatsik'* son gente del pasado. Los *Baatsik'* son, como dijimos, muy activos durante las horas de la noche y no se puede salir sin temor. Se deben tomar muchas precauciones y sólo los borrachos andan solos de noche por los caminos. Si por fuerza mayor es necesario salir, debe hacerse siempre acompañado, de modo que no le entren a uno ideas al oír ruidos extraños o al experimentar visiones. Cuando por la noche me tardaba en casa de mis compadres, Alberto y Aurelia, en la entrada del poblado, siempre me hacían acompañar de vuelta a mi casa en el "centro" por uno de sus niños, que luego se quedaba a dormir en mi casa o en la de sus abuelos, vecinos míos, a pesar de que la distancia en cuestión era a lo más de unos doscientos metros.

Así como los *Baatsik'* son más activos de noche que de día, es decir, tienen una conducta contraria a la de los humanos, lo que más les apetece es lo que más asco produce en la gente. Les gustan, por ejemplo, las inmundicias, los escupitajos, los olores apestosos, la suciedad, la comida cruda, podrida o insípida, las cabezas de gallina, las cáscaras de huevo, los huesos, la carroña y, sobre todo, el aguardiente (preferiblemente mezclado con saliva). "Es el mundo al revés", como dicen algunos informantes, "es por eso que nosotros caminamos con los pies y ellos con la cabeza".

La visión de los *Baatsik'* puede experimentarse también como sensación olfativa al caminar por un sendero. Se puede, por ejemplo, sentir el olor de una olla

de yuca (*t'inse'* en teenek) cocida al vapor y bien caliente, o de tortillas frescas. Se puede sentir también un calor intenso, como si proviniese de un horno, sin que haya nada en el entorno. Se entiende entonces que se está en un lugar maléfico, en el que se encuentran las casas de los *Baatsik'*, donde viven y preparan su comida. De noche, al pasar por el lugar llamado Zanja del Pájaro (o *Tip Jol* en teenek), arroyo que separa el territorio de Loma Larga del de La Garrapata, se oyen con frecuencia las risas de mujeres y niños, de gente que juega o lava ropa (se percibe el ruido metálico de las cubetas). Una vez Honorio oyó el ruido de alguien que se abría paso en el sendero encumbrado de vegetación, pero no había nadie. En otra ocasión Zenón, Eufronio y Demetrio cruzaban el arroyo de noche cuando distinguieron dos grandes caballos (no los hay en los alrededores). Les tiraron piedras, pero los caballos volvieron a interponerse en el camino de los tres hombres. Les tiraron piedras otra vez. Al día siguiente Demetrio se enfermó, perdiendo la voz. Zenón y Eufronio volvieron al arroyo, pero no encontraron rastro alguno de los caballos. Habían sido *Baatsik'*.

A los *Baatsik'* se los encuentra en particular en lugares que presentan discontinuidades en la corteza terrestre, es decir, en los cerros y las hendiduras que ellos mismos crearon cuando se hundieron bajo tierra tras la llegada del sol. En teenek esos lugares se llaman *dhakil* que, según los informantes, significa un lugar blanco (*dhak* = "blanco"), incoloro, es decir insípido, como les gusta a los *Baatsik'*. Entre los mayas antiguos el color blanco se asociaba con el norte, dirección de invasiones y males, pero también con el maíz y ciertos espíritus ctónicos. Por otro lado, los tzotziles (mayas) de San Juan Chamula en Chiapas asocian al blanco (*sak*) con la irradiación solar.[16] Aunque mis informantes teenek nunca lo hicieron explícito, podría sugerirse que el término *dhakil* evoca para ellos esas antiguas representaciones, ligadas al sol y a los espíritus de la tierra. En la vida cotidiana los teenek prestan mucha atención a estos lugares que les recuerdan constantemente el relato de su creación. Los teenek son conscientes de que ocupan un territorio que no es el suyo y que los encuentros con esos seres maléficos son inevitables. Por ello han organizado todo un sistema de repartición del espacio entre sí y los *Baatsik'*, es decir, entre el espacio doméstico y el espacio salvaje. Un acomodamiento que se ubica, como se verá, en pleno corazón de la etnicidad teenek.

[16] G.H. Gossen, *op. cit.*, p. 224.

El espacio de los *Baatsik'*

El territorio de los *Baatsik'* se sitúa indudablemente en continuidad del *alte'* (literalmente "en" o "bajo los árboles") o del monte, la reserva boscosa o, según el contexto, un terreno en descanso, un predio de arbustos o un oquedal. Constituye, pues, el espacio no cultivado y salvaje frente a los espacios cultivados y habitados, es decir, la naturaleza frente a la cultura. Los distintos tipos de espacio exterior son ordenados en la lengua teenek según la proximidad al espacio doméstico. El solar, el espacio inmediato exterior a la casa, se denomina *eleb*; el espacio sin cultivar pero cercano a las casas (tales como los senderos del poblado), así como los barbechos son llamados *ch'uleel*, en tanto que el espacio absolutamente silvestre y alejado de la vista y de la casa es el *alte'*. A este último se lo considera siempre en oposición al espacio socializado. La vegetación es más densa que en la ranchería y como espacio inculto por excelencia es el ámbito preferido por los *Baatsik'*.

Si bien están cultivadas, los *Baatsik'* también residen en las milpas de los teenek. Son lugares alejados del alcance visual del espacio doméstico, en el que los hombres laboran constantemente cultivando la naturaleza. Cuando Anselmo estimó que su milpa no "trabajaba bien", decidió pasar allí una noche para atrapar a los animales nocivos sospechosos de robarse la cosecha. Echado en el suelo, sintió algo blando a sus pies pero no podía abrir los ojos para ver qué era, ni mover su cuerpo. Sólo podía mover los dedos de los pies, con los cuales sentía algo. Entendió entonces que su milpa era un lugar de encuentro de los *Baatsik'*, quienes no querían que viniese a trabajar. Cuando los campesinos teenek queman la maleza en sus milpas (según el sistema de tumba y roza) perciben siempre visiones entre las llamas. Las atribuyen a los *Baatsik'* que vienen a jugar en el fuego. Un día en que un grupo de hombres trabajaba en la milpa de Cayetano, también vieron *Baatsik'*. Procopio, sobrino de Cayetano, enérgica y maliciosamente se dedicó a espantarlos atravesándolos con su machete. No tardaron sin embargo en vengarse: Procopio cayó enfermo poco después. Palideció mucho y no dejaba de temblar. Era el castigo de los *Baatsik'*: temblaba porque el "mal viento" que había cortado momentos antes se le había metido. Por no respetar a los *Baatsik'* se volvió totalmente inválido antes de morir. Caminaba como un puerco, con las

manos, viviendo de limosna. Murió sin haber cumplido los cuarenta años. Asimismo, en el pueblo de Xilozuchil no se encuentran siempre piedras de cal, por lo que se usan entonces piedras calcáreas sobre las que hay depósitos del deseado hidróxido de calcio. Pero esas piedras son *dhakil* y los *Baatsik'* no están siempre dispuestos a cedérselas a los humanos. Por eso, cuando se calcinan las piedras en un horno excavado en la tierra para ese efecto se ve, en el humo negro que producen, visiones con formas humanas. Se debe entonces tomar siete ramas de *toro k'idh* (espinas del cornezuelo) y golpear con ellas las piedras, salpicando aguardiente. Eso calma a los *Baatsik'*, que permiten entonces que se separe la cal de las piedras.

El *alte'*, en tanto lugar salvaje, es también la morada de los animales de los *Baatsik'*: serpientes, armadillos, venados, conejos, osos hormigueros (chupamiel) –que según las creencias chupan sangre como los murciélagos vampiro–, lechuzas, picametates, *luklum* (pájaro verde que hace su nido en la tierra) y jabalíes, entre otros. Los animales del *alte'* son peligrosos pero proveen a los humanos con signos premonitorios, pues son los mensajeros de los *Baatsik'*. Así, los actos de brujería (sobre los que se tratará más adelante) son anunciados con antelación por una lechuza,[17] un picametate, un *luklum* o una chachalaca (*Ortalis vetula* –Gallináceas), de modo que la víctima potencial se sabe perseguida por alguien. En tales casos hay que preguntarse si se tienen deudas o problemas pendientes, y quiénes son las personas involucradas. Hay que estar alerta y ver de qué manera uno va a ser atacado. En todos los casos se trata de aves nocturnas, algunas de las cuales anidan en la tierra (el *luklum*) o sobre el suelo (la chachalaca). La relación de estas aves con la noche, el mundo subterráneo y el inframundo aparece, pues, perfectamente establecida.

La definición teenek de los animales salvajes se aplica también a los demás animales de los que los hombres no se ocupan. Esos animales están protegidos por los antepasados *(ankowal aatslaabtsik)*. A la imagen de los animales domésticos que son propiedad humana, éstos son el ganado *(ko'neel)* de los *Baatsik'* y como tales se los debe respetar. La relación entre ciertas divinidades y los animales del monte, en particular los cérvidos, aparece en el frecuentemente referido relato del cazador que persigue a un ciervo y es incapaz de darle a pesar de numerosos

[17] Esta creencia es común también entre los nahuas y los mestizos de la región.

tiros. Finalmente, el ciervo atrae al cazador a una cueva en la que el animal se transforma en dios.

Si bien los animales de caza son propiedad exclusiva de los *Baatsik'*, los teenek tienen derecho a cazarlos en cantidades restringidas: dos o tres conejos o palomas al año, pero no más, porque los *Baatsik'* se enojarían y atacarían al cazador. Los *Baatsik'* se encargan de controlar las cuotas y cuando no se las respeta (es decir, cuando los teenek no respetan a los amos del *alte'*) impiden que las palomas y las chachalacas caigan en las trampas que les ponen los humanos. Es así que Plácido encontraba siempre sapos en sus trampas. Además, armadillos y serpientes son los guardianes del *alte'*. El mito que sigue explica su creación:

M5 Origen del armadillo y la serpiente

Un muchacho y su tío materno andaban por el monte. El muchacho era travieso, como siempre son los niños. Hacía frío y el tío quería regresar a la casa porque allí su señora le estaba tejiendo una cobija. Pero el muchacho, que quería la cobija para sí, regresó a la casa a escondidas. Llegó y regañó a su tía porque tenía frío. ¡"Apúrate, apúrate! porque está muriendo de frío mi tío que está en el monte". La tía estaba tejiendo una cobija fina, pero como la estaba apurando el muchacho salió mal hecha la cobija. Entregó la cobija, así, mal terminada porque el tío estaba muriendo de frío en el monte. Salió el muchacho y se tapó con el jorongo, del cual se había apropiado. Entretanto, en verdad había muerto de frío el tío y ya estaba enterrado, ya bajo tierra. El muchacho se perdió en el monte y la cobija se le quedó pegada en castigo por haber mentido diciendo que se la iba a llevar a su tío. Por eso el caparazón del armadillo es muy fino al principio, cerca de la cabeza, y después se vuelve más tosco, parece mal tejido. Así fue creado el armadillo, era un muchacho travieso y mentiroso. El viejo se transformó en serpiente, por eso se los ve siempre juntos en el monte, al armadillo y la serpiente.[18]

El *alte'*, opuesto al espacio doméstico, no por ello está excluido del universo social y vital de los teenek. Éstos encuentran allí los complementos necesarios para sobrevivir, cazando animales pequeños y recolectando plantas comestibles y

[18] Para tres versiones chinantecas distintas de este mito, véase A. López Austin, *Los mitos del tlacuache*..., pp. 468-470.

medicinales. Se espera por ello que mantengan una relación de reciprocidad con el espacio silvestre y los dueños de éste, a los que deben respetar conduciéndose con mesura. La reciprocidad y la jerarquía de *status* son, pues, fundamentales para la convivencia entre humanos y *Baatsik'*. Un mito que relata la historia de un cazador que violó la ley de reciprocidad y mesura muestra bien la conducta esperada de los humanos hacia las divinidades de la naturaleza.

M6 El cazador y el zorro

Un hombre salió un día de su casa con una carabina y se fue al monte a buscar venado para cazarlo. El cazador pasó por una laguna para quitar la sed. Bajó a la laguna para saciar su sed, y viendo un carrizo en el agua, quiso usarlo para beber. Saltó el cazador por encima de un cerrito y vio de repente que no era un cerrito sino un lagarto. Cuando el animal se movió al centro de la laguna, allí encima se quedó el hombre. Llegó un zorro para ayudar al cazador. El lagarto que tenía hambre dijo al zorro: "Vente, acércate, zorro". El zorro le contestó: "Yo soy sordo, no oigo nada. Anímate para que te entienda, ¡acércate!". Se animó el lagarto para hablar con el zorro porque tenía hambre. Al acercarse el lagarto, el zorro le dijo: "¡Arrímate más!" para que se salvase el hombre. El lagarto se acercó y así se salvó el hombre. El zorro le dijo al hombre: "Yo te salvé, tienes que pagarme". "¿Cómo te voy a pagar?" preguntó el hombre. El día que me muera, entiérrame para que no me coman los zopilotes, no me mates ahora". Le dejó ir el cazador porque le había salvado la vida. Un día halló el hombre un zorro muerto en el camino, lo agarró para enterrarlo, hizo el bien. Otro día encontró otro zorro muerto y lo enterró. Otro rato, otro zorro y otras veces, otros zorros muertos. Ya se cansaba el hombre de enterrar todos esos animales porque cada vez volvía a levantarse el mismo zorro "muerto". Un día que halló otro zorro muerto, lo tiró en una barranca y ya no lo enterró. Vino el zorro otra vez, enojado: "¿Por qué no hiciste como te había dicho? ¿Por qué dijiste que me vas a enterrar y no cumples? ¿Olvidaste la vez que te ayudé? Ahora, tienes que pagar ¡Dame un gallo y así no tendrás que enterrarme más, puesto que te cansaste de hacerlo!" Entonces el cazador le dio un gallo grande. Y ahora los zorros nos roban gallinas, porque los hombres les deben a los zorros.

En la mitología maya, la tierra sobre la que viven los hombres es imaginada como la espalda de un reptil gigantesco, frecuentemente representado como un

caimán nadando en medio de un mar primordial.[19] El mito teenek se referiría entonces a la posición intermedia del hombre entre el cielo y la tierra, y a los roles del zorro como héroe que se mueve entre esos mundos diferentes. Se integraría además, al ciclo de mitos sobre el "transportador susceptible" en referencia a las reglas de la buena educación.[20]

En otra versión de este mito es el zorrillo (*Ictonyx striatus*– Mustélidos, *tiyal uut'* en teenek) quien salvó al cazador de la situación delicada en la que se encontró por cazar en exceso:

M7 El cazador y el zorrillo

Había un cazador que no tenía carabina, entonces hacía trampas para atrapar animales salvajes. Les sacaba punta a unos palos en forma de lanzas y así se iban acabando los animales. Los espíritus de la tierra veían que se acababan sus animales. Como ellos son los dueños de los animales, tomaron la piel de un venado que el hombre había matado, e hicieron que se envolviese el cazador como en un capullo de gusano. Así se quedó el cazador en el monte sin nadie para ayudarle y no sabía qué iba a hacer. Vino entonces el zorrillo y le dijo al cazador: "Yo te voy a ayudar, me voy a acostar, así escondido cerca de ti para que no me vean los zopilotes cuando vengan para hacer agujeros en tus nalgas". Vinieron los zopilotes, arrancaron y arrancaron la piel del venado que cubría al cazador. Para que no siguieran arrancando la piel del hombre, el zorrillo echó un pedo tan fuerte que espantó a los zopilotes, y así el cazador logró salirse de la piel en la que estaba atrapado.

A cambio de ese servicio el cazador hubo de sembrar un campo de maíz para alimentar al zorrillo. En esta segunda versión el cazador cumplió su promesa cabalmente, en tanto que lo hizo sólo en parte en la primera, ofreciendo un gallo al zorro. Ahora bien, en los dos casos los relatos terminan con el mismo resultado. Debido a un exceso de caza, las cosechas y los animales de corral de los teenek se ven constantemente robados por diferentes rapiñadores: coyotes (*tsuts*); tlacuaches (*uut'*); zorrillos (*tuyal uut'*) de cola blanca; zorros (*ok*); *te'choy* ("el gato de los *Baat-*

---

19 R.J. Sharer, *The Ancient Maya*, 5a. ed. Stanford University Press, Stanford, Calif., 1994, p. 523.

20 C. Lévi-Strauss, *Mitológicas*, t. 3, *El origen de las maneras de mesa*, Siglo XXI Editores México, 1987, pp. 377-409.

sik' " –"once" en el idioma vernáculo, animal negro salvaje de la familia de los félidos); los *tsutstsul uut'* (más pequeños que los tlacuaches, pero más dañinos); y los mapaches, cuyo nombre se usa también para calificar a hombres malos que acosan a jovencitas cuando pasan solas por el sendero, como los mapaches que se roban las gallinas cuando éstas se alejan de la casa.

Algunos de los nombres de estos animales rapiñadores llevan en teenek el sufijo *uut'* –que denota al tlacuache, el marsupial, el opossum o la zarigüeya–. Este animal es considerado astuto y timador, vive al margen de la sociedad de los hombres robando sus cosechas y sus gallinas y tiene, además, características peculiares (su habilidad de fingir estar muerto, el olor nauseabundo que puede emanar, su bolsa marsupial, su actividad nocturna y crepuscular...). Esos rasgos le dieron un papel recurrente en la mitología mesoamericana (le sustituye a veces un mono, un perro, un zorrillo, un zorro...), en la que representa con frecuencia al que roba el fuego de los dioses para dárselo a los hombres. Así, en el mito teenek del origen del fuego:

M8 El origen del fuego

El fuego era un hombre llamado Diego, que nunca trabajaba. Cuando era tiempo de preparar las milpas para sembrarlas, sólo quemaba su milpa. Su mujer estaba harta de verlo siempre dentro de la casa y un día se puso corajuda porque él se quedaba cerca de la lumbre. Le echó agua para que se levantara. Se fue entonces a vivir en el monte donde nadie entraba y allí siempre estaba acostado. Tenía muchos camotes que se cocían en la lumbre. Pero la gente de la ranchería se quedó sin fuego. Se fueron a buscar al fuego Diego, y cuando lo hallaron le pidieron que regresase a la ranchería porque ya no tenían lumbre. El fuego les dijo que ya no iba a regresar, pero que si querían les iba a dar un tizón ardiente. Se fueron los hombres con el tizón, pero antes de llegar a la casa se apagó. Fueron otra vez a pedir la lumbre y otra vez se apagó antes de llegar al pueblo. Así pasó muchas veces. Traen la lumbre y no llega. Regresaron entonces al dueño del fuego y sacaron el hueso de su pie (como se sacó una costilla del primer hombre para crear a la mujer, sin matarlo, no murió) y lo llevaron a bendecir. Luego llevaron el hueso a la casa. Por eso a los cerillos los llamamos "huesos de la lumbre" porque son partes del pie del señor del fuego. En esos tiempos ya estaba la gente muriendo de hambre porque

no había lumbre. Ahora ya no podemos controlar el fuego porque ya no está aquí el dueño del fuego. Lo usamos pero no es nuestro.[21]

Si bien este mito contiene préstamos exógenos y modernos (la referencia bíblica, la bendición, las cerillas) y no parece atribuir al tlacuache la entrega del fuego a los humanos, se diría sin embargo que el detalle del hueso tomado sin causar la muerte del amo del fuego haría referencia a la facultad de ese animal de pasar por muerto.[22]

El tlacuache es un héroe civilizador, animal de enlace entre naturaleza y cultura, a la vez benéfico y maléfico en sus relaciones con los humanos.[23] Por otro lado, a los niños teenek no bautizados se los llama *uut'* (tlacuache), por su condición transitoria que precede a su entrada al mundo de los cristianos, es decir, según la concepción teenek, al mundo de la cultura. Es más, las mujeres teenek veracruzanas cargan a sus niños delante del cuerpo, en un tejido o rebozo de banda circular enganchado en diagonal del hombro y la espalda. Este tejido se llama *akilab*, por la bolsa marsupial de la zarigüeya, y por la manera de los niños de agarrarse a sus madres. Esta denominación indicaría la asimilación del niño aún no bautizado a ese animal. Además, a la gente mala que se encuentra de noche (en visiones) se la llama *pakdha uut'* ("gran tlacuache"). De esta manera se asocia explícitamente a tlacuaches y *Baatsik'* que, siendo espíritus telúricos, interfieren en la vida de los hombres.

Los *Baatsik'* aparecen frecuentemente en sueños o en visiones que se pueden tener caminando por senderos aislados. Toman entonces la forma de animales salvajes o domésticos, y en este último caso son siempre animales de origen occi-

---

21 Hay dos variantes publicadas de este mito entre los teenek potosinos; véanse J. Alcorn, *op. cit.*, p. 62 y M. Tello Díaz (coord.), *op. cit.*, pp. 87-91.

22 Un mito trique se refiere igualmente a ese rasgo particular: un tlacuache invita a su compadre y le ofrece de comer un plato preparado con su propia carne. Mientras su mujer cocina, el tlacuache resucita y regresa para hablar con su huésped (E.E. de Hollenbach, "El mundo animal en el folklore de los triques de Copala" en *Tlalocan*, 8, 1980, pp. 458-459, citado por A. López Austin, *Los mitos del tlacuache*..., p. 23).

23 Para un estudio exhaustivo del lugar de este marsupial en la mitología mesoamericana, véase A. López Austin, *Los mitos del tlacuache*...

dental, como caballos, vacas, puercos, justamente los que se llevaban bajo tierra los antepasados en el mito sobre el origen de los *Baatsik'* (M1). Los *Baatsik'* pueden también aparecer como gente, y aun como personas agradables. Sin embargo los sueños, a decir de los informantes, significan frecuentemente lo contrario de lo que muestran, pues los *Baatsik'* viven en un mundo al revés. En efecto, los *Baatsik'* caminan siempre por el lado izquierdo del camino (contrario a las buenas maneras), por eso los presagios oníricos deben entenderse al revés. Si se sueña con la buena fortuna o la buena salud, o que no le falta a uno nada, o que se encontrará dinero... ocurrirá precisamente lo contrario: uno caerá enfermo o tendrá una desgracia. No se debe por tanto ir a dormir planeando soñar algo específico. Pero tampoco hay simetría en la interpretación de los sueños. Por ejemplo, si alguien sueña con víboras, perros que muerden, animales feroces... eso no significa que va a ocurrirle algo maravilloso, sino más bien que hay gente envidiosa que lo está calumniando.[24] Las visiones tienen también el poder de hechizar, atrayendo al monte a personas que se aventurasen de noche por los caminos. Eso le ocurrió a Jerónimo cuando regresaba una noche a casa desde un poblado vecino. De repente sintió que una fuerza invisible lo llevaba contra su voluntad. Se halló en consecuencia en el matorral, sin saber dónde estaba ni cómo salir. Deambuló toda la noche buscando una salida, pero cada vez se daba con muros de vegetación. Sólo al amanecer del día siguiente logró encontrar el camino.

Los *Baatsik'* y las almas de los muertos

Entre otros grupos indígenas de México y de otros lugares de las Américas hay también diversos espíritus subterráneos, particularmente nocivos, como los *chaneques* de algunos nahuas, los *chikones* de los mazatecas, los *aluxes* de los mayas yucatecas, etcétera. Generalmente a esos espíritus, o por lo menos a sus lugares de residencia, se los asocia con las almas de los difuntos o con el reino de los muertos. No es sin embargo el caso de los *Baatsik'* teenek, si bien éstos tienen,

[24] Volveremos más adelante a discutir el fenómeno de la envidia y su relación con la enfermedad y los seres del inframundo.

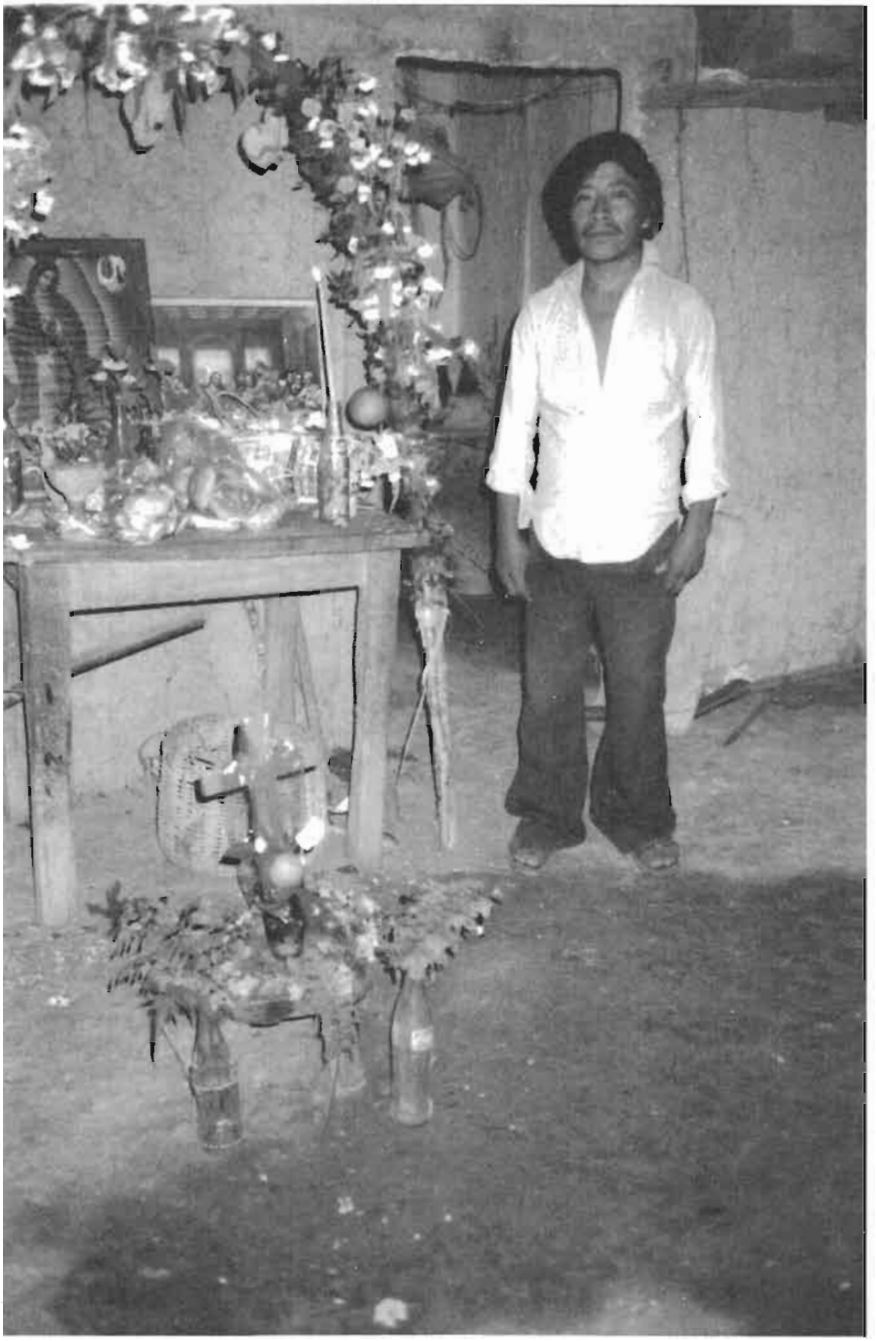
indudablemente, un carácter fúnebre. Así, cuando alguien agoniza, muchos deben acompañarlo porque si se le deja solo los *Baatsik'* se le acercan y empiezan a festejar, pues es un triunfo para ellos. Cuando se advierte que la enfermedad es grave se convoca a todo el pueblo y se realiza un "pre-velorio", pues de lo contrario los *Baatsik'* vendrán a asustar a los miembros de la familia cercana que acompañan al moribundo. Además, los *Baatsik'* merodean por los cementerios, donde pactan con aquellos que quieren hacer brujería. Pero los *Baatsik'*, como se verá a continuación, no son almas de difuntos.

Para los *Baatsik'* la tierra sobre la que viven los teenek actuales representa el cielo, pues ellos viven debajo de ella. Los teenek se encuentran, por lo tanto, encima de ellos. Según algunos informantes, el lugar donde viven los *Baatsik'* es de hecho el infierno al que van las almas de ciertos difuntos. Pero los pecadores no se convierten necesariamente en *Baatsik'*; se encontrarán con ellos, pero no volarán con ellos. Es como los que van al paraíso, me explicaron los informantes, no por ello se convierten en ángeles. Así, el infierno, el reino de los muertos y el lugar de residencia de los *Baatsik'* parecen superponerse. Además, entre los teenek potosinos un silbido agudo en el oído señala la visita del alma de un difunto, que atrae su atención para indicarle que se le manifestará en sueños.[25] Entre los teenek veracruzanos, cuando se oye tal silbido son los *Baatsik'* probando la fuerza de los humanos. Parecería que las almas de los muertos potosinos y los espíritus telúricos veracruzanos emplean métodos semejantes para manifestarse ante los vivos. Sin embargo, entre los teenek veracruzanos las almas de los muertos no se dedican a acosar a los vivos. En otras palabras, los seres telúricos que vienen a atormentar a los vivos en el universo teenek veracruzano no son las almas de los difuntos y el inframundo no es el destino *post mortem* de los difuntos condenados. Al infierno (en su percepción católica) y al universo de los *Baatsik'* se les asocia con un lugar subterráneo, pero se diferencian por la naturaleza de sus residentes.[26] Los *Baatsik'* son efectivamente ancestros muertos, pero se trata de antepasados recalcitrantes

---

25 J. Alcorn, *op. cit.*, p. 160.

26 Tal percepción, más bien imprecisa, de las características del mundo subterráneo sugeriría tal vez la noción de múltiples estratos en el universo ctónico, atestada en particular en las fuentes mayas (véase R.J. Sharer, *op. cit.*, p. 523), pero los informantes teenek nunca mencionaron esa posibilidad, ni proporcionaron una geografía detallada del inframundo.



Altar doméstico adornado para la fiesta de Todos los Santos (Loma Larga)

de otra era cosmogónica. No son las almas de difuntos cercanos de los teenek actuales, llamados *in k'ijlaabil an chemeelom* (*k'ijlaab* = "fuerza del espíritu"; *chemeelom* = "muerto"; v.g. "las almas de los muertos" o "ánimas"). En efecto, según la concepción de los teenek, los *Baatsik'* son los habitantes originales de sus tierras y por ello viven eternamente en esos lugares; mientras que los habitantes actuales de ese territorio mueren y su alma no se queda *in situ*. Sólo en la época de Todos los Santos vienen los espíritus de familiares fallecidos de los teenek a visitar a sus descendientes vivos. Para entender la relación de los teenek con sus difuntos y la diferencia que establecen entre éstos y los *Baatsik'* es necesario revisar su manera de celebrar la fiesta de los muertos.

Como en el resto de México, las almas de los muertos empiezan a llegar aquí abajo a partir del 29 de septiembre, día de San Miguel, y parten el 30 de noviembre, día de San Andrés, hasta el año siguiente. Los tres días centrales de esos dos meses en los que los muertos visitan a los vivos son el 31 de octubre y el 1 y 2 de noviembre. Los altares domésticos se adornan previamente con un arco de ramas de caña de azúcar, adornado con hojas de "rama iglesia" (*Trichilia havanensis* -Meliáceas o *dhiblab* en teenek) y flores de cempasúchil (*Tagetes erecta* -Composáceas o *pamta' wich* en teenek), del cual cuelgan naranjas, pan dulce, plátanos, dulces... Sobre el altar se colocan botellas de refrescos, platos con tamales, tazas de café, una vela encendida y, eventualmente, la foto del muerto a quien se recuerda. El 31 de octubre es el día en que se honran las almas de los niños difuntos. La gente se reúne en las casas, donde se recitan rosarios enunciando los nombres de los niños fallecidos (incluso los recién nacidos, muertos durante el periodo neonatal). Se reza frente al arco de flores y frutos que decora el altar doméstico y se depositan ofrendas especialmente para los niños: panes dulces, tamales dulces, pedazos de caña de azúcar, cacahuates, dulces, atole dulce... El 1 de noviembre, día en el que se honra las almas de los difuntos adultos, se cambian los víveres dulces por otros salados; a los tamales se les agrega carne, el atole es remplazado por café, y se coloca también aguardiente sobre el altar. Cada participante de la celebración doméstica de oficio a los muertos agrega los nombres de sus parientes a la lista de difuntos, que se lee con cada recitación del rosario. El recuerdo de los muertos no se extiende nunca a más de dos generaciones. El 2 de noviembre es el día en el que se acompaña al cementerio a las almas de visita, y se depositan

coronas florales (de papel, compradas en el mercado) sobre las tumbas de los parientes cercanos. Los que no pudieron comprar una corona decoran las sepulturas con pétalos de cempasúchil, formando una cruz. Eventualmente se enciende una vela sobre la tumba, se la asperja con agua bendita y se ahuma con copal. Contrariamente a otros lugares en los que el copal puede destinarse a los espíritus telúricos, entre los teenek veracruzanos la quema de esa resina se realiza sólo en el contexto católico, pues los *Baatsik'* aborrecen los buenos olores. No se asocia, por tanto, a los teenek muertos con estos seres telúricos.

El día de Todos los Santos es la gran fiesta de los tamales, que se preparan en abundancia para esos días. A diferencia de los teenek de Tantoyuca, los nahuas de la región tienen por costumbre depositar víveres como ofrendas sobre las tumbas de sus parientes –esencialmente tamales, pero también bebidas a base de cacao, refrescos, mandarinas, aguardiente, cacahuates, cigarrillos encendidos...– pero no los consumen; se ofrenda fuera del círculo familiar, desarrollándose así un intercambio generalizado entre las diferentes familias que van ese día al cementerio. En cambio, los teenek sólo llevan flores al cementerio, al cual sólo van el día de Todos los Santos. La comida dispuesta sobre los altares domésticos se consume después del oficio a los muertos que se lleva a cabo en cada hogar. El intercambio de alimentos se realiza entonces entre las personas que pasan de casa en casa para recitar rosarios. Los recitantes, según los informantes, representan a los muertos, que visitan todas las casas. Al visitar a sus parientes vivos, las almas de los muertos se alimentan espiritualmente con la comida que les es ofrecida, y los teenek prosiguen con la ingestión material para que ésta no se desperdicie (¿para no repetir el error de sus antepasados, los *Baatsik'*?).

La diferencia que establecen los teenek entre las almas de sus difuntos y los *Baatsik'* se refleja en el propósito de los cohetes que son lanzados durante Todos los Santos: están destinados a despertar a los primeros y a espantar a los últimos, para alejarlos de la fiesta, como en ocasión de una boda. Las almas de los muertos y los *Baatsik'*, además de su diferencia ontológica, se distinguen también por el hecho de que aquéllas visitan a los humanos una sola vez al año, en tanto que éstos están constantemente presentes en su antiguo territorio. Así Dionisio, cuya casa fuera destruida durante el paso del huracán Gert en septiembre de 1993, se preguntaba inquieto si las almas de sus muertos encontrarían las ofrendas desti-

nadas a ellos, que había colocado en el altar doméstico de la casa de su hijo, donde se había refugiado con su mujer. Con el fin de que esas almas encontrasen el camino desde las ruinas de su hogar –donde irían como era costumbre cada año– hasta la casa de su hijo, a unos treinta metros, donde se les esperaba ese año, puso pétalos de cempasúchil a lo largo del camino que unía las dos viviendas para indicar a las almas el recorrido a seguir. Las almas de los muertos no están, por tanto, en contacto permanente con los vivos y no están al corriente de los cambios eventuales que pueden ocurrir en el poblado. Los *Baatsik'*, en cambio, no necesitan indicaciones de este tipo, puesto que residen permanentemente en el sitio.

De hecho, el lugar de inhumación de los muertos teenek no parece revestir importancia alguna, dada la relación de los vivos con su tierra ancestral. Según las creencias locales, quien toma a su cargo construir un cementerio es el primero en hacerse enterrar en él. En consecuencia, desde la formación de Loma Larga en los años treinta del siglo XX, nadie se ha ofrecido como voluntario para llevar a cabo esta obra, y aún no hay cementerio en el poblado. Por esto se entierra a los muertos en San Román, el poblado vecino de la comunidad de Chote. "Para los muertos no hay límites", me aseguraron a modo de explicación de ese hecho insólito: a los difuntos de Loma Larga se los entierra fuera de la comunidad de San Lorenzo. En efecto, el cementerio de La Garrapata, de la misma comunidad, está relativamente alejado pues se encuentra en el extremo norte de ese poblado, en dirección opuesta de Loma Larga; el cementerio más cercano en el que los habitantes de Loma Larga podrían haber enterrado a sus muertos es el de La Tinaja, pero se trata de la comunidad de San Gabriel, con la que Loma Larga tiene un litigio de tierras[27] de larga historia, por lo que evitan todo contacto. Quedaba, entonces, la opción de San Román, de la comunidad de Chote, con la que Loma Larga mantiene buenas relaciones. Cada año, en el lunes (día de faena, de trabajo colectivo comunitario) que precede a Todos los Santos, los hombres de los dos poblados se reúnen para limpiar juntos el cementerio. "No hay movimiento en el cementerio" –me decían los informantes para explicar el hecho de que sólo van a limpiarlo y despejarlo una vez al año, y que no entien-

[27] Véase el capítulo IV: Un problema de límites.

den por qué los *ejek* (mestizos) van a su cementerio en Tantoyuca durante todo el año para desyerbar y depositar flores sobre las tumbas–. El culto de los muertos entre los teenek veracruzanos se limita, pues, únicamente al ritual católico de Todos los Santos en su versión regional.

El reparto equitativo de la herencia entre los teenek (el hijo menor recibe tanto como el mayor) provoca que se haga una división de las milpas con cada generación. Dada la importancia de poder cultivar una parcela de tierra, el patrimonio de cada individuo se redefine en función de la disponibilidad de predios familiares, pero también de las alianzas que puede generar el desplazamiento de la gente (por uxorilocalidad) a través del territorio comunitario. No hay, por lo tanto, en los poblados teenek un arraigo de largo tiempo por un solo lugar, que serviría de apoyo a la memoria genealógica y privilegiaría a la familia extensa o al linaje.[28] La lista de los difuntos que se recita con el rezo por los muertos durante Todos los Santos es testimonio de una memoria genealógica corta, típica de sociedades fundadas sobre la parentela.[29] El campesino teenek establece su pertenencia comunal en función de la tierra que cultiva, más que en relación con el apellido que heredó; las relaciones de parentesco se acentúan, pues, más sobre el eje horizontal que el vertical. La lista de muertos establecida por los parientes durante Todos los Santos representa una percepción horizontal de la red de parentesco que comprende un vasto conjunto de parientes consanguíneos, aliados, consanguíneos de aliados y aliados de consanguíneos. La memoria de la parentela se establece más en función de los vivos y menos en función de un patrimonio heredado y transmitido a lo largo de las generaciones. Existe, pues, una ruptura con los antepasados intermedios, a quienes parecería que los teenek no dan mucha importancia. A éstos se los designa en teenek por el término genérico *weje'laab*

[28] Esta situación identidaria corre probablemente el riesgo de cambiar en el futuro, pues la disponibilidad de las tierras ha llegado al límite en un número de comunidades teenek. En tales condiciones, las próximas generaciones se verán tal vez obligadas a privilegiar a un heredero único para la transmisión del patrimonio, en tanto que los otros tendrán que optar por la emigración. Sobre el terreno, una relación estable en la propiedad familiar podría engendrar a largo término una nueva representación teenek del parentesco y del patrimonio.

[29] Recordemos que las relaciones solidarias en esa sociedad se basan en la parentela, organizada a partir del eje horizontal de hermanos y cuñados.

(*weje'* = "viejos"; *laab* = morfema reverencial), es decir, según los informantes, "los abuelos cuyos nombres se han olvidado". De manera que los teenek manejan tres categorías de muertos: los cercanos, celebrados durante Todos los Santos; los *Baatsik'* –antepasados prehumanos omnipresentes– y los *weje'laab*, los abuelos que ya no conocen y que se ubican cronológicamente entre las dos categorías antes mencionadas. Los muertos teenek caen progresivamente en el olvido y no se transforman, por lo tanto, en antepasados.[30]

[30] Volveremos, en el capítulo VIII, sobre la concepción teenek de la otredad, a este aspecto de ruptura con el pasado intermedio entre el tiempo prehumano y el del presente y pasado cercanos.

Capítulo VI
La etiología teenek

Los encuentros, inevitables, con los *Baatsik'* ocurren generalmente en los caminos, cerca de los pozos, arroyos, árboles cuyos troncos tienen cavidades, en cuevas, es decir –como lo menciona Michel Tousignant en referencia a seres semejantes entre los tzeltales (mayas) del estado de Chiapas–, en cualquier cavidad, grieta o saliente que permite la comunicación con el inframundo.[1] En tales lugares los *Baatsik'* aparecen como visiones y asustan a los caminantes que pasan por allí. Es el *jik'eenib*, el susto o el espanto. Ese pavor, causado por el encuentro con "vientos torcidos", trae consigo la pérdida de parte del soplo vital humano y en consecuencia la enfermedad.

Como sus parientes teenek que designan al viento por el término *ik'*, los mayas de Yucatán emplean la palabra *iik* para el viento que sopla, así como para los espíritus que viajan con él. En los dos grupos el mismo término designa también el entusiasmo, la vivacidad, el ánimo personal, la movilidad, la lucidez, así como la respiración y la fuerza que hace circular la sangre por las venas.[2] No se trata de una metáfora sino de un mismo sentido bajo aspectos diferentes. El espíritu, el viento, el aire son un soplo vital, externo e interno. Los *aatslaabtsik*, si bien pertenecen a una edad primordial, manifiestan su vitalidad por medio de los espíritus que visitan a los vivos. En cierta forma se podría decir que ellos mismos

1 M. Tousignant, "Espanto: A Dialogue with the Gods", en *Culture, Medicine and Psychiatry*, 3 (4), 1979, p. 356.

2 Para el sentido del término *iik* entre los mayas yucatecas, véase W. Hanks, "The Five Gourds of Memory", en A. Becquelin y A. Molinié (eds.), con la participación de D. Dehouve, *Mémoire de la tradition*, Nanterre, Société d'ethnologie, 1993, pp. 325-326.

sufrieron tal pavor con la llegada de la luz, que sus almas quedaron cautivas en este mundo cuando se hundieron bajo tierra. Como lo explica el testimonio sobre la realidad de los *Baatsik'* (M1), ese encuentro del pasado y el presente es maléfico y quita parte del soplo vital a los hombres, lo cual provoca enfermedades, pues el alma humana deviene cautiva del inframundo. Se da entonces un principio de inversión de los soplos vitales. Los espíritus del inframundo, bajo forma terrestre de remolinos de aire ("vientos torcidos") se llevan consigo el soplo vital de los humanos al mundo ctónico. Éstos deben entonces realizar diversas acciones para recuperarlo y restablecer así el equilibrio entre espíritus y hombres.

El equilibrio perturbado

La realidad de los *Baatsik'* es parte de un principio de equilibrio de esos soplos, que regula o perturba según las circunstancias. Esa realidad de lo sobrenatural en lo cotidiano está en el origen mismo de ciertas enfermedades y, por consiguiente, de los principios de la etiología teenek. Las enfermedades del espanto son consideradas como afecciones del alma y no del cuerpo. Se percibe en ello cierto desdoblamiento entre las particularidades espirituales y materiales del ser humano (a analizarse más adelante). Según tal clasificación, hay enfermedades "naturales" –las del cuerpo– y "espirituales" –las del alma–. Así como difieren las dolencias del alma y las del cuerpo, el tratamiento indicado para cada una es radicalmente distinto. Las enfermedades del alma son del área de competencia de los curanderos teenek (véase más adelante), en tanto que las enfermedades del cuerpo, llamadas "naturales", se les trata por automedicación (por medio de plantas aplicadas como cataplasmas, o ingeridas como decocciones), ya sea, en casos más graves, por la moderna medicina alopática con sus pomadas, medicamentos e inyecciones.

Las enfermedades del cuerpo

Un gran número de enfermedades del cuerpo se deben entre los teenek al desequilibrio entre lo frío y lo caliente. Se trataría, según George Foster, de una patología humoral clásica introducida por los españoles –de allí su difusión por

el continente entero– fundada en la regulación del cuerpo por los humores.[3] Éstos se caracterizan por una combinación de atributos: caliente o frío, y seco o húmedo. A la sangre se le percibe según esta clasificación como caliente y húmeda. Según esta percepción se considera a las enfermedades como un desequilibrio interno entre esas combinaciones, curables por plantas u objetos con virtudes contrarias. Una planta registrada como fría restaurará el equilibrio del cuerpo perturbado por un exceso de fiebre. Según Foster, de los dos pares de humores opuestos, el de frío-caliente ha persistido en la medicina indígena hispanoamericana, en tanto que el de seco-húmedo no ha tenido la misma difusión, pues estaría menos ligado a la enfermedad.[4] Richard Currier aporta a esta cuestión una interpretación de orden sicológico cuestionable,[5] pero subraya correctamente que la clasificación de los elementos es independiente de sus características observables, aplicándose únicamente a los efectos que puedan tener sobre el cuerpo. Sin embargo, en el medio indígena esta teoría de los humores no se aplica sólo al ámbito etiológico de la enfermedad y por extensión al cuerpo, plantas medicinales, alimentos y remedios diversos. Todos los objetos de la naturaleza están dotados de tal complexión. El universo cosmológico mesoamericano se organiza alrededor de una relación binaria entre alto y bajo, caliente y frío, masculino y femenino, constructivo y destructivo, etcétera. El universo se constituye por la combinación de estos elementos opuestos, asimétricos pero complementarios, como las trayectorias y calidades distintas del sol y la luna. A esos elementos del sistema cosmológico no se les concibe de manera maniquea o dualista, sino más bien diádica.[6] Como lo señala Alfredo López Austin, la concepción indígena de las entidades nosológicas se integra en una taxonomía más general que clasifica los diversos elementos del sistema cosmológico mesoamericano según su cualidad y no según su "temperatura".[7] Los efectos y las cualidades de algunos de estos elemen-

---

3 G.M. Foster, "Relationships between Spanish and Spanish-American Folk Medicine", en *Journal of American Folklore*, 66 (261), 1953, pp. 202-203.

4 *Ibid.*, p. 204.

5 Véase R.L. Currier, "The Hot-Cold Syndrome and Symbolic Balance in Mexican and Spanish-American Folk Medicine", en *Ethnology*, 5 (3), 1966, pp. 251-263.

6 Esta concepción mesoamericana del universo será desarrollada más adelante en relación con los ejemplos concretos relativos a los teenek que se presenten.

7 A. López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 3a ed., UNAM, México, 1989, t. 1, pp. 303-318.

tos pueden variar de un lugar a otro, pero se integran siempre en esa distinción. López Austin funda su aserción sobre el origen prehispánico de tales concepciones de la enfermedad en textos tempranos de la colonización que atestan la dicotomía entre frío y caliente, en el análisis etimológico de ciertos términos nahuas que muestran la existencia de tal sistema antes de la llegada de los españoles, y de correspondencias lógicas entre elementos del sistema taxonómico y la cosmología. La simplificación del sistema hipocrático en la América hispana se explicaría sin duda, según él, precisamente por el hecho de que sólo los aspectos semejantes a la taxonomía indígena de la enfermedad (frío-caliente) se habrían conservado.

En Loma Larga cuando un niño tiene calentura, por ejemplo, se le frota la frente con agua de nixtamal (fría) mezclada con "jabón de oro" y se le deja así todo el día. Cuando un niño se orina en la cama cuando ya no debe, se pone en la esquina de su cama la savia secretada por tizones de ciertas maderas (caliente); se usa una decocción de áloe, nixtamal y cenizas para los dolores por golpes y de los huesos. Para calmar un exceso de fiebre o un estado emocional, se recurre a purificaciones terapéuticas *(peedhox)* comúnmente llamadas "limpias". Se trata de una técnica terapéutica que consiste en rozar el cuerpo del enfermo de arriba hacia abajo con, según la etiología, hojas, un huevo, una gallina, una moneda, una vela, un pañuelo, una botella de aguardiente u otros accesorios, y que permite, según el contexto, ya sea obtener una purificación de efecto calmante, o deshacerse de un mal, o descubrir el origen de la enfermedad que afecta al paciente. Para el caso de las enfermedades "del cuerpo", en estados de nerviosismo o de conflicto se hace una limpia con hojas de "yerba negra" (*Hyptis verticillata* – Labiáceas; *tijchon ch'ojool* en teenek) porque el calor que emana por el evento en cuestión se transmite a la planta, que ennegrece en contacto con el cuerpo. Esas hojas absorben también la fiebre, refrescan un cuerpo excesivamente caliente, y curan la diarrea si se les toma en decocción. Para los niños se usan sobre todo las hojas de la albahaca (*Ocimum micranthum*-Labiáceas; *dhutsuub* en teenek). Esta planta se usa también para curar la tos "caliente" (productiva), en cuyo caso se le mastica cruda (fría). Si es una tos "fría" (seca), se le bebe en decocción (caliente). Para la tos "fría" se bebe también petróleo, que se considera caliente. Para refrescar a los niños cuando hace mucho calor, se les baña con la "rodilla de vieja" *(Piper amalago* -Piperáceas; *kw'alaal pulek)*, planta cuyo tallo se asemeja a la rótula, y que se usa porque se le considera fría, como a las mujeres viejas. La orcajuda

(Cestrum dumetorum-Solanáceas; *chabal te')* es una de las plantas medicinales más usadas. Según las creencias locales, las plantas medicinales crecieron de las gotas de sangre de Jesucristo que cayeron en la tierra durante su crucifixión para curar la sangre de los hombres. El uso de esas plantas, presentes en todas las prácticas curativas, tanto profanas como rituales, simboliza una combinación de sangres necesaria para vivir armoniosamente.

Esta teoría de lo frío y lo caliente no se aplica sólo a las prácticas curativas sino también a los alimentos que pueden afectar un cuerpo enfermo. Damián, que sufría por una herida en el pie a consecuencia de un mal golpe de machete, no podía comer el *t'ak'tsiil* ofrecido durante la boda de su hermana porque uno de sus ingredientes, el ajonjolí, es frío y la herida es caliente. Estos principios se aplican por igual a la relación del cuerpo con el espacio circundante. Una mujer de Potrero Segundo (poblado de la comunidad vecina de Xilozuchil) se lavó antes de los quince días que siguieron al parto y por ello murió, pues el agua es fría y ella aún estaba caliente. Cuando Valeria dio a luz a su primer hijo, su marido fue por aguardiente, pero al volver ya ella había parido y tuvo que quedarse afuera para enfriarse porque venía del camino y estaba caliente en tanto que el bebé estaba frío (expulsado de las tinieblas uterinas). Se transfiere el café a un guacal para enfriarlo y no tomarlo hirviendo, pues se le considera malsano. No se bebe agua o un refresco frío, salido de un refrigerador en la ciudad, pues eso podría ocasionar una enfermedad al estar el cuerpo y el corazón aún calientes del camino; en ese caso se arriesga uno a morir en el acto. No debe uno lavarse la cara durante un trayecto, sudando, al cruzar un arroyo, porque la cabeza está caliente y el agua fría, y podría caerse enfermo. Es por ello que Lucas, quien de noche se había lavado la cara después de un trabajo arduo, se volvió vago, errante, buscando trabajo sin encontrar nada. Se puede uno volver ciego también, o por lo menos sufrir diarreas, deshidratación y dolores de estómago. Cuando uno trabaja y se ponen sucias y calientes las manos no se las debe lavar porque se incurriría el riesgo de paralizarlas. A veces se cura uno usando principios similares. Cuando lo moja a uno la lluvia uno se calienta y se pone afiebrado; hay que bañarse inmediatamente para enfriar el cuerpo y evitar la contradicción. Si se debe caminar bajo la lluvia hay que beber aguardiente antes de salir, y el calentamiento acentuado del cuerpo contrarrestará los efectos enfriantes de la lluvia.

El mito de la creación del sol y la luna (M4) explica, entre otros, el hecho de que a los hombres se los considere calientes y trabajadores, y a las mujeres, frías y perezosas. Imelda, a quien ayudaba a escardar su milpa un día, me decía que esa era una manera de calentarse, pues las mujeres son frías y no pueden subir la temperatura corporal si se quedan en casa. Las actividades domésticas no se consideran calientes, sin duda, porque se llevan a cabo en la penumbra de la casa, al abrigo del sol. La ciencia, tal como llega a los informantes, confirma la aserción de que las mujeres son más frías que los hombres, pues ellas tendrían menos glóbulos rojos. Para curar el mal de ojo (*yajwal*: *yaj* = "dolor", *wal* = "ojo"), considerado como una inflamación de los ojos, y no una enfermedad sobrenatural como en otros lugares,[8] se aplica sobre el ojo irritado leche materna destinada a una niña, pues es más fresca que la de un niño (a los niños varones, como a los hombres que trabajan, se los considera más calientes, y la leche materna se adapta a esta cualidad). Por la misma razón, una mujer cuya leche está destinada a una niña no debe amamantar a un varón pues podría darle a éste diarrea debido a la diferencia de temperatura. Cuando una mujer tiene la menstruación se le calienta el cuerpo y no debe beber agua fría, porque su sangre podría coagularse debido al choque de temperaturas opuestas; no debe tampoco comer chile (caliente), pues su sangre podría calentarse en exceso. La pérdida de un niño y, en general, todo estado de tristeza, duelo o cólera, es decir, estados de conflicto y emoción, perturban la temperatura del cuerpo y hacen calentar la sangre. Cuando se encuentra en un estado tal, una persona debe evitar ir a casas donde haya niños pues éstos son particularmente vulnerables a este tipo de calor, que puede enfermarlos. Si alguien desoye esta regla, debe entonces pagar una multa a las autoridades locales. Eso vale también para los que llegan de lejos, aun si no están borrachos o afligidos por algún mal, porque transmiten un exceso de calor que puede hacer daño a los niños. Por ello hay que anunciar su llegada y saludar siempre de lejos antes de entrar en una casa, para que los niños tengan tiempo de alejarse.

Señalo estos ejemplos de principios de oposiciones complementarias de lo frío y lo caliente sólo a título indicativo de una cierta percepción de la enfermedad, sin pretender que sean en absoluto exhaustivos. Esta noción infiere, sobre todo, una idea de equilibrio y mesura que se verá también en la concepción de

---

8 Véase, entre otros, A. López Austin, *Cuerpo humano e ideología*..., pp. 296-300.

las enfermedades del alma y, en general, en la cosmología teenek. Sin embargo, cuando plantas, limpias terapéuticas y decocciones no dan los resultados deseados, se va al médico de los *ejek* o mestizos. Es imperativo buscar cura en este orden, pues tomar primero medicamentos, considerados calientes, y luego decocciones de plantas, que se consideran frías, hincharía el vientre y causaría problemas gástricos.

Los teenek y la medicina alopática

Hay una clínica rural en Zapotal, cabecera de la congregación de San Lorenzo, aproximadamente a una hora y media de marcha de Loma Larga. El médico y las dos enfermeras residentes son pasantes, es decir, que están allí cumpliendo con el servicio comunitario obligatorio para los estudiantes mexicanos al término de su formación. Se da por tanto un cambio continuo de personal, que impide una relación de conocimiento y confianza entre el médico y sus pacientes. Una vez por semana el médico y una de las enfermeras pasan por los poblados de la congregación para empadronar y asistir a las mujeres embarazadas y a los enfermos. Pero, por razones de orden administrativo, el equipo médico de cada centro sólo puede servir a cuatro poblados además de aquél donde está el dispensario. Por ello, además de Zapotal, los poblados bajo control médico institucional son La Garrapata, Guayalar, Mancornaderos y Palmital. Si bien los hombres de Loma Larga contribuyeron a la construcción de esa clínica en 1990, este poblado no recibe la visita semanal del médico responsable de su zona. Según éste, los habitantes de Loma Larga tienen, a pesar de ello, acceso a sus servicios si se apersonan en el dispensario. Sin embargo, todas las personas de Loma Larga que interrogué dijeron que se trataba de palabras huecas destinadas a engañarme. Cuando algún habitante de Loma Larga se aventura al dispensario, señalaron, siempre se lo dirige a otra clínica rural o a Tantoyuca. Otro argumento ofrecido para explicar por qué mantienen su distancia hacia la clínica es que el médico de Zapotal siempre da los mismos medicamentos a todo el mundo. Por ello, cuando un habitante de Loma Larga finalmente decide consultar a un médico alópata, va directamente a Tantoyuca, a la clínica de la Cruz Roja, en la que la espera es larga, o a un consultorio privado y costoso. Se dan por ello situaciones en las que el tratamiento

requerido se posterga trágicamente. Cuando los teenek finalmente llegan al hospital, por lo general es ya muy tarde. Por eso se dice que una vez en el hospital, sólo se puede salir muerto. Fue el caso de la madre de Wenceslao, en La Garrapata. Los médicos, ávidos de dinero según el decir local, viendo que era demasiado pobre para pagar por la hospitalización, le dieron malos medicamentos y finalmente le inyectaron veneno. Los médicos obtuvieron entonces lo que deseaban, pues para sacar un cadáver del hospital hay que pagar, en tanto que si se sana, la salida es gratuita. Se trata en realidad de gastos de transporte del cuerpo y de la inscripción en el registro de decesos, de los cuales los teenek están obviamente exceptuados si la muerte ocurre en el seno de la comunidad.

El doctor Jorge García Sánchez, médico en servicio en 1992 en la clínica de Zapotal, me contó que no era fácil obtener la confianza de los habitantes de los poblados teenek. Los que vienen a la clínica son por lo general personas que han vivido en la ciudad. Pero muchos, según el médico, no saben siquiera lo que es una clínica; se paran delante y observan a los que entran. El doctor García era consciente de la existencia de enfermedades que su práctica no estaba en condiciones de curar. Un día, una paciente vino a verlo quejándose de dolores de cabeza continuos y cansancio absoluto. Experimentaba movimientos cefálicos nerviosos y tenía los ojos desorbitados. Iba a morir, según sus propias palabras. El médico se dio cuenta rápidamente de que el origen del mal no era orgánico, y tras hacerle algunas preguntas, se evidenció que la mujer había tenido una visión aterradora. En ausencia de su marido, que había partido a trabajar un mes atrás, dejándola sola con sus cuatro criaturas, no podía pagar al curandero y buscó la solución viniendo a ver al médico. El doctor García pidió entonces al agente municipal que hiciese volver al marido de la paciente.

En el marco de campañas nacionales llegan de vez en cuando enfermeras a Loma Larga para vacunar a los niños. Los habitantes del poblado se dividen entre los que aceptan esa medida preventiva y los que se esconden, pues temen que las vacunas esterilicen a sus hijos. Términos oscuros, como tosferina, difteria, sarampión, tétanos o poliomielitis no son suficientemente fuertes para triunfar sobre una concepción absolutamente opuesta de la enfermedad. Los contactos de los teenek con la medicina alopática están, así, marcados por la ambigüedad, fruto de su búsqueda de soluciones a sus males a pesar de su apego a concepcio-

nes radicalmente distintas sobre la enfermedad. El diagnóstico del médico se basa en los síntomas de la enfermedad para establecer su causa, en tanto que para el paciente teenek, como se verá a continuación, la comprensión de la causa misma explica la aparición del mal. Diferentes causas pueden tener síntomas idénticos, que entonces son de poca utilidad para remontar a su origen particular. Las palabras de un informante resumen bien este problema de comunicación básico entre las dos culturas:

> Los médicos curan sólo el cuerpo, pero no el alma. Los curanderos curan ambos. Los doctores, sólo el cuerpo, no hacen cosas espirituales como limpias; no preguntan el por qué. Sólo dan pomadas o ponen inyecciones. Los curanderos no. Ellos quieren saber el porqué. Por medio de la limpia llegan a saber el porqué de la enfermedad y así se enfrentan directamente a la enfermedad. Por medio de consultas pueden saber. Los doctores no les piden perdón a los *Baatsik'*.

Así, cuando la enfermedad resiste a las concocciones y medicamentos, no cabe ya duda: la enferma es el alma.

Las enfermedades del alma

Los teenek veracruzanos dotan de subjetividad a todo cuerpo u objeto que lleva, por ello, además de su aspecto material, también un "alma". Ésta sería la vitalidad que anima al objeto en cuestión. El alma del maíz, o su "fuerza", como la llaman algunos informantes, es lo que hace crecer la planta, volviéndola vigorosa o, caso contrario, si su alma es débil, lo que causará una malformación de la espiga y atraerá a los roedores. Asimismo una casa, un cerro o un árbol, por ejemplo, poseen un alma; un machete puede ser malvado si se corta uno con él, un aparato de radio descansa cuando está apagado, etcétera. Para comprender esta percepción "anímica" de las cosas,[9] López Austin propone la distinción en-

[9] Según la expresión propuesta por Philippe Descola (véase: P. Descola, "Constructing Natures. Symbolic Ecology and Social Practice", en *Nature and Society. Anthropological Perspectives*, P. Descola y G. Palsson (eds.), Routledge, Londres/Nueva York, 1996, pp. 82-102).

tre lo "ligero" y lo "pesado", indicando así este carácter doble de la materia;[10] distinción figurativa que no se refiere a una categoría indígena pero refleja, respectivamente, a las categorías de lo sobrenatural y lo natural. El aspecto anímico de las cosas y los seres se manifiesta, como se verá a continuación, únicamente en situaciones determinadas en las que se da una comunicación espiritual (como el espanto) entre los aspectos respectivos "ligeros" del hombre y de la materia.

Según la concepción teenek, además de su aspecto material, el cuerpo humano está dotado de dos principios espirituales. Si Descartes consideraba al alma y al cuerpo como relevantes de dos sustancias, pensante y extensa, la concepción teenek concibe al alma y al cuerpo como dependientes ambos de esas dos sustancias. En otras palabras, tanto el alma como el cuerpo son sustancias a la vez pensantes y extensas. El ser humano, según el pensamiento teenek, está dotado de dos almas: por un lado, el *ejattal* (*ejat* = "vivo", "despierto") –el alma del corazón y, por el otro, el *ch'ichiin*, "alma del pensamiento"– el espíritu de un individuo. Alma y espíritu son evidentemente traducciones que no deben connotar conceptos religiosos sino más bien asimilar, como se verá en seguida, principios de vida filosóficos, del pensamiento y la sensibilidad. El *ejattal* se ubica en el corazón *(itsiich)* y es el principio de la vida o "el motor del cuerpo", según la expresión de un informante. Es invisible, pero se lo asocia a un angelito.

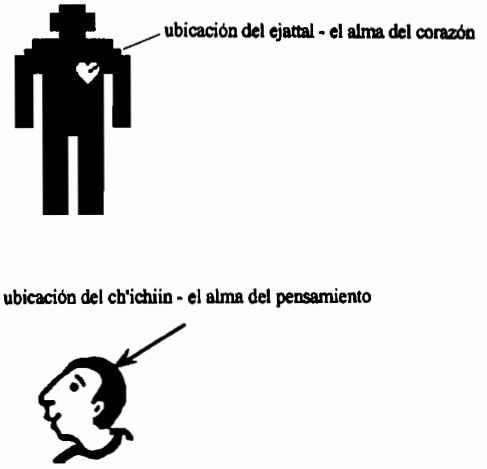
El *ch'ichiin*, en cambio, se àsocia a un pájaro *(ch'ichin)* y se encuentra en la coronilla, con el pensamiento y la inteligencia de la persona (*chalap*). El corazón orgánico y el pensamiento que se encuentra en la cabeza son concebidos así como receptáculos de dos componentes inmateriales de los seres, respectivamente el *ejattal* –el principio espiritual vital– y el *ch'ichiin*, el alma del pensamiento (véase Figura 6). El emplazamiento físico del *ch'ichiin* es el punto de nacimiento del cabello, punto llamado también *ch'ichiin*. Algunos individuos nacen con dos puntos de ese tipo, es decir, dos *ch'ichiin*, y tienen por ello más vigor y no temen caminar solos por los caminos. Es además un indicador de la vocación de curandero. El *ch'ichiin* es, entonces, al mismo tiempo un punto preciso del tope de la cabeza y una sustancia espiritual.

---

[10] A. López Austin, *Los mitos del tlacuache*..., p. 183; véase también, del mismo autor, sobre los distintos tipos de alma, *Cuerpo humano e ideología*..., pp. 197-262.

FIGURA 6

Ubicación de los dos componentes inmateriales de los seres humanos



El *ch'ichiin* es el alma del pensamiento (*chalap*) que da las órdenes, en tanto que el *ejattal* es el alma del corazón, que las ejecuta; es decir, en términos de un informante, el *ejattal* "son los pies del *ch'ichiin*".[11] No hay vida sin el *ejattal*, no puede por tanto volatilizarse como el *ch'ichiin*; sin el *ejattal* se deja de existir; cuando se lo pierde se pierde la vida. En cambio, uno puede perder el *ch'ichiin* y seguir viviendo, pero entonces se pierde la capacidad de pensar, de hablar claro, de saber de qué se habla, de sentir cualquier cosa. Cuando uno pierde el *ch'ichiin* se vive sólo con la fuerza del *ejattal*, pero no se puede vivir así largo tiempo; hay que hacerse curar para recuperar el *ch'ichiin*. Es una debilidad, porque parte del pensamiento está ausente.[12]

---

[11] La misma concepción de las dos almas, una en el corazón, la otra en la cabeza, se encuentra entre los teenek potosinos (J. Alcorn, *op. cit.*, p. 67), así como entre los tzotziles (mayas) de Chiapas (C. Guiteras Holmes, *Los peligros del alma*..., pp. 246-247).

[12] Según Alcorn (p. 67), entre los teenek potosinos el *ehatal* (transcripción literal) da el don de la palabra, en tanto que el *ts'itsiin* representa el instrumento de la voluntad. Contrariamente a los teenek veracruzanos, los potosinos pueden perder el *ehatal* pero en tales condiciones ya no pue-

Según los informantes, el *ch'ichiin* (en el sentido de la coronilla) es como "una chimenea por la que respira la cabeza", es decir, que sirve de conducto de aire por el que los soplos pasan en ambos sentidos: el *ch'ichiin* (alma del pensamiento), al volatilizarse después de un espanto, así como los aires maléficos que se introducen en el cuerpo en esa ocasión. Cuando uno experimenta el espanto se siente un viento frío que entra por esa chimenea, un escalofrío por todo el cuerpo, se le pone a uno la piel de gallina, los cabellos se le ponen de punta y se oye salir al *ch'ichiin* de la cabeza. Es un calor del espíritu que sale y no vuelve a su lugar cuando se le va a buscar. El viento del espanto que se introduce en el cuerpo disminuye ese calor. Se puede experimentar uno, dos, hasta tres espantos sin sentir nada, pero cuando ya se han tenido varios sin hacerse curar no se puede sobrevivir más de cinco a diez años. Algunos soportan los espantos mejor que otros, pero igual hay que hacerse tratar. No se puede perder todo el *ch'ichiin* de una sola vez. Se cae enfermo sólo al cabo de cierto tiempo de haber acumulado espantos, pues con cada uno se pierde un poco de *ch'ichiin*. La forma del *ch'ichiin* es como una gota de agua que desborda de la cabeza y cae en el piso. Cuando el curandero va a buscar el *ch'ichiin*, recoge la gota en el lugar en el que el paciente sintió el espanto. No se puede prevenir el *at'ax ik'* (el mal aire) que quita una parte del *ch'ichiin* y no se sabe cuándo puede venir a llevárselo. Cerca de casa se puede tender, entre las ramas de los árboles del patio, un pedazo de cinta magnética sacada de un casete para grabar. Es el modo de oír el paso eventual de un *Baatsik'*, y de tomar las precauciones necesarias. Cuando llega, hay que hacer el signo de la cruz con el pulgar e índice de la mano derecha. Si no respeta la cruz y pasa por encima del individuo, éste debe dejar de respirar para que el mal aire no entre en su cuerpo. El espanto, así como su variante, el "ataque", se producen cuando el viento entra en el cuerpo por la respiración, lo cual ocurre cuando no se ha respetado el dominio de los *Baatsik'* o cuando se tiene una visión de algo espantoso. Cuando falta una parte del *ch'ichiin*, desaparece una parte del calor interno del individuo, es decir, de su vivacidad. El *jik'eenib* o espanto se manifiesta por la falta de apetito, vértigos, un estado de inquietud, una conducta

---

den hablar ni salir de casa. En cambio, cuando pierden el *ts'itsiin*, como entre los teenek veracruzanos, ya no saben lo que hacen. En los teenek potosinos se puede perder ambas almas sin por ello perder la vida.

depresiva, somnolencia, falta de concentración, desmayos y otros problemas sicosomáticos, producto de esa pérdida de equilibrio.

Por lo demás, los cabellos y las uñas se asimilan al *ch'ichiin*, en el sentido en que son partes vivas del cuerpo, que se desprenden de éste. Por ello, se deben tomar precauciones cuando uno se corta el cabello o las uñas, y nunca se les echa lejos del espacio doméstico. Cuando uno se baña en la espesura, lejos de las miradas indiscretas, con una cubeta de agua del pozo, nunca se peina uno en el lugar. Se espera hasta volver a casa, para evitar que los cabellos caigan en el espacio del *alte'*. A los excrementos, en cambio, no se los considera como materia viva del cuerpo y se sabe que los animales salvajes y domésticos los ingieren sin perjuicio para los teenek. Pero si un búho come pelos humanos, por ejemplo, eso puede causar una enfermedad porque los llevará al monte, que es maléfico, y él mismo es un animal de los *Baatsik'*. Por eso se cuelga el cabello cortado o el que queda en el peine de las ramas de árboles del solar para evitar que un animal salvaje se los lleve, causando una enfermedad en el individuo que se cortó el pelo. También podría recoger el cabello una persona perniciosa, que los usaría para llevar a cabo un acto de brujería contra su propietario. Para evitar todo ello se cuelgan los cabellos de las ramas, y cuando llueve caen al suelo y se los lleva la corriente. Los hombres mujeriegos también usan cabellos de mujeres jóvenes para asegurarse conquistas. La ropa u otros accesorios llevados largo tiempo por una persona pueden contener una parte de su alma, por lo que se deben tomar precauciones cuando se les deja de usar. No se tira un sombrero viejo, porque, al haber absorbido el sudor del hombre que lo llevó puesto, representa a este último. Alguien que quisiera causarle perjuicio podría llevar el sombrero al cementerio para mandarle una enfermedad. Se puede también usar ropa vieja para hacer muñecos de tela que representen a su antiguo propietario, echándole un maleficio.[13]

El fenómeno del espanto es típico en la cultura hispanoamericana y se le encuentra, con diversos nombres, no sólo a través de México sino también en Guatemala, en Los Andes y en los Estados Unidos.[14] Si bien los síntomas no son

---

[13] Se discutirán más adelante las técnicas de brujería y los métodos empleados en el medio teenek para echar maleficios.

[14] G.M. Foster, "Nagualism in Mexico and Guatemala", en *Acta Americana*, 2 (1-2), 1944, pp. 97-98; M. Tousignant, *op. cit.*, p. 348; C. Bernand, *Pindilig*..., pp. 360-362; etcétera.

los mismos en todos los casos estudiados, el espanto aparece siempre como un estado de debilidad y vulnerabilidad resultante de la pérdida y del desamparo.[15] Este estado puede llevar a una patología grave, que se trata de evitar con la recuperación inmediata del *ch'ichiin* en el sitio en el que se le perdió y con una limpia. Cuando tenía siete meses, Ignacio se cayó varias veces del catre en casa de su abuela. El catre no era estable, pero en vez de reparar ese mueble defectuoso, responsable de las caídas, su madre decidió, tras tres incidentes, que el curandero debía proceder a una limpia del niño, con copal para que no sufriese "la multa del espanto". En la vida cotidiana una gran parte de las enfermedades que contraen los teenek encuentran su causa en relación con la furia de los *Baatsik'*, ocasionada por los humanos que perturban su territorio o por un maleficio echado por alguien a quien los seres telúricos asisten. ¿Cuál es este furor, ctónico y humano, que afecta tanto a los teenek?

Los reguladores

> Los celos son en cierta forma justos y razonables, puesto que tienden a conservar un bien que nos pertenece, o que creemos que nos pertenece; en tanto que la envidia es un furor que no puede tolerar el bien ajeno (La Rochefoucauld, *Maximes*: 28).

A decir de los teenek, la envidia es una de las causas esenciales de su mala fortuna. A diferencia de los celos, que se focalizan en la posesión, la envidia se centra en la persona que posee el bien deseado y llevará más a privarle de él que a apropiárselo. Un anciano de la aldea de Xilozuchil me decía que dos de sus hijos se habían mudado a Tampico porque "allá no hay faenas comunales y no hay envidia, la vida es más fácil". Me contaba eso después de explicarme que le habían quemado la casa por envidia, porque tenía de todo en abundancia: maíz, calabazas, frijoles, manteca de puerco, caña de azúcar... "Es la tristeza de los teenek", me aseguraba Lucía, de la ranchería de Guayabal-Aquiche, refiriéndose a la envidia. Este sentimiento, que en principio puede parecer fortuito, es muy

[15] Véase también, para los tzeltales (mayas) de Chiapas, M. Tousignant, *op. cit.*, pp. 352-355.

común en el medio indígena. Hace entrar en juego a brujos y curanderos y merece una reflexión sobre la lógica que le es inherente.

La envidia

Para no despertar la envidia de los vecinos, cuando uno se dedica a la artesanía, se tejen los morrales de fibra de agave en la penumbra del hogar. Todo el mundo en Loma Larga participa en este tipo de trabajo artesanal, pero la vista de otro tejiendo hace recrudecer la competencia entre aldeanos y, por lo tanto, también la envidia. La gente explica que teje en la oscuridad para que los que pasan no vean cómo el artesano y su familia van a "enriquecerse".[16]

Cuando uno transporta frutas de una casa a otra, ya sea provenientes de una transacción comercial o de un intercambio entre parientes, se las enrolla siempre en una tela o se las pone al fondo del morral. Uno nunca exhibe sus compras o los productos de su milpa a la vista de miradas indiscretas. Una vecina que viese, por ejemplo, chiles colgados de las vigas de la cocina se sentiría con el derecho de pedir algunos. Sólo se trae del campo la cantidad estrictamente necesaria de mazorcas de maíz para no verse en la situación de tener que dar unas a su vecino para contrarrestar su envidia. Por ello el maíz se queda en la milpa, expuesto a ser comido por diversos animales nocivos. Objetos intercambiados en transacciones comerciales y que no pueden disimularse en un morral, cual mesas, guajolotes, una carga de naranjas, etcétera, se transportan durante la madrugada para que, supuestamente, no sean vistos por otros. Cuando uno bebe refrescos en casa, con frecuencia se vierte el contenido de las botellas en guacales para que los vecinos no vean que se está tomando (o se ha recibido) un pequeño lujo muy apreciado. Si se exponen objetos deseables a la vista de todos, pueden despertar la envidia, que sólo se puede combatir ofreciéndolos. En ese caso, sin embargo, se debe uno separar de una posesión querida. A pesar de que en la ranchería todos conocen el rendimiento de las milpas ajenas, la capacidad de cada unidad doméstica de fabricar tantos o cuantos morrales, y las diversas opciones económicas de cada quien para mejorar su fortuna, lo importante es mantener la apariencia de una situación compar-

16 Recuérdese que se trata de ganancias irrisorias, habida cuenta del tiempo y materiales invertidos.

tida. Para evitar la envidia ajena, y un posible acto de hechicería como consecuencia,[17] es recomendable disimular lo que se posee y gozar de ello de modo restringido y poco ostentoso. Se evita despertar envidias minimizando todo juicio positivo sobre sí mismo y su familia, el estado de salud, los méritos de su casa, la calidad de la ropa que se viste y de la comida que se ingiere, etcétera. Cuando se le pregunta a alguien por su condición, la respuesta siempre es: *juntam aniik'i* –"como siempre"–, es decir, sin cambios, que podrían eventualmente generar envidia. Toda compra suscita preguntas sobre su precio y, sin duda, por ello hay días específicos, como el Año Nuevo, en los que se acostumbra vestir ropa nueva sin que su compra ocasione comentarios maliciosos.

La arquitectura teenek refleja el disimulo necesario para enfrentarse a esta lógica social. Las chozas rara vez cuentan con ventanas, o éstas son únicas y pequeñas, siempre cubiertas con un costal de yute u otro tejido semejante. Por lo demás, el término "celosía", que designa el enrejado de madera por el que se puede mirar sin ser visto, parece adaptarse perfectamente al papel jugado por las estacas verticales de otates clavadas en tierra, que forman las paredes de la vivienda teenek y que cumplen a la vez una función muy importante en esta lógica social. Los intersticios entre las estacas permiten, sin abandonar la penumbra interior, observar a los que pasan por el camino, lo que trae fulano de su milpa y cuántos morrales lleva para vender en la ciudad mengano, el nuevo vestido de la vecina, etcétera. Estas observaciones alimentarán, a su vez, los dimes y diretes sobre los vecinos. Es, pues, una lógica que ejerce cierto control social sobre la demarcación aceptable de los miembros del grupo.

Cuando se va a trabajar fuera de la comunidad, se justifica la decisión por la necesidad específica de obtener dinero para financiar un bautismo o una boda y no por la necesidad general de ganar dinero para mejorar su suerte. Si se tiene un poco de dinero y no se lo gasta inmediatamente, y de manera aceptable por el grupo (es decir, en algo que todos deben hacer, como los ritos católicos), empiezan los rumores y los propósitos maliciosos, que pueden fácilmente desencadenar la envidia y los actos de brujería consiguientes. Cuando Valeria encontró dos veces consecutivas, primero en su casa y luego cerca del pozo, una coralillo (*Micrurus spixi* ?, *chak wik'ab* = "anillos rojos"), una de las serpientes más peli-

[17] Más adelante se discuten con detalle los actos de brujería cometidos en el medio teenek.

grosas de la región, atribuyó esos encuentros nefastos a un maleficio echado por vecinos malevolentes. Su marido había vuelto a la ranchería, después de meses de trabajo en la zafra en Pánuco, y había comprado con su salario una alambrada para cercar su solar, pero no la había instalado aún. El gasto de los excedentes debe hacerse a la vista de todos, en caso contrario despertaría sospechas de que el individuo en cuestión estaría acumulando para distinguirse de los demás. Una nueva cerca, un techo de lamina, etcétera, todo ello constituye afrentas a esta lógica de nivelación, pero presenta también la ventaja de mostrar en qué se gastó el dinero. En cambio, un rollo de alambre de púas guardado en reserva –una inversión común cuando se tiene algo de dinero disponible– constituye un arma de doble filo. La posesión de tal bien sin usar puede despertar la envidia. A la primera ocasión, el dueño de ese capital verá imponérsele una multa por un delito cualquiera que le imputarán las autoridades locales.

El joven Florencio, que había encontrado trabajo en el mercado de Ébano, regresó progresivamente a la ranchería con una grabadora, un televisor (alimentado con una batería de automóvil) y, sobre todo, con una vaca, símbolo de la asimilación al Otro, el ganadero mestizo. La vaca no sobrevivió largo tiempo en Loma Larga. Según la familia de Florencio, determinado vecino habría decretado que no era decoroso "ser como los ricos" y habría echado un maleficio sobre la vaca. Esta se cayó torciéndose el cuello y hubo que sacrificarla. Cualquier ambición personal que introduce la diferencia social es incorrecta y provoca la envidia que, a su vez, genera actos de brujería. No obstante, más que la brujería misma, que es difícil percibir concretamente aunque se le atribuya la causa de mucho infortunio, es sobre todo el temor de volverse objeto de envidias lo que ejerce un poder tal que induce a renunciar a las posibilidades de "arreglárselas". Ese fue el caso de Timoteo, quien había encontrado un trabajo más o menos fijo en Tampico donde, al servicio de un patrón, vendía como ambulante frutas refrescantes listas para el consumo. Pero en Loma Larga todos lo envidiaban, a su familia la ignoraban, había perdido a sus amigos, no se le convocaba ya a las asambleas ni era llamado a participar en los gastos de trámites judiciales para recuperar tierras usurpadas. En suma, se le había excomulgado de la ranchería y, según él, fue el temor a la brujería lo que le hizo abandonar el trabajo en la ciudad. Otro caso del temor que inspira la envidia suscitada por un trabajo pagado es el de Claudia, cuyos padres habían predicho que sería partera. Esperando

la menopausia, necesaria para ejercer esa función, a Claudia no le hacía mucha gracia la idea pues, según ella, el hecho de ganar dinero podía despertar envidia y exponerla a actos de brujería dirigidos contra ella. El caso de Jacinto explica cómo la lógica de la envidia va de la mano con otra, que excluye la acumulación de tipo capitalista. En su solar, Jacinto posee numerosos naranjos y de vez en cuando va a la ciudad o a rancherías vecinas a vender naranjas. Sin embargo, siempre queda fruta en los árboles en cantidades importantes, que se pudre a la larga por no ser consumida ni cosechada para la venta. Jacinto me dijo que si vendiese todas las naranjas gastaría el dinero de una vez, despertando la envidia de los otros. Para evitarlo, no explota su naranjal.

El temor de la envidia es, pues, bastante poderoso en sí mismo para influir en la conducta, independientemente del hecho de que pueda o no seguirle un acto de brujería, que exige de parte del envidioso cierta familiaridad con el mundo de los *Baatsik'*. La envidia es ante todo una sanción contra un individuo cuya conducta es juzgada excesiva, y el mismo temor de ser envidiado basta para evitar ese tipo de conducta. Sin llegar aún a los maleficios echados, una manera recurrente de llamar a alguien al orden es acusándolo ante la presidencia municipal de Tantoyuca de vender aguardiente en la ranchería, algo formalmente prohibido por ley. Los acusados, sea el delito real o no, se declaran siempre víctimas de la envidia de algún vecino.

A estas conductas de evasión o disimulo de bienes o acciones que despertarían la envidia ajena, se agrega otra actitud en directa relación con el dinero, reflejando la lógica inherente a la envidia. Tan pronto como alguien ha obtenido una cosecha fructuosa, o vuelto a la ranchería después de trabajar largo tiempo en la ciudad, o vendido una cantidad importante de morrales, vienen otros a pedirle dinero prestado. Negarse en esas condiciones suscitaría un acto hostil, aunque se sabe de antemano que es poco probable que el dinero sea devuelto. Las cantidades en cuestión son por lo general pequeñas y se trataría de un modo más, simbólico como los otros pero más directo, de nivelar las diferencias. Ahora bien, paradójicamente, la desgracia proviene con frecuencia del hecho de deberle dinero a alguien. Situación por lo demás permanente, porque nunca se deja de tener necesidad y de pedir prestado. Los patrones teenek no siempre compensan a sus peones, las multas a las autoridades no siempre se pagan, y ni hablar de las deudas, que muy raramente se devuelven. Se da entonces el caso de que la situación de la

persona envidiada, a quien se pide dinero prestado (y así en otros casos semejantes de acreedor/deudor), se invierte y el acreedor se encuentra en una posición que le permitiría echar un maleficio contra su deudor. Hay una sutil ética que consiste en evitar deberle algo a alguien porque eso crearía así una relación de acreedor-deudor a la que podría seguir, de una y otra parte, un acto de brujería. Esta actitud repercute en cualquier situación que pondría a dos personas cercanas en posición de inferioridad y superioridad en relación la una con la otra. La acusación de haber echado un maleficio es tan reprensible como el hecho de ser envidiado porque implica el reconocimiento de un estado de debilidad e inferioridad con respecto al otro, colocado en posición de superioridad. No se puede trabajar mucho, pues uno se vuelve entonces objeto de envidia o de solicitud de préstamos, y luego pueden despertarse sospechas de que uno ha echado un maleficio; pero tampoco se puede dejar de trabajar del todo, porque entonces se sospecha que uno es envidioso y que echa maleficios, además de que uno se ve obligado a pedir prestado.

Se podría tal vez aprehender, en este orden de ideas, la interpretación que hacen los teenek de algunos de sus sueños. Recuérdese que cuando se sueña con caminos buenos, autos, caballos, dinero, una buena situación... son malos presagios que indican que los *Baatsik'* piensan atacar pronto a la persona que soñó con ellos. Se hace necesario entonces examinar su propia conducta y sus relaciones sociales. La exégesis teenek de este tipo de sueño dependería de una lógica comparable a la de la envidia, que reprimiría el deseo de bienes materiales. Ante la imposibilidad de tener acceso a esos bienes, éstos se convierten en interdictos, signos de mal agüero, reduciendo así la frustración. Los *Baatsik'* funcionarían, por medio de sueños y los mecanismos de la envidia, como herramientas de control social y sicológico.

La vida social de los teenek tiende a aceptar el desafío de balancear dos posiciones. La primera, relativa a la voluntad de un individuo en mejorar su suerte, consiste en hacerse de una situación de superioridad material (relativa por lo demás) que conlleva el riesgo de atraer la envidia y su secuela, un acto de brujería. En esa condición, una persona se ve obligada a prestar y, en consiguiente, posibilitada de echar un maleficio contra su deudor –lo cual es socialmente reprensible–. La segunda posición consiste en mantenerse en un estado de inferioridad, que vuelve al individuo sospechoso de malevolencia –lo cual es igualmente reprensible–,

pero que lo conduce a pedir prestado, encontrándose en una situación vulnerable pues le pueden echar un maleficio. Pero este círculo vicioso ¿o virtuoso? neutraliza finalmente los valores de ambas posiciones. No hay condiciones superiores o inferiores puesto que cada una, en este sistema social, se reduce a la otra, formando así cierta cohesión interna. Cada quien en este sistema está destinado a encontrarse, en uno u otro momento, en una u otra situación. La demarcación controlada así no conduce a la atomización de la sociedad sino, al contrario, a una interrelación constante. El principio de la convivencia fundado en la reciprocidad y la jerarquía, mencionado para las relaciones entre humanos y dueños de la naturaleza, es aplicable asimismo a las relaciones sociales entre los hombres.

Janis Alcorn, al analizar el fenómeno de la brujería en la sociedad teenek potosina, lo interpreta como una sanción contra toda derivación, como niveladora de la riqueza y como estructura síquica para hacer frente a conductas antisociales.[18] La brujería existe, según ese autor, como amenaza y explicación del infortunio. El temor a ser víctima de un maleficio, así como de ser acusado de haber realizado uno, le da a la brujería todo su poder. Así, los individuos acusados de actos de brujería incluyen tanto a los que controlan más recursos como a los que controlan menos que los demás.[19] De ello se desprende, según Alcorn, que la vida de los teenek se organiza en torno a una estrategia que implica la búsqueda constante de recursos para la subsistencia con un mínimo de inversión y una apropiación de bienes ajenos (por medio de préstamos, avances, etcétera) asegurándose de que la búsqueda de los otros (que siguen la misma estrategia) no afecte demasiado sus propios recursos. En otras palabras, esta estrategia se resume, según Alcorn, en el intento constante de resolver el problema de cómo "tomar sin ser tomado".[20]

Si se va más allá de esta formulación un tanto cruda y tal vez inducida de cierto juicio de valor, se podría interpretar el sistema de la envidia como una manera de administrar el exceso, considerado como portador de desorden. La obligación de distribuir una parte de sus bienes o su dinero para contrarrestar la envidia ajena no depende de un principio de solidaridad entre individuos que comparten la misma suerte en una economía de subsistencia, sino más bien de una lógica de convivencia particular. De cada cosa no se requiere ni demasiado ni

---

18 J. Alcorn, *op. cit.*, pp. 172-191.

19 *Ibid.*, pp. 174-175.

20 "How to Get and Not Get Got", *ibid.*, p. 161.

demasiado poco y los criterios de tan delicado equilibrio son constantemente revisados y evaluados por el rumor público. A diferencia de Alcorn, para quien este fenómeno es una toma de posición a la vez defensiva y ofensiva en un contexto de recursos limitados, Foster sostiene que con la institución de este género de igualitarismo y de distribución simbólica de bienes, que constituye una actitud defensiva, una sociedad de recursos limitados se pone en condición de administrar el acceso limitado a sus recursos.[21] Además, en su artículo sobre la envidia como hecho social universal, Foster distingue tres tipos de resentimiento: la envidia entre iguales conceptuales, entre desiguales conceptuales y la que sienten dioses y muertos contra los vivos.[22] En vez de analizar por separado las diferentes vicisitudes del fenómeno de la envidia, como actitud defensiva, o por medio de la brujería que evidenciaría una actitud defensiva y ofensiva a la vez, parecería más juicioso en el caso de los teenek veracruzanos aprehender en su conjunto los tres tipos de envidia mencionados por Foster, así como sus repercusiones sociales.

Las enfermedades teenek del alma provienen, según la exégesis indígena, del furor sentido por los *Baatsik'* contra los humanos que se quedaron sobre tierra cuando llegó "la luz": "No está bien", decían esos seres en la historia sobre la realidad de los *Baatsik'* (M1), "No estamos de acuerdo en estar aquí abajo mientras que los otros se quedaron arriba. Debemos ir a traerlos". Los seres ctónicos parecen experimentar hacia los teenek aquello de lo cual éstos afirman sufrir más, es decir "la envidia". Ahora bien, las enfermedades del alma, como señalan los informantes, provienen sea del furor de los antepasados prehumanos o de individuos envidiosos con conexiones en el mundo de los *Baatsik'*. La envidia, ctónica o terrestre, está siempre en el origen del infortunio. Sin embargo, más que el deseo de apropiarse de bienes ajenos (la codicia), ese sentimiento parece concernir sobre todo al furor proveniente del hecho de que otro individuo, conceptualmente igual, posea un bien o una situación envidiable. Los *Baatsik'* reprueban a aquellos que "abandonaron la lucha contra el sol" y en consecuencia establecieron la diferencia entre los seres telúricos y los terrestres. Esta situación de alteridad establecida entre individuos que originalmente gozaban del mismo *status* parece tan intolerable que induce a la enfermedad. El exceso sancionado, como lo es en

[21] G.M. Foster, "The Anatomy of Envy: A Study in Symbolic Behavior", en *Current Anthropology*, 13 (2), 1972, pp. 165-202.

[22] *Ibid.*, p. 170.

este caso, es precisamente la demarcación entre antepasados prehumanos y descendientes humanos, e implica cierta llamada al orden, que es un recuerdo de los orígenes y de la memoria colectiva. Asimismo una persona de la ranchería que se distinguiese de los otros por una adquisición excepcional, considerada excesiva (grabadora, vestido nuevo, techo de lamina, plato de carne, etcétera), despertará la envidia en sus vecinos. Como resultado, éstos pueden entonces echarle un maleficio que servirá para recordarle su condición social. Pero si se afirma con frecuencia ser víctima de la envidia, nunca se admite ser envidioso. Este resentimiento atestigua, en efecto, la inferioridad de la persona envidiosa frente a la persona envidiada, lo cual es insostenible entre iguales conceptuales. Entra entonces un tercer elemento, los *Baatsik'*, en la gestión de esa tensión entre humanos, ubicada desde ya en la esfera de lo sobrenatural, menos personal. El término teenek que designa la envidia, *pa'ixnomtalaab* (*pa'* = "bajar" o "hacia abajo"; *ixnom* = "deshacerse", "desmoronarse") expresa bien el carácter destructivo de ese sentimiento. Si los teenek atribuyen la envidia a los espíritus de la tierra y explican así su infortunio, es porque se trata de una actitud muy presente en su realidad terrenal. Se podría también invertir el razonamiento e inferir que por su aspecto abrumador, el sentimiento de la envidia humana sólo es tolerable si se lo relaciona con una realidad extrahumana que justifique fatalmente las enfermedades y las desgracias.

En este sistema de relaciones sociales, la envidia cumple otro papel capital en el sentido en que define también al Otro y al semejante. Este sentimiento existe entre iguales conceptuales (los teenek) y entre ellos y los *Baatsik'* que, como antepasados, también son iguales conceptuales a pesar de la otredad o la demarcación establecida entre prehumanos y humanos; pero la envidia no es pertinente en las relaciones mantenidas entre teenek y los ganaderos mestizos, el grupo social que representa por antonomasia a los Otros. Los teenek solicitan mucho a los *ejek* para préstamos de dinero (raramente otorgados y mucho menos devueltos) porque, en apariencia, ellos no pueden echarles maleficios a los teenek. Además, a los *ejek* no parece afectarles el furor de los *Baatsik'* y sus enfermedades difieren de las que contraen los teenek.[23] La ostentación de bienes, que en el medio teenek despertarían inmediatamente la envidia, no parece dar lugar a san-

[23] Estos temas son desarrollados en el capítulo VIII, dedicado a los "Otros".

ciones sociales entre los mestizos. Éstos dependen de otro registro, el de la otredad, en el que la envidia de los teenek no puede desarrollarse contra ellos, ni viceversa.[24] Foster sugería en el artículo citado que la emulación entre un individuo en posición social inferior y otro de *status* superior puede eventualmente producir envidia en el primero si no logra igualar o superar al segundo. Tal actitud parece adaptarse bien a una sociedad que pregona la igualdad de oportunidades. En cambio, la organización social fuertemente jerarquizada de Tantoyuca no parece permitir tal emulación, pues los teenek no envidian a los *ejek* o a los nahuas. En efecto, ellos no pueden concebir ni siquiera la posibilidad de obtener lo que aquéllos poseen (tierras, vacas, carros, camiones, estudios superiores, tiendas en el mercado...). La desigualdad económica y política entre los grupos sociales de la región es tal que la rivalidad, que sólo puede realizarse en términos de comparación y sustitución virtual con el ser envidiado, no es posible con los no teenek.[25] La envidia sólo puede establecerse entre iguales conceptuales. De esta manera, la envidia define, de hecho, los grupos concebidos como iguales y los que no lo son. Se envidia entonces a sus iguales y se guarda celosamente lo que podría ser sustraído por personas cercanas, pero no se envidia en absoluto a los que son conceptualmente diferentes. Los *Baatsik'* pueden envidiar a los teenek (como descendientes que poseen en la actualidad sus tierras antiguas, que aún serían suyas si no hubiese aparecido el sol), y los teenek, en contrapartida, pueden sentir celos de sus antepasados, los *Baatsik'*, porque temen perder su alma. Recordemos también en el mismo orden de ideas que los teenek de San Lorenzo focalizan su animosidad, en torno al conflicto de tierras, contra la gente de San Gabriel (teenek asimilados) y no contra los *ejek*, a pesar de haberse éstos apropiado de muchas más tierras (véase el capítulo IV). La envidia que podrían sentir los teenek contra los *ejek* pondría a los primeros en una posición de inferioridad insoportable. Luego, cuando los teenek se expresan de manera autodenigrante en referencia a otros grupos sociales presentes ("no somos nada", "somos sucios, apestosos, tontos"...) se podría interpretar esta actitud como una elección de una posición socialmente indeseable para los Otros, que neutralizaría toda ten-

[24] La gente de Pindilig tampoco puede concebir el envidiar a un blanco; véase C. Bernand, *Pindilig*..., pp. 261-263.

[25] Para un análisis de las desigualdades sociales y económicas en Tantoyuca, véase el capítulo II.

sión exterior relevante a la envidia. De esta manera también se excluyen de los otros grupos sociales, declinando toda emulación eventual de ellos por el hecho de que no conciben, estructuralmente, poder envidiarlos. Afirman así su identidad específica frente a los Otros. Su autodenigración no dependería por ello tan sólo de un sentimiento de inferioridad.

Los teenek se envidian recíprocamente en el seno de su propia sociedad desde el momento en que se da un intento de diferenciación a raíz de la adquisición de bienes asociados al mundo mestizo. Esta demarcación trastorna la ecuación según la cual el dinero y los bienes materiales que aquél procura equivalen a la ascensión al *status* de mestizo. Las actitudes que despiertan la envidia conciernen, por lo tanto, al intento de un individuo teenek de separarse del orden social establecido en el que a los teenek les corresponde el nivel inferior. Esta posición social sólo puede aceptarse si es vivida colectivamente por el conjunto de los teenek. La diferenciación que genera la envidia se da por la adherencia a elementos externos al mundo teenek, como la luz a la que se adhirieron los humanos que no se hundieron de cabeza bajo tierra a la llegada del sol. Por ello, desde ese momento, los humanos son víctimas de la envidia de los *Baatsik'*, que se mantuvieron fieles a su antiguo estilo de vida. Si los mitos dan cuenta de cierta realidad, la historia de los *Baatsik'* puede explicar la lógica de la envidia de la cual se quejan con frecuencia los teenek. Si un teenek logra mejorar su condición, debe abandonar su comunidad porque la diferencia es demasiado agobiante. La envidia está en el corazón de la tensión entre lo que se considera tradicional y ligado a la vida comunitaria y a cierta cohesión, y lo moderno, ligado a la sociedad mestiza y a cierta atomización. La lógica del sistema de la envidia es coherente en el seno mismo de la sociedad teenek, en la que el control social que ella implica es posible entre iguales conceptuales. Pero la racionalización teenek de la envidia encuentra sus límites en los confines de la modernidad, en los que las relaciones sociales, entre desiguales conceptuales, son más complejas, y como consecuencia, menos controlables. Así, la desigualdad social se vive subjetivamente.[26] Se trata de un sistema de relaciones sociales simbolizadas culturalmente,

[26] Esta afirmación no implica que la lógica de la envidia no exista en el medio mestizo, sino más bien que la envidia, según el contexto, sirve para delimitar las posiciones sociales de un grupo en relación con los otros.

en el que la envidia, activada o no, define finalmente los conceptos de Sí mismo y del Otro.

Los practicantes del infortunio

En el seno de la comunidad teenek dos personajes, el curandero y el brujo, traducen en la praxis este sistema de relaciones vinculadas con la envidia que regulan las tensiones sociales. Las enfermedades teenek del alma provienen, lo hemos visto, ya sea del furor de los *Baatsik'*, o de la envidia de un humano que, por sus relaciones con los espíritus ctónicos, pudo echar un maleficio contra la persona afectada. Existen, pues, dos clases de practicantes del infortunio, uno maléfico, el otro benéfico: los brujos que provocan la enfermedad, y los curanderos que actúan para salvar a sus pacientes.

Los curanderos

Es a las fuerzas telúricas a las que hay que dirigirse para recuperar la salud del alma, y el curandero (o curandera) actúan de intercesores benéficos entre los hombres y las fuerzas del inframundo. Como lo muestra el mito siguiente sobre el origen de los curanderos, el practicante está ligado por un pacto a los espíritus ctónicos que envían las enfermedades y sirve de mediador entre éstos y los humanos.

M9 Origen de los curanderos

Había un hombre que tenía mucha familia. Todos los días quería comer bien pero le quitaban la comida sus hijos e hijas; la comida no bastaba para todos. Comía un cachito y ya se acababa porque eran mucha familia. Nadie comía bien porque había demasiadas bocas que alimentar. "Ya me cansé de no comer", el hombre estaba harto de no comer suficiente y una noche dijo a su señora que matase tres pollos y preparase tamales, uno de ellos con un pollo entero. Cuando los niños despertaron a la mañana siguiente, ya no había ni pollos ni tamales. El hombre se lo había llevado todo para comer solo en el monte. Se había ido temprano, al amanecer. Se había ido lejos con su morral lleno de tamales a un lugar a la orilla del camino

donde no lo podía alcanzar nadie que le quitase la comida. Se alejó de los barbechos y se adentró en el monte donde nadie lo molestase y paró allí para comer. Sacó los tamales, y como la tierra y las hojas del bosque estaban bien secas, se sentó en el piso. Estaba a punto de comer el primer bocado del tamal más grande, con un pollo entero, y se lo estaba llevando a la boca con avidez, cuando oyó venir a un caminante, en ese lugar por el que nadie pasaba. Lo vio a lo lejos, se oían crepitar las hojas secas del bosque, hojas muertas que el caminante pisaba. Éste llegó hasta el hombre y le dijo que quería comer. El hombre tuvo que darle su tamal más grande. El caminante comió toda la carne y le dejó al hombre no más la pura masa. Cuando el caminante terminó de comer le dijo al hombre que no se enoje. "Yo soy la enfermedad", le dijo, "te voy a dar trabajo, tú vas a ser curandero. Si oyes que alguien está enfermo, si hay una enfermedad en algún lado, soy yo. Irás a ver al enfermo, le dirás que sanará y que lo dejaré tranquilo". Entre que se fue el caminante y que regresó el hombre a su pueblo empezaron a llegar las enfermedades. El caminante era la muerte, y como el hombre había compartido su comida con la muerte, llegaron las enfermedades. El hombre tuvo que andar curando. Cuando oía que alguien estaba enfermo iba a visitarlo y lo curaba, porque había dado de comer al caminante, que era la enfermedad. Así se volvió rico, tenía mucho dinero, porque había hecho un trato con la enfermedad. Como podía hablar con ella, podía ayudar; le daba de comer, y así seguían trabajando juntos. Cada vez que ella aparecía, él se encontraba con ella. No pasaba un día sin que se encontrasen. Hasta que un día el hombre ya no quiso encontrarse con la enfermedad, le molestaba seguir así. El hombre se escondió para que la enfermedad no lo encontrase. Se dejó crecer el cabello y una barba muy larga para no ser reconocido y salió así, todo greñudo, para curar a alguien. Pero la enfermedad lo reconoció igual y le dijo: "Entonces, ¿tu pelo creció mucho? No te había visto en tiempo, pero no deberías esconderte de mí. Debes ir, debes curar, debes trabajar". Para que la enfermedad lo perdonase y le dejase vivir, el hombre le pidió que fuese padrino de su hijo. El hombre fue a bautizar a su hijo y entró a la iglesia con el padrino [la enfermedad] para que éste le dejase vivir, puesto que ahora eran compadres. El hombre empezó otra vez su trabajo de curandero. Pero volvió a cansarse de encontrarse siempre con la enfermedad y decidió esconderse otra vez. Durante un año se quedó en su casa sin salir, esperando que la enfermedad se olvidase de él. El hombre no aguantaba encontrarse siempre con la enfermedad, ya no quería ayudar, ya no quería curar. Se encerró

en su casa y después de un año se peluqueó, se cortó todo el cabello para que no lo reconociese la muerte. Salió de la casa pelón, pero la enfermedad de nuevo lo reconoció y le preguntó por qué estaba calvo. El hombre mintió diciendo que como había tenido el pelo muy largo se había enfermedado, volviéndose calvo. El hombre esperaba que así le perdonaría una segunda vez. Pero ella le dijo que se lo iba a llevar, que no le dejaría vivir más, que iba a librarlo del trabajo. El hombre le suplicó que lo perdonase, que le dejase trabajar, que le dejase vivir. Pero la enfermedad estaba enojada con el hombre y le dio un toque en la nuca y éste se quedó muerto. Así ya no se encontró con su compadre por los caminos, así terminó ese viejo tacaño que se amargaba porque tenía muchos niños que alimentar. Éste es el cuento de los curanderos porque, según él, los espíritus de la tierra dan valor a los que curan. Los curanderos luchan con la muerte, pero siempre quedan dependiendo de la muerte, de la tierra. Por eso se dice que los curanderos que van a curar, si no hacen las limpias, si no les dan comida, el curandero queda mal con la tierra, con la muerte. Hay curanderos muy exigentes, para apaciguar a la tierra, quieren una gallina entera, con uñas, no más sacan las tripas, para hacer un tamal exigido por los espíritus de la tierra. Es un compromiso del curandero, es un destino. Los espíritus ayudan, es un don.

Este mito, del cual existe una variante entre los teenek potosinos,[27] no deja de recordar la historia del Dr. Jekyll y el Sr. Hyde y su pacto con el diablo. El mito del origen de los curanderos se ubica bajo la égida del don y el contra-don. El mito comienza con la huida del hombre al monte para escapar de su numerosa familia que no le permitía comer a saciedad. Rechazó primeramente el don a sus propios hijos optando por disimular sus bienes. Sin embargo, terminó teniendo que compartir su comida con la enfermedad, que le dio en contrapartida el don de curar. El mito trata de las diferentes modalidades de intercambio: uno, obligatorio, por la jerarquía en el seno mismo de la familia; otro, social, entre iguales conceptuales; en este caso, caminantes en el monte. El contra-don ofrecido por la "enfermedad" al hombre que sería curandero era un empeño hacia futuros intercambios entre los dos personajes. El curandero debía ofrecer alimentos a la "enfermedad" a cambio de la curación de sus pacientes. Además, también el cu-

[27] Véase "El cuento del señor pobre" en M. Tello Díaz (coord.), *op. cit.*, pp. 18-26.

randero recibía un contra-don de los aldeanos a cambio de su facultad de curar, y la historia menciona su enriquecimiento. Aunque no se lo indique en el mito, uno podría imaginar –inspirándose de la realidad de las relaciones sociales entre teenek– que ese beneficio despertaría las envidias ajenas. Y si bien cronológicamente no había aún un brujo para echarle un maleficio, hemos visto que la envidia es suficientemente poderosa por sí misma para modificar las conductas. Por ello el curandero rehusa continuar el pacto con la enfermedad. Al término de su reclusión en casa, el curandero establece un nuevo pacto, a través de la institución de compadrazgo, creando una alianza de parentesco espiritual con la enfermedad, con obligaciones recíprocas. Esta relación de parentesco evocaría, sin duda, la que une a los teenek contemporáneos con sus antepasados los *Baatsik'*, relación espiritual y simbólica entre humanos y dueños de la enfermedad. Se verá más adelante que en los rituales de curación, el practicante se dirige a los *Baatsik'* con los términos reservados al compadre y la comadre. Este mito concierne a la cuestión de la convivencia social, el intercambio necesario y recíproco que, si no se cumple, lleva a la discordia y a la desgracia; en suma, términos que los teenek se esfuerzan constantemente en equilibrar.

El pacto que parece existir entre *Baatsik'* y curanderos consiste en un don ofrecido a los practicantes a cambio de ofrendas suyas a los espíritus. Los seres telúricos no cuentan, sin duda, con otros medios para obtener alimentos, y el pacto asegura su subsistencia. En efecto, como amos de las enfermedades (son ellos los que las envían), dan al curandero los dones terapéuticos, que conllevan, como se verá, la obligación de éste de depositar al término de cada rito de curación alimentos que aseguren la continuidad del pacto. Los curanderos saben cómo hablarles a los espíritus de la tierra y conocen las condiciones impuestas por éstos para restablecer el equilibrio perturbado.

Sin embargo, el conocimiento de los espíritus no inmuniza al curandero teenek. En Loma Larga se dice que cuando alguien comienza a trabajar como curandero y entra una enfermedad en su propia casa, no puede hacer nada por los suyos. Así, en el mito potosino del origen de los curanderos, el diablo le da al hombre el don de curar, con la condición de que cuando viese la imagen del diablo en la cabeza de uno de sus pacientes, no intentase curarlo. Finalmente, eso ocurrió a la esposa del curandero y ése no pudo salvarla. El hecho de ejercer los oficios de curandero, así como de partera (se verá más adelante que el parto se considera

como una enfermedad grave), conlleva numerosos riesgos pues se trata de enfrentarse con los espíritus de la tierra. Hay precauciones que se deben tomar, que el curandero del mito (M9) no tomó, conduciendo a su fin trágico. El acto de despedida de la enfermedad en los ritos terapéuticos y el lavado de manos de la partera tras el alumbramiento (véase *infra*) son medidas que toman los practicantes teenek para apaciguar a los espíritus y liberarse (hasta el caso siguiente) de sus obligaciones hacia ellos. Habida cuenta de los riesgos que conllevan estos oficios, el curandero *(ilaalix)* es, por lo general, un hombre de edad cuyos hijos ya se fueron de la casa paterna (*tale chawich* –"la [re]producción se acabó"); y la partera *(peenal),* una mujer pasada la menopausia, también de edad (*wayech an mata* –"la matriz está seca, pegada a las paredes"). De hecho, en muchas rancherías teenek estos individuos forman parejas. Los jóvenes no pueden ejercer la profesión de curandero. Los *Baatsik'* aún no los conocen y ellos mismos todavía no saben cómo dirigirse a los espíritus de la tierra. Los viejos, en cambio, conocen los árboles, las piedras en los que moran los *Baatsik'* porque hace mucho que viven observando su medio.

Los curanderos teenek no reciben una iniciación chamánica y los informantes no mencionaron ni visiones oníricas, ni estados de trance o posesión, ni viajes al mundo de los espíritus por medio de alucinógenos o narcóticos, ni otros tipos de experiencias extáticas.[28] La recuperación de una alma perdida consiste esencialmente, como se verá a continuación, en un monólogo del curandero dirigido a los espíritus ctónicos, pero no parece inducir un viaje al inframundo. La noción de viaje chamánico entre los curanderos teenek se aplicaría más bien a los desplazamientos físicos hacia los sitios en los que los *Baatsik'* guardan en cautiverio a las almas perdidas, es decir, lugares del espacio salvaje, ciertas piedras, las cavidades de algunos árboles, etcétera. La habilidad de un individuo para volverse curandero proviene más bien de un don inicial al que se agregan conocimientos adquiridos a través de los años observando a un familiar mayor que ejerce el oficio. La transmisión del saber terapéutico sería por tanto hereditaria (pero no necesariamente en línea directa), a un individuo que mostrase vocación por el oficio. Además, los que poseen dos *ch'ichiin*[29] tienen más oportunidades de volver-

[28] Para más detalles sobre la experiencia chamánica véase M. Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, reimpresión [2a. ed., rev. y aum. de 1968], Payot, París, 1983.

[29] Recordemos que, además de referirse a un aspecto del alma, este término designa la coronilla, donde se origina el crecimiento del cabello.

se curanderos, porque esa característica física equivale a tener dos cabezas y por consiguiente más inteligencia y fuerza espiritual para enfrentarse a los seres del inframundo. Los informantes dicen que cuando está en el destino de un individuo el volverse curandero, sus ojos y sus oídos se abren por sí mismos para aprender las propiedades de las plantas y la manera de hablarle a los espíritus. Aunque acompañe a un curandero viejo, éste no le enseña los rudimentos del oficio, y es sólo a través de la observación que se hace el aprendizaje –pero a no dudarlo se da también cierta transmisión explícita del saber–.

Los practicantes teenek con los que pude conversar sobre los orígenes de su vocación mencionaron siempre una facultad descubierta en sí mismos luego de una desgracia personal. Por ejemplo, Ofelia, de Rancho Viejo, tras enviudar cayó en la indigencia total y, cuando uno de sus hijos se enfermó gravemente, no podía pagar los servicios de un curandero. Decidió entonces tratar de curarlo por sí misma. El niño se salvó y a continuación la gente empezó a solicitar sus servicios. En cuanto a Dionisio, se inició en las prácticas terapéuticas cuando su primera esposa cayó gravemente enferma y el curandero de la ranchería estaba demasiado ebrio para ejercer su oficio. Pero Dionisio, que había observado la práctica de su tío, era aún joven y los *Baatsik'* no lo reconocieron (en la historia del origen de los curanderos, M9, se subraya que la enfermedad siempre reconocía al practicante). Su compañera murió tras seis meses de sufrimiento. Su segunda esposa encegueció (lo que no le impedía trabajar como partera) y dos de sus hijas murieron a consecuencia de una enfermedad. Dionisio es consciente de los límites de su saber, pero la gente de la ranchería reconoce sus dones y se dirige a él en busca de curación. En los casos de Ofelia y Dionisio, como en todo complejo chamánico,[30] el reconocimiento social de sus facultades les confirieron la calidad de curandero. Es por la observación de un pariente practicante que un individuo adquiere los conocimientos terapéuticos y que un día, como consecuencia de un evento personal, es consagrado como curandero por sus allegados. Apolinar, hijo de Dionisio, sabe hacer consultas adivinatorias y limpias (véase *infra*) y asiste con frecuencia a su padre en los actos curativos que éste realiza. En Loma Larga se sabe que Apolinar sucederá un día a su padre, pero él mismo indica que está aún joven

[30] Como lo describe C. Lévi-Strauss en "Le sorcier et sa magie", en *Anthropologie Structurale*, Plon, París, 1974, pp. 191-212.

(tenía alrededor de cuarenta años en 1995) y que esta ocupación podría perjudicar a su familia.

Según Dionisio, el curandero tiene la obligación moral de ayudar a quienes se lo piden aun si no le pagan. Sin embargo, no puede ayudar a quienes no se lo piden porque la participación del paciente es esencial en el drama de la terapia.[31] Es necesario también que el enfermo crea en Dios y en el poder de los *Baatsik'*. Eso se lo dijo su tío paterno Francisco, de quien aprendió indirectamente a curar y a tocar la música de la Danza del gavilán. A pesar de sus experiencias constantes con el sufrimiento, a Dionisio no le falta el humor. Una vez me contó que se había vuelto curandero y músico porque eso le permitía tomar aguardiente de modo casi permanente. El alcohol le da inmunidad contra los malos encuentros y el curandero debe beber para evitar que su sangre se congele cuando entra en contacto con los espíritus de la tierra, que son especialmente fríos. Recordemos que la serpiente y el armadillo, creados a raíz de ser sorprendidos por el frío (M5), se convirtieron en los guardianes del *alte'*, el dominio de los *Baatsik'*. Sabemos además por el mito M9 que el curandero debe beber alcohol como acto de convivencia con los que pactaron con él para darle el don de curar. Se trata de compadres, es decir aliados. Recordemos al respecto que los *Baatsik'* provienen de los *aatslaabtsik*, cuya etimología se remonta probablemente a un morfema de parentesco político.

En cuanto a los honorarios que se pagan al curandero, es importante señalar que en Loma Larga y en las rancherías vecinas la pobreza es tal que las sumas pagadas son verdaderamente mínimas, entre uno y cinco pesos (el jornal en la región varía entre diez y quince pesos). En las aldeas mestizas y nahuas los pagos son mucho más elevados. En las rancherías teenek más prósperas y cercanas a la carretera, como Corral Viejo por ejemplo, los curanderos cobraban cinco pesos por la consulta inicial y un mínimo de cincuenta por el tratamiento consiguiente. Además, la familia del enfermo procura los ingredientes necesarios para el tratamiento: gallina, huevo, vela, copal, aguardiente... y al curandero y su mujer se les suele invitar a compartir una comida y a llevarse lo que quede del alcohol usado durante la curación. A pesar de que tal remuneración parezca mínima, el

[31] *Ibid.*

hecho de no contar con dinero, así sea una simple moneda, es con frecuencia la razón dada para no solicitar los servicios del curandero.

Las enfermedades del alma, causadas por su pérdida y cautiverio en el dominio de los espíritus de la tierra, conducen, según los informantes, a una situación deplorable, comparable a la de un prisionero que requiere un abogado para representarlo e iniciar los trámites jurídicos para su liberación. Así trabaja el curandero, encendiendo velas, hablando con los espíritus para sacar al enfermo de la cárcel en la que lo puso un brujo o un paso en falso en el sendero. El curandero o la curandera (como se verá más adelante) actúan así, como intermediarios, traductores y mediadores entre diferentes universos, gracias al pacto que los liga con los espíritus ctónicos permitiéndoles de esta manera proteger a los miembros de su comunidad.

Los brujos

> Cuando haces una maldad, cuando tienes un choque con otra gente, ésta, si tiene buenas relaciones con los *Baatsik'*, puede hacerlos intervenir para causarte daño. Los espíritus pueden asustarte, hacerte ver visiones de animales. Pero si no hiciste nada, si no tienes nada que reprocharte, los *Baatsik'* no pueden perjudicarte. Esas personas reciben ayuda de la tierra porque le dan caña, porque dicen muchas maldades. Esa gente le habla mucho a la tierra, a cada rato le están pidiendo algo malo a la tierra, dándole caña. Sobre todo los viejos hacen eso, los de más de sesenta. Sus palabras tienen validez para la tierra, si le dicen algo malo sobre ti a la tierra, estás perdida, su espíritu es muy fuerte. Un viejito puede amenazar a los jóvenes, sus palabras son dañosas. Hay que tener cuidado con los viejos porque conocen mejor a los *Baatsik'*. Los jóvenes todavía no conocen todos los lugares por donde están, les puede por eso dar mucho espanto, por eso hay que respetar a los viejos, hay que estar en buenos términos con ellos, si no, pueden causar daño a los jóvenes, enviarles una enfermedad.

Esta explicación de Apolinar sobre la naturaleza de los brujos subraya bien que la familiaridad con el mundo de los *Baatsik'* es necesaria para hacerle perder el alma a un individuo envidiado o con el cual se ha tenido un altercado. Vere-

mos en las páginas siguientes que los curanderos operan según un principio de complementariedad, que implica a las fuerzas celestes y ctónicas. En cambio los brujos *(dhiman)* trabajan sólo con una fuerza, la de los *Baatsik'*.

Como se ha visto, los actos de brujería provienen ya sea de la envidia, de un altercado, o del hecho de contraer deudas. Cuando una persona sufre una dolencia inexplicable que no pudo ser tratada con plantas ni alopáticamente, y las consultas adivinatorias (véase *infra*) convergen en la constatación de que un maleficio ha sido echado sobre el enfermo, éste debe recordar entonces a quién le debe dinero o en qué ha faltado. El hecho de deber dinero lo vuelve a uno vulnerable a la brujería, por encontrarse en una posición que le permite a otro reivindicar algo. Ahora bien, el acreedor se vuelve inmediatamente sospechoso de cualquier desgracia que le ocurra a su deudor y debe, por tanto, evitar reclamar lo que le deben. De allí resulta una actitud que consiste en no mostrar que se tiene dinero y que se es susceptible de prestar dinero. El maleficio puede provenir también del hecho de haber tomado algo de alguien, material o simbólicamente, es decir, que se posee algo que suscita la codicia ajena, despertando la envidia. Se sabe con certeza que se trata de brujería cuando la enfermedad no evoluciona normalmente. Por ejemplo, si una simple picadura de insecto degenera en una herida que inflama el miembro afectado, si el mal toma una forma incontrolable y desconocida, se sabe entonces que ello proviene de un maleficio.

En la ranchería de Lindero, de la congregación de Tametate, al sudoeste de Tantoyuca, una huérfana que había partido a trabajar como empleada doméstica en México volvió a la ranchería y vivía con sus padrinos. Pero ya no quería hablar teenek y, peor aún, no aceptaba buscar leña, buscar agua, moler el maíz... se había vuelto presumida, como se dice en la región. Crispín, el padre del padrino de esta joven, es curandero, pero sabe también de brujería. En Lindero se le cree sospechoso de haber echado un maleficio contra esa muchacha, exasperado, como estaba, por su conducta. La joven no podía ya ingerir alimentos porque, según los informantes, el brujo le había enviado una bola de pelos en el estómago que le impedía comer, causándole la muerte. Se trataba, tal vez en este caso, de una medida, motivada por la envidia, contra los que parten a vivir con los *ejek* y vuelven a la ranchería tratando de imponer su nuevo modo de vida.

Siempre, en Lindero, Cecilia me contaba que ella y todos los miembros de su familia caen frecuentemente enfermos por un maleficio echado contra su padre

por un vecino envidioso. Este último enterró una gallina muerta cabeza abajo en una esquina de la casa del padre de Cecilia. En vida, el padre tenía en sus milpas caña de azúcar y maíz, su solar producía camotes, frijoles... "no le faltaba nada". Pero a raíz del maleficio echado por el vecino llegaron las enfermedades, y aunque tanto el padre como el vecino hayan muerto hace tiempo, la brujería sigue persiguiendo a todos los habitantes de esa casa y caen enfermos con frecuencia.

Magdalena, de Cerro Botica al norte de Tantoyuca, cayó enferma de gravedad por quejarse ante las autoridades comunales por el puerco de un vecino que se había metido en su milpa para comerse el maíz. El agente municipal condenó al dueño del puerco a pagar una multa y, para vengarse, éste echo un maleficio contra Magdalena. Para ese fin usó un pedazo de pantalón del yerno de Magdalena, que vive con ella, y dos velas de estearina, una amarilla y la otra azul, enterrándolos en el solar de la víctima. Pero esto lo descubrió un curandero, que conjuró el maleficio y, desde el momento en que se revela al autor de un acto de brujería, uno puede curarse de éste.

A las mujeres de edad se las considera con frecuencia como brujas, porque no les gusta que continúen naciéndoles niños a otras mujeres mientras que ellas ya no pueden quedar encinta. Un niño puede quedar embrujado si recoge fruta, en el solar de una vieja arpía o si pasa delante de su casa. Si no se quiere sufrir los maleficios de estas mujeres, hay que respetarlas y darles lo que pidan: un plato de caldo, un tamal, algo de dinero. Tal vez, se trataría de una relación de convivencia basada en el chantaje, fundada sobre las creencias sobre brujería y que permitiría hacerse cargo de ancianos desamparados en la ranchería.

Los actos de brujería los cometen personas que tienen buenas relaciones con los *Baatsik'*: "Los malos espíritus se juntan con otros malos espíritus". Hablan con la tierra, conocen a los espíritus y maldicen de aquéllos a quienes quieren hacer daño, y la tierra los escucha. No son abogados, como los curanderos, la otra clase de practicantes teenek. Por ejemplo, si una persona tiene un altercado con alguien y este último quiere vengarse, puede ir a calumniarlo ante los *Baatsik'* y a pedirles que lo persigan. La víctima empezará entonces a soñar con cosas extrañas y con sus enemigos. Hay que escoger entonces un árbol y hacerle ofrendas para que éste salve y proteja a la víctima, o llevar a cabo limpias con una gallina, que se lleva los malos elementos que se le hayan adherido a esa persona. Como hemos visto, los actos de brujería provienen con frecuencia de la envidia

de un allegado o de un vecino. Si alguien posee objetos que pueden despertar envidia, si come bien, o tiene una casa bien mantenida y sin goteras, todo ello despertará envidias. Al tiempo que un vecino comienza a envidiar a alguien, se pone furioso y concluye una alianza con la tierra contra el individuo envidiado. Es entonces que empiezan a actuar los brujos, porque saben echar maleficios.

La brujería, a diferencia del oficio del curandero, se aprende en una escuela de brujos, ubicada en un lugar secreto en la región que sólo los iniciados conocen. A imagen de los curanderos, se es brujo por destino y vocación. Uno lo percibe por una serie de facultades de las cuales está dotada una persona. Por ejemplo, a Demetrio no le pican nunca las ortigas, se frota las manos con ellas y su piel no reacciona –algo poco común–. Cuando se es brujo o que se aprende a serlo, sólo se comen alimentos insípidos, semicocidos, sin condimentos, como los que comen los *Baatsik'*. Para volverse brujo hay que aspirar olores pestilentes y los novicios deben afirmar que son olores deliciosos. Para recibir el título de brujo, los candidatos deben pasar por lugares apestosos, comer carroña y decir que son verdaderas delicias. Para empezar la iniciación deben renegar de su familia, mostrar así su poder, probando que son malos. Algunos no pasan las pruebas y al regresar de esa escuela tras haber fracasado, se vuelven medio locos, dicen cosas que nadie entiende. Eso les pasó por ejemplo a doña Lupe, de La Garrapata, y al "Americano", de Loma Larga. Son dos personas que, en efecto, parecen un tanto perturbadas; el "Americano" habla constantemente de sus viajes a los Estados Unidos y a otros lugares, lo que le valió su apodo.[32] El brujo es, pues, alguien que posee la facultad de vencer el miedo y de enfrentarse solo al desequilibrio que eso produce. Por lo demás, a alguien que no teme salir de noche solo por los caminos, se le tilda de brujo. Lo que es bueno para ellos es malo para los humanos, y viceversa. Un día, Timoteo, el pícaro, le contó a Apolinar que por Aquiche había un perro muerto en estado de putrefacción en el camino. Como desafío, le dijo que si le daban doscientos pesos iría y se comería la carroña. Pero el sabio Apolinar repuso que de hacerlo perdería su pertenencia a la especie humana, porque los hombres no estaban hechos para oler cosas inmundas y los olores de la carroña eran el copal de los *Baatsik'*.

---

32 Esta descripción de "brujos fallidos" aplicada a esas personas sería, sin duda, una justificación *a posteriori* de su desviación normativa.

Por su identificación con los *Baatsik'*, los brujos conocen bien a los espíritus de la tierra y pueden por tanto echar maleficios. También ellos, como el curandero del mito M9, tienen una relación de dependencia frente a los *Baatsik'*. Si un día dejan de pagar a los espíritus, si dejan de darles su alimento y su aguardiente, les puede ir muy mal, y por eso el espectro de la brujería siempre está presente.

Entre los teenek veracruzanos, el acto de brujería más común consiste en formar con cera, lodo o un trapo negro (o rojo según las versiones) una figurilla antropomórfica a la que se llama por el nombre de aquél a quien se desea el mal, y a la que se viste con retazos de su ropa. El nombre y la ropa personal le dan a la figurilla una calidad substancial, íntimamente ligada al individuo embrujado. A continuación, el brujo prende una vela de estearina de color variable, según el daño que se quiera producir –siendo la negra la más funesta– y deja caer unas gotas de ese sebo jabonoso por el camino que generalmente toma la víctima. Luego, ante la llama clava la figurilla de agujas enunciando el nombre del atacado. Tras ello, el brujo entierra la figurilla con la vela de cabeza, es decir, con la mecha prendida primero. Los martes y viernes son los días con particular reputación maléfica y los brujos trabajan evidentemente en esos días. Van al monte y excavan un pequeño hueco en la tierra, como si fuesen a enterrar a alguien, y allí clavan las figurillas.

Las velas de estearina de diversos colores se venden en los puestos de magia negra y de plantas medicinales en el mercado de Tantoyuca. Estas velas también sirven para matar perros que muerden, por ejemplo, pero también para actos contra la brujería, por parte de curanderos. La vela verde sirve para eliminar la persecución por brujos por medio de sueños; la roja, para hacer frente a una maldición contra una empresa, por ejemplo, el trabajo de un trapiche (ver *infra*); la azul, para alejar un mal sin devolvérselo al expediente (si no se lo pudo identificar); finalmente una vela café y otra negra, plantadas en el suelo, una de cabeza y otra de pie, sirven para eliminar la envidia que está al origen del mal. Tales actos de antibrujería los llevan a cabo los curanderos, pero éstos tienen un papel ambiguo. El curandero, como el brujo, goza de una relación privilegiada con los *Baatsik'* y con frecuencia la gente le atribuye los dos papeles. Las malas lenguas llegan aun a sugerir que el curandero embruja a la gente para aumentar su clientela.

Como hemos visto, el acto de brujería proviene con frecuencia de la envidia sentida por alguien contra una persona cercana. Así, Clemente, de Corral Viejo,

un hombre de unos treinta años, muy hábil y perspicaz, obtuvo por intermedio del OCPIHV un empleo temporal como delegado del Programa Nacional de Solidaridad y ganaba un sueldo mensual de $ 1 500 pesos. Pero desde ese momento, me contaba, se había convertido en objeto de envidia de toda la gente de su ranchería. Se vio imponer, además de la manutención de su familia y sus padres, la de su hermano y la mujer de éste, así como la de la mujer de otro hermano y sus cuatro hijos, porque dicho hermano había abandonado a su familia para irse a vivir con otra mujer de la ranchería. A pesar de la sumisión a las presiones sociales, poco después de tomar el empleo, Máxima, su mujer, empezó a sufrir de dolores agudos en el pecho, los riñones y la cabeza, en la frente, donde reside la inteligencia, sintiendo que se le hundían los ojos como si los aspirasen del interior de la cabeza. Para Clemente era evidente que tales dolores se debían a un maleficio. Él mismo sufría de pústulas que le habían cubierto los pies repentinamente. En efecto, el curandero que llevó a cabo una consulta adivinatoria rompiendo un huevo en un vaso de agua vio aparecer la cara de la madrina de la esposa de Clemente. Finalmente, el tratamiento contra ese acto de brujería fue tan costoso que para financiarlo tuvo que vender su casa, su techo de palmas, las vigas y la puerta.

La madrina de la esposa de Clemente se había hecho cargo de Máxima cuando ésta quedó huérfana y había deseado que su ahijada se casase con un viejo de otra comunidad, con lo que habría podido adjudicarse la parcela de tierra que Máxima había heredado. Sin embargo, ésta terminó casándose en la ranchería con Clemente y desde entonces la madrina le guarda rencor y le echa maleficios. A los ojos de Clemente no hay duda de que es bruja porque un día, cuando trabajaba en el estado de Tamaulipas, su patrón le había contado que tenía problemas con su hermano. Clemente quiso ayudarle al patrón, con quien tenía buenas relaciones, e hizo venir a la madrina de su mujer. Juntos confeccionaron una muñeca con un trapo negro y la pusieron en una pequeña caja que representaba un ataúd. Comenzaron entonces a clavarle el cuello, los ojos, la espalda, enunciando el nombre del hermano del patrón. La madrina enunciaba y Clemente clavaba, pero de repente sintió un gran malestar y no pudo continuar su sombría labor. Le dolió terriblemente el cráneo, encima de los ojos. Finalmente la madrina le explicó que su malestar se debía a que se había ligado a las fuerzas

de Satanás; pero como era, al fin y al cabo, un individuo caritativo no había soportado los efectos penosos de la situación.

Según los informantes, los actos de brujería los cometen con frecuencia personas allegadas, parientes o vecinos con quienes la convivencia no está exenta de roces. Alejo, el segundo marido de la madre de Lucinda, en Potrero Segundo, fue embrujado porque sus gallinas se metían al patio del vecino. Sólo tenía unos treinta años pero sufría de terribles dolores a consecuencia de la inflamación de su vientre, pies y sentaderas. Como sabía que iba a morir llamó al cura para que le administrase la extremaunción, pero éste se negó a hacerlo porque se trataba de un caso de brujería. En Loma Larga, Gertrudis echó un maleficio contra Regina, que condujo a la muerte de Cirilo, el joven hijo de ésta. Gertrudis, pariente aliada de Regina, actuó así porque le envidiaba la numerosa progenitura en tanto que ella sólo había podido tener dos niños. A Gertrudis se la considera como la bruja de Loma Larga porque es una vieja arpía ensañada, y hay que tener siempre cuidado con lo que ofrece de comer y beber porque suele mezclar los alimentos con excrementos. Jenaro, uno de los viejos de Loma Larga, también tiene fama de brujo, y cada vez que se pasa delante de su casa, que está casi al extremo sur de la ranchería, hay que andar con mucha cautela. Aunque fantástica (es decir, relativa a lo sobrenatural), la brujería hace parte de una realidad perfectamente tangible. Una mujer joven que había trabajado como empleada doméstica en la ciudad, impacientada por mis preguntas ingenuas sobre la brujería, replicó en una ocasión: "¿Qué, no has visto 'El brujo'?"; tratábase de una telenovela muy popular sobre el tema. La mediatización de la brujería por la sociedad nacional –que yo representaba para ella– la legitimaba y por ello la trivializaba. La brujería es por lo demás harto popular en el medio mestizo, rural y urbano. En Tantoyuca, como en el gran mercado de La Merced en la ciudad de México, abundan los puestos de accesorios de magia negra, que ofrecen plantas medicinales varias, polvos mágicos, elixires de todos los colores, velas con diversos fines, cráneos de animales, figurillas de todo tipo, etcétera. Como la práctica de la brujería no se limita al medio indígena, los clientes de estos negocios provienen de todos los sectores sociales y étnicos de la región. Los curanderos mestizos, "botánicos" y "espiritistas", transmiten avisos publicitarios ofreciendo sus servicios en la radio local de Tempoal. Finalmente, la reputación de un curandero nahua de Axtla, en la Huasteca potosina, es tal que parece haber atravesado el

Atlántico, porque es de conocimiento público que este practicante tuvo a Margaret Thatcher como paciente!

La brujería y los actos de magia constituían una de las particularidades de los antiguos huaxtecas, y parece que el dios azteca Naualpilli, "el gran brujo", era originario del panteón huaxteca.[33] En cuanto al periodo colonial, hay documentos que atestan prácticas destinadas a contrarrestar la brujería en la región que nos concierne. Hacia 1624, una denuncia ante la Inquisición se refiere a la participación de un hombre negro, Lucas Olola, en las danzas rituales de los huastecas realizadas alrededor de un ánfora llamada *paya*, decorada con flores y plumas, a la que los indios hacían ofrendas a cambio de la curación de un mal.[34] A continuación el texto menciona que toda muerte de un individuo huasteca, joven o adulto, se explica localmente como un acto de brujería.[35] En el texto antes mencionado, de Tapia Zenteno (1767), sobre la administración de los sacramentos, la *paya* es descrita como un ídolo que los huastecas han de venerar y del cual depende el destino de cada individuo. Las prácticas anti-brujería pasaban pues, como en la época contemporánea, por la pacificación de las divinidades teenek.[36]

Otra denuncia ante la Inquisición, fechada en 1741, trata de las prácticas de brujería de María Alejos, mulata de la hacienda de Chila Cortázar, al este de Tantoyuca.[37] Las relaciones de vecindad deterioradas con una mujer india, a raíz de un problema de tierra, y del hechizo ejercido por la mulata sobre el marido de la india por medio de polvos, hicieron estallar una áspera disputa entre las dos mujeres. Durante el conflicto, la inculpada profirió, según testigos, propósitos hostiles como "india perra" y "me las pagarás"... Enseguida María Alejos

---

33 G. Aguirre Beltrán, *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, INI, México, 1987, p. 98.

34 AGN, *Inquisición*, vol. 303, ff. 255bis-256, transcrito en *Boletín del Archivo General de la Nación*, t. 12 (2), 1941, pp. 215-221.

35 "[...] se puede afirmar por sin duda, que no muere indio guasteco adulto, en edad ni pequeño, cuya enfermedad y muerte no se aplique a algún indio hechicero [...]", *ibid.*

36 C. de Tapia Zenteno, *op. cit.*, pp.154-155. Sin embargo, el cura de Tempoal designa en 1783 la *paya* como un instrumento musical cuyo sonido se asemeja al del clarín y que acompañaba la danza ritual del "volador", véase AGN, *Inquisición*, t. 1283, exp. 3 y 5, f. 99r°, 1783 (transcrito en N. Quezada, "La Danza del volador y algunas creencias de Tempoal en el siglo XVIII", en *Tlalocan*, 7, 1977, p. 361).

37 AGN, *Inquisición*, vol. 891, ff. 268-288, 1741.

habría pasado al acto: hizo aparecer por acto de magia un zapote –no los había en los alrededores– que cubrió con un trapo y perforó maldiciendo a su rival. Ésta, embrujada, vomitó sapos y pelos que le llenaban el vientre.

Estas técnicas de brujería que recuerdan las que se ven entre los teenek contemporáneos y también en el medio mestizo, revelan las influencias recíprocas de prácticas europeas, indígenas y africanas. Sin embargo, los informantes constatan una cierta degradación en la aptitud de los brujos teenek actuales. En efecto, "antes" los brujos tenían la facultad de transformarse en animales o en visiones, y espantaban así a sus víctimas, a imagen de los *Baatsik'* con los que habían pactado. Hoy en día, en cambio, los brujos tan sólo pueden echar maleficios. Así lo confirma la historia de Lorenzo, de Potrero, en la comunidad de Xilozuchil, de quien Francisco, tío de Dionisio, había aprendido el oficio de curandero. Los hechos ocurrieron hace unos cien años, época durante la cual, como se verá más adelante, los brujos teenek aún tenían la capacidad de transformarse en seres o cosas aterradoras:

> Lorenzo era curandero y visitaba las casas de sus pacientes. Un día, había ido a una ranchería vecina para curar a uno de sus enfermos. Cayó la noche. Había tomado un poco y decidió parar un rato en casa de su comadre para descansar antes de tomar el camino de regreso. La comadre lo recibió, le dio de comer, y cuando él dijo que tenía que irse, ella insistió para que se quedase a dormir. Le dijo que si caminaba de noche tendría visiones de tlacuaches y le recomendó que saliese a la mañana siguiente. Pero Lorenzo decidió irse porque no vivía lejos. La comadre siguió insistiendo porque quería que él se quedase a dormir en su casa. Lorenzo se fue a pesar de ello y llegó a una zanja. Allí vio aparecer una brujería que le impedía cruzar el arroyo. Había un muerto dentro de un ataúd cubierto de velas prendidas. Lorenzo se acercó para atravesar el arroyo, pero el ataúd se movía y no le dejaba pasar. Fue a otro lado pero allí también el ataúd le impedía pasar. Lorenzo se dirigió al ataúd y le dijo: "comadre, no seas así, te he apenado..." le decía al ataúd, pero éste no se movía. Entonces Lorenzo le ofreció aguardiente, pero tampoco tuvo éxito. "¿Qué quieres, comadre?", pero no hubo respuesta. Se enojó y decidió hacer huir al ataúd orinándole encima, pero aun así no se movió la comadre. Defecó entonces sobre el ataúd, pero éste no se movió. La comadre seguía allí, cerrándole el paso porque le tenía envidia. "Ah, comadre, así que de veras no me quieres dejar pasar?"

Lorenzo fue a buscar un tizón ardiente en una milpa vecina que acababa de ser quemada y se lo mostró a la comadre. "Si piensas que puedes aguantar el tizón no te levantes", le dijo. Como el ataúd no decía que se trataba de la comadre, una pariente, Lorenzo le dijo que iba a golpearlo. Y como el ataúd no respondía, tomó el tizón con la mano izquierda y le dio de garrotazos al muerto hasta que el ataúd se rompió y cayó en un barranco. Sólo entonces pudo Lorenzo cruzar el arroyo, tras lo cual corrió a su casa. Así pudo vencer ese mal aire, esa visión. Al día siguiente el ayudante del agente municipal vino a decirle que fuera a ver a su comadre que había muerto durante la noche, no se sabía de qué. Lorenzo fue entonces a la casa de su comadre y vio que su vestido estaba cubierto de manchas de ceniza. Reconoció las marcas de sus golpes en los pies de la comadre. Era ella la bruja, se puso celosa de su compadre y por el coraje que le dio su compadre que no había querido pasar la noche con ella, lo asustó en el camino para que volviese a su casa a quedarse con ella. Esto ocurrió en la ranchería de Aquiche. En ese tiempo la gente sabía hacer brujería. Ahora algunos dicen saber, pero no es cierto. Sí hacen brujería pero no saben volverse en animales o espíritus.

Hace cien años, según este relato, los brujos tenían aún la facultad de transformarse en visiones espantosas. Los brujos que se transforman de noche en animales se llaman en teenek *timeel*, y es siempre con la intención de hacer el mal. Ahora bien, actualmente ciertos brujos teenek gozan aún de esa reputación, sobre todo los potosinos.[38] Sin embargo, me aseguraron, muy raramente ocurren esas apariciones. Además, esta aptitud de los brujos teenek en transformarse en animales se relaciona con el fenómeno del *nahualismo*, muy conocido en la literatura antropológica mesoamericana. Sin embargo, como lo señaló Foster, esa facultad a menudo se confunde con el *tona*, el animal con el cual un individuo está asociado por una unión mística, o con el alma que uno puede eventualmente perder.[39] Los informantes teenek veracruzanos no mencionaron jamás a tal *alter ego*, y la presencia del brujo capaz de transformarse en animal parece más bien formar parte de los mecanismos de control social analizados anteriormente. En el mismo orden de ideas, Aguirre Beltrán sugiere que los brujos transformados en anima-

[38] Volveremos después a las particularidades de los teenek potosinos.

[39] G.M. Foster, "Nagualism in Mexico...".

les constituyen una fuerza conservadora que se opone a toda innovación cultural que podría alterar las normas establecidas.[40] En efecto, aun sin la particularidad de convertirse en un animal aterrador, los brujos contemporáneos siguen causando temor entre los teenek. Como se ha visto, los actos de brujería se aplican como sanción contra toda desviación social, favoreciendo el nivelamiento de bienes, la discreción en el trato con los demás, así como el eludir altercados y tensiones. La brujería existe, así, como amenaza pero también como razón de todo mal inexplicable. Se podrían concebir las creencias sobre la brujería como un sistema social que controla las conductas antisociales y la demarcación. La relación entre brujería y seres del inframundo produce el temor de ser víctima de un acto de brujería, así como el de verse acusado de cometerlo, dándole así toda su fuerza a esta creencia.

Cuando el espectro de la brujería no fue suficientemente poderoso y se echó un maleficio a consecuencia de la envidia, la desgracia finalmente llega, porque se recibió la "multa del espanto" y uno ha perdido el alma. Es entonces que interviene el curandero para "hacer la lucha".

El equilibrio restablecido

Cuando un individuo sueña que está en una ranchería extraña, o que camina por un sendero, o que ve gente que lo regaña, que le dicen que se mueva de donde está, o que le hacen preguntas...; si sueña que monta a caballo, que va volando en el caballo... entonces esta persona sufre de los síntomas del espanto y es necesario que se empeñe en recuperar su alma. El caballo es muy ligero cuando corre y es por ello que se lo asocia al viento. Por eso, cuando una persona sueña que está montada a caballo, es como si estuviese sobre un *Baatsik'*. Si se sueña con una carretera, que es el camino que toman los *Baatsik'*, quizá se pasó por allí sin tomar en cuenta a los *Baatsik'* y ellos se molestaron. Si se sueña con agua quiere decir que el susto ocurrió cerca de un arroyo, pero no es necesario volver allí para buscar el alma. La zanja o raya en torno a la casa (*bel tsulul*) se considera como un gran arroyo, el cual se atravesará, por lo demás, llegada la hora. Hay

[40] G. Aguirre Beltrán, *Medicina y magia*..., pp. 102-103.

que haber amado a un perro blanco durante su vida, pues un perro blanco ayudará al muerto a atravesar ese río; por eso no hay que maltratar demasiado a estos animales.[41] Uno no debe echarse en la zanja o raya porque se le considera como un río y cuando llueve, el agua que corre podría llevarse el alma que una persona habría dejado allí, y no la podría recuperar jamás. Por ello, uno nunca debe detenerse en la raya, y cuando un borracho cae en ella siempre lo sacan de allí. Cuando una persona pierde el alma se siente distinta inmediatamente, y no sólo verá cosas extrañas en sueños sino que presentará también síntomas sicosomáticos ya mencionados (pérdida del equilibrio, falta de concentración, etcétera). Para conocer el origen del mal y curarse el enfermo se dirige a un curandero que procede entonces a diversas consultas adivinatorias (*tajbaxtalaab* = "aclarar por el saber").

Las consultas adivinatorias

Las consultas adivinatorias entre los teenek se organizan según cierto orden progresivo. El curandero utiliza primero siete granos de maíz rojo (*idhidh laab* = "maíz sagrado, bello, venerado") que echa en un vaso de agua. El practicante establece su diagnóstico según la manera en que caen los granos al fondo del vaso –de pie o de costado– y la posición de cada grano con respecto a los otros y a los puntos cardinales. Si los granos están "parados", no pasa nada. Si gran parte de los granos están "echados", es signo de que hay muchas caídas y espantos. Si es un espanto, se ve una burbuja que se forma sobre el alma (*ejattal*) del maíz, es decir en el punto blanco en la base del albumen del grano; es la gota de *ch'ichiin* que se rebalsó y cayó en el suelo. Los granos de maíz simbolizan el cuerpo del enfermo y cuando todos caen echados en el fondo del vaso, el curandero sabe que no hay remedio. Si se ve que la causa del mal es un espanto, las figuras que los granos de maíz forman al caer dan indicaciones sobre el evento. Por ejemplo, si un grano se posa sobre otro, eso quiere decir que la persona que tropezó se cayó también con el niño que llevaba. El curandero mira la dirección de la caída de los granos, que indica el lugar donde ocurrió el espanto, por lo que

[41] El carácter psicopompo del perro se reporta entre muchos grupos indígenas de las Américas.

no hay que sacudir el vaso durante la consulta. El curandero puede también interrogar al enfermo, al que incita a indagar en su memoria a fin de reconstituir su pasado. Como símil, los informantes evocan el "examen de conciencia" que distribuye la iglesia de Tantoyuca –lista de posibles actos erróneos en relación con sus costumbres, de los que deben dar cuenta durante la confesión–. Para recuperar el alma es necesario detectar el lugar en el que se perdió o volatilizó. Como los efectos del espanto no siempre son inmediatos, sino que puede tratarse a veces de eventos que tuvieron lugar hace años, el enfermo debe proceder a una introspección de sus acciones y sus andanzas. Debe recordar el lugar en el que habría perdido su alma. Asimismo debe pasar revista a sus relaciones sociales, pues si debe dinero a alguien, por ejemplo, o si tuvo un altercado con el vecino, puede haber sido víctima de un acto de brujería. Ciertos individuos tienen relaciones privilegiadas con los *Baatsik'* y pueden pedirles que espanten a una persona contra la que sienten cólera. Puede ser también que uno haya experimentado pequeños espantos en el pasado, sin prestarles la atención que merecían. La acumulación de tales incidentes puede causar repentinamente los síntomas del espanto. Como con cada espanto se pierde un poco de alma, hay que regresar a los sitios en los que se produjeron los incidentes cuando se manifiestan los síntomas.

Cuando uno no recuerda los lugares se procede a consultas adivinatorias que pueden aportar indicios importantes para ubicarlos. Si los granos de maíz no aportan información ("no se ve bien"), la enfermedad parece ser un poco más grave. Entonces se rompe en un vaso de agua un huevo, con el cual se había hecho previamente una limpia del enfermo. Las imágenes formadas en el agua por la yema y la clara del huevo, que evocan cerros, árboles, piedras, animales, ciertos caminos o pozos... dan las indicaciones necesarias. Si el albumen no se mueve, eso significa que no hay nada grave. En cambio, si se ven candelas prendidas, un ataúd, una cruz... se sabe que ello predice un desenlace fatal, pues esas imágenes representan el velorio fúnebre que tendrá lugar pronto; ya no hay remedio.

Finalmente, si este segundo método no se muestra eficaz, se usa la piedra de alumbre, con la que se hace una limpia del enfermo, sobre todo en las partes adoloridas del cuerpo. Se echa luego la piedra en las llamas del fogón. Este sulfato translúcido y efervescente comienza a fundirse y a tomar formas diversas que narran la historia del espanto e indican si tuvo lugar cerca de algún pozo, en un

camino, por la vista de un animal. Este procedimiento incluso permite delucidar la imagen de la persona que echó el maleficio que estaría en el origen de la patología.[42] Se repite el procedimiento varias veces, hasta que el alumbre se haya consumido completamente. Así, a Paula, de once años, le dolía mucho el pie. Jorge, su padre, fue en busca de plantas para calentar su pierna, pero sin efecto. Pasó entonces a las consultas. La que efectuó con el alumbre finalmente le reveló la imagen de una mujer de la ranchería vecina de Tototla. Era una pariente, hija de la hermana de su abuelo, es decir, prima cruzada de su padre, conocida como persona de malos pensamientos. Una vez que vino a visitarlos se quejó porque ya no tenía dientes y mostró a todos su boca abierta para dar cuenta de lo que acababa de decir. Cuando Jorge consultó el alumbre, éste se transformó en una gran boca abierta. Esa mujer, ya vieja, rabiaba viendo a los hijos saludables de Jorge, y Paula cayó víctima de su envidia.

Una variante moderna de las consultas consiste en usar una tableta de Alka-Seltzer disuelta en un vaso de agua. Si la enfermedad es grave, no se formarán muchas burbujas y el ritmo de las bolitas al subir a la superficie será muy lento. Si, por el contrario, el ritmo de las burbujas es rápido, aún le queda vida al enfermo. Allí también se encuentra el principio de la burbuja que, por contener aire, representa el aliento, el alma, la vida. Debo señalar que me dijeron que esta práctica es de uso errático y poco seguro, quizá porque no se procede antes a la limpia con la tableta.

Aparte de la consulta por Alka-Seltzer, que sin duda encontrará un día su lugar de honor entre las prácticas adivinatorias teenek, los tres procedimientos "clásicos" se organizan, como hemos visto, según un principio proporcional a la gravedad de la enfermedad de la que se sufre; y ésta se encuentra en relación con las características de cada elemento utilizado. En efecto, las mazorcas de maíz rojo, que crecen de vez en cuando en las milpas, se ponen de lado cuidadosamente en las casas teenek y se guardan para las consultas. Su papel es, pues, vital, no

[42] Antes de dejar Loma Larga de forma definitiva en noviembre de 1995, quemé en el patio medicamentos caducos que habían quedado en mi choza. Los niños que observaban cómo se derretían las cápsulas multicolores se divertían viendo formas de animales y árboles. Mas allá del aspecto anecdótico de esta inversión funcional (remedio que se convierte en instrumento de adivinación etiológica), las observaciones de los niños (de 5 a 8 años) muestran cómo esta práctica adivinatoria está bien establecida en la cultura local.

como alimento sino por su uso durante las prácticas adivinatorias para detectar el origen de las enfermedades. Están al alcance de todos y no cuestan nada. Aun si el maíz rojo es excepcional en los campos de maíz amarillo, forma parte del ciclo agrícola anual y regular que representa la vida para el campesino teenek. En cuanto al huevo de las consultas, su uso para ese fin elimina la vida de un embrión de ave. Los teenek, en efecto, evitan comer los huevos de sus gallinas y prefieren guardarlos en incubación para la reproducción de su gallinero. Usar un huevo en una consulta es por ello un sacrificio y, si el maíz representa la vida, el huevo simboliza la vida interrumpida. Por lo demás, si el enfermo y su familia no tienen una gallina ponedora, tienen que comprar el huevo de un vecino, lo que constituye otra clase de sacrificio, esta vez monetario. Finalmente, el alumbre es una materia inerte que se anima bajo efecto del fuego (no que esté dotado repentinamente de alma, sino en el sentido de que la piedra toma formas distintas y significativas para quienes lo consultan); además, el alumbre no se obtiene en el lugar, sino contra dinero constante en los puestos de hierbas medicinales y artículos de magia negra y medicina alternativa en el mercado de Tantoyuca. En los tres casos se encuentra la oposición entre la vida y la muerte: alimentación-enfermedad en el caso del maíz; embrión-sacrificio para el huevo; y en el caso del alumbre, por la materia inerte que se anima por las formas que adopta al fundirse. En los tres casos, se encuentra también una escala de otredad que va de la mano con la necesidad de diferir la obtención de los ingredientes requeridos para el acto adivinatorio. En efecto, el maíz pertenece a la familia, a la intimidad, a sí mismo; el huevo de la consulta no debe provenir de una granja (de una empresa avícola comercial) sino de un corral doméstico. No es accesible de inmediato y con frecuencia se lo debe adquirir comprándolo con dinero donde un vecino o pariente, es decir, la otredad próxima dentro del mundo teenek; en tanto que el alumbre sólo es accesible en el exterior, diferido en el tiempo y el espacio y siempre por una transacción comercial en el mundo *ejek* (mestizo), es decir, la otredad completa. La otredad está así relacionada con el espacio, el tiempo y el dinero.

Más allá de las diferencias de familiaridad y accesibilidad de cada medio, el recurso progresivo a los tres métodos adivinatorios para ubicar la fuente del mal, parte del Sí para llegar al Otro y reconstituye en cierta manera la condición teenek y el mito de los *Baatsik'*. El maíz es, en efecto, signo de vida y cuando la

cosecha es buena, ésta establece una situación de calma y prosperidad, estado ideal, sin duda el que precedió de manera conceptual al cataclismo. Cuando se rompe el huevo en el vaso, se reconstituye el rapto de las gallinas (traídas por los conquistadores españoles) por los *Baatsik'*: el huevo cae en el agua –universo acuático análogo a la tierra (véase *infra*)– y es así como se ve donde está el alma cautiva. Finalmente, cuando la enfermedad es verdaderamente grave se usa el alumbre, es decir el mundo mineral, aquél en que reinan los antepasados desde entonces subterráneos. Ahora bien, para procurárselo hay que pasar por el mundo *ejek*, precisamente aquél que está en el origen de la condición de los *Baatsik'* que huyeron de la "luz". Así, mientras más oscura es la causa de una enfermedad, mayor es la relación de los métodos para detectarla con el mundo exterior y la otredad (véase cuadro 6).

CUADRO 6

Características de los ingredientes usados durante las consultas

Ingrediente necesario para la adivinación	*Maíz*	*Huevo*	*Alumbre*
Reino	Vegetal	Animal	Mineral
Oposición vida/muerte:	Maíz amarillo (-) /maíz rojo (+)	Embrión/ sacrificio	Materia inerte/animada (por las diferentes formas que toma al fundirse)
Espacio de accesibilidad:	Intimidad de la casa (mundo familiar)	El corral familiar o el del vecino (otredad próxima) mundo teenek	Tantoyuca –la otredad– mundo *ejek*/ mestizo
Costo en dinero:	No cuesta	Modalidad de intercambio	Transacción comercial
Tiempo de obtención:	Inmediato	Diferido parcialmente	Diferido *in extenso*

La búsqueda etiológica se inscribe, pues, en la lógica del infortunio sostenida por el mito. Recurrir a elementos de los tres reinos –vegetal, animal y mineral– para reconstituir el equilibrio perturbado por la enfermedad, restablece así el conjunto de los componentes del universo. Se trata de reconciliar las fuerzas de las diversas naturalezas que el universo comprende y que derivan del orden de lo doméstico y de lo salvaje. Pero más que principios opuestos, esas fuerzas son complementarias y sería, sin duda, más prudente considerarlas como componentes de un todo integral. Esta oposición diádica se encuentra, como se verá a continuación, en los rituales terapéuticos.

La recuperación del alma

Tras establecer el origen del espanto y su ubicación, el curandero evalúa cuáles son las exigencias de los *Baatsik'* y procede enseguida a la recuperación del alma que quedó cautiva en el lugar del espanto; esta compleja operación se denomina ***dhayom ok'*** en teenek (***dhayom*** = "levantar"; ***ok'*** = "cabeza" *v.g.* "levantar la cabeza", o "levantamiento de la sombra"). Los diferentes ritos de curación teenek observados, que tenían por objeto la recuperación del alma perdida luego de un espanto, se caracterizan por cierta regularidad en el orden de las secuencias, las invocaciones, las plantas medicinales utilizadas, la disposición del enfermo y del curandero, etcétera. El caso de Prudenciana, expuesto a continuación, puede considerarse como rito de curación teenek arquetípico e ilustra por tanto esas prácticas. La descripción de este caso se limita sin embargo a una presentación sumaria del ritual con el fin de resaltar esencialmente los aspectos referentes a la relación, entre humanos y ***Baatsik'***, sobre la que se apoya la concepción teenek de la otredad y la convivencia. Las variantes de este ritual aparecen, sobre todo, en prácticas curativas de males particulares debidos a un "ataque", o cuando se trata de un niño muy pequeño, como veremos después.

1) Síntomas y diagnóstico

Prudenciana, esposa de Florencio, que en 1993 tenía unos dieciocho años, nació en La Garrapata, la ranchería vecina de Loma Larga. Después de que las familias hubiesen procedido al *ch'abix* (el pedido en matrimonio con intercambio de regalos), ella vino a vivir en la casa que su futuro marido había construido en el solar de su padre en Loma Larga. La pareja planeaba casarse de manera oficial, es decir, según el rito católico, pero Prudenciana aún no había sido bautizada. Antes tenía por ello que asistir a una serie de pláticas en la iglesia de Tantoyuca para recibir todos los sacramentos que preceden al del matrimonio católico. Un día, en camino a una de esas pláticas, tuvo un malestar y se desmayó frente a la iglesia; su cabeza "dio vueltas y vueltas". Recibió los primeros auxilios de las religiosas, que le dieron un vaso de agua y una aspirina. Como Prudenciana estaba embarazada, pensé, según la percepción alopática, que había sufrido una debilidad propia del estado grávido. Pero de vuelta en Loma Larga, y tras proceder a una consulta (con granos de maíz), se reveló que en el mes de septiembre pasado –estábamos en marzo del año siguiente– había tropezado en el sendero que va de La Garrapata, su pueblo natal, a Loma Larga, donde vivía con Florencio. Era pues necesario recuperar el alma perdida.

Comentarios

El espanto es frecuentemente la sanción por una desviación de la norma. En este caso, se dio un desplazamiento desdoblado: Prudenciana abandonó el hogar paterno y tuvo que abandonar, temporalmente, también la casa de su marido para ir a Tantoyuca. Aun si la desviación no se debe a una falta, se trata de un cambio de la situación existente, acompañada de tensiones. En efecto, la asistencia de Prudenciana a las charlas en Tantoyuca implicaba, no sólo su ausencia prolongada y repetida de la casa, sino también la de otro miembro de la familia que debía acompañarla (no se va nunca solo a la ciudad). Asimismo, estas pláticas causaban, además de los gastos propios de desplazarse a la ciudad, una pérdida por falta de aporte al trabajo doméstico y artesanal (fabricación de morrales, mecates, etcétera) tanto de Prudenciana como de su acompañante. Más allá de

estos contratiempos, si había transgresión era de parte del padre de Prudenciana que había descuidado sus obligaciones paternas al no haber hecho bautizar a su hija (comentarios explícitos de los padres de Florencio). En suma, le dio a Florencio una mujer defectuosa y ahora la familia política tenía que correr con los gastos que él debería haber asumido antes. Recuérdese también que una persona no bautizada es llamada *uut'* (tlacuache) como el animal salvaje cuya forma los *Baatsik'* suelen tomar cuando aparecen en visiones. El tlacuache o la zarigüeya es el animal prototípico del mundo de los *Baatsik'*, no humano y ciertamente no cristiano. Para colmo, los curas dicen que un niño no bautizado tiene cola, y los teenek la asimilan a la de ese animal, larga y prehensible. Un individuo no bautizado posee, pues, dos esencias, humana y animal, una propia de la cultura, la otra de la naturaleza. Esta ambigüedad estaba presente en Prudenciana, por lo que se daba desde ya una situación de desorden doble: frente a la Iglesia, que las pláticas de catequesis iban a resolver, pero sobre todo frente al grupo social del cual ella formaba parte, que el rito de curación debía rectificar.

2) Procedimientos preliminares

La recuperación del alma es un procedimiento que se repite en los tres días consecutivos a la manifestación del espanto (a veces esos tres días se extienden durante toda la semana que sigue a la aparición de los síntomas). Durante cada una de las tres sesiones el curandero, en compañía de un familiar del enfermo, sale en busca del alma en el lugar en el que se volatilizó y la retorna a la casa de su paciente, donde se ocupa en reincorporarla siete veces en el cuerpo de éste. En el caso de Prudenciana, las dos primeras veces, Dionisio, el curandero de Loma Larga, acompañado de Honorio, suegro de Prudenciana, fue a mediodía –hora en la que salen los *Baatsik'*– al lugar donde ocurrió el susto y donde quedó cautiva el alma de su paciente. Era un pequeño sendero en la salida de La Garrapata, a unos quince minutos de camino desde la salida norte de Loma Larga. Antes de entablar negociaciones con la tierra para que ésta devolviese el alma cautiva, Dionisio invocó en español a Dios, el Espíritu Santo, la Virgen María y otros santos católicos. Luego saludó al lugar con la mano izquierda, como si entrase a una casa (de hecho entraba al territorio de los *Baatsik'*). Entonces se dirigió en teenek a *ch'eenlaab* –la "señora del cerro"– y a sus representantes los *Baatsik'*. Frente a estos seres pronunció en teenek un alegato en favor de su paciente (Dionisio usó

explícitamente la metáfora del abogado que intenta hacer salir al alma de la cárcel). Durante el discurso el curandero mencionó la historia de la llegada del sol y explicaba a los *Baatsik'* que los teenek no tenían la intención de apoderarse del mundo, pues el señor que había suplantado la dominación por los seres del inframundo es el Dios todopoderoso que está en los cielos. Los teenek, en el discurso de Dionisio, están presentes en la tierra por el hecho de que sus abuelos la ocupaban antes que ellos. El curandero intentó apaciguar a los espíritus ctónicos diciendo que los teenek no se quedarían en esa tierra indefinidamente, a lo más unos cien años. Finalmente, con la mano izquierda Dionisio vertió aguardiente como ofrenda a la tierra. Luego, con la derecha hizo pasar la botella de alcohol entre las personas presentes, pues se trata de un intercambio social entre los humanos y los seres subterráneos. Antes de regresar a Loma Larga, aún en territorio de La Garrapata, Dionisio arrancó algunas ramas para usarlas luego en las limpias de Prudenciana, que siguieron a cada visita al lugar del espanto. Según el diagnóstico de Dionisio, el alma de Prudenciana aún deambulaba por su ranchería nativa y las ramas debían ayudar a traerla a su domicilio actual. "Prudenciana nació en La Garrapata, es allí que brincó por los caminos".

Comentarios

La recuperación del alma se hace por etapas. Se va al lugar de la pérdida tres veces a mediodía, tiempo propicio para encontrarse con los *Baatsik'*. Al curandero teenek lo ayudan siempre miembros de la familia del paciente, tanto para ir a recuperar el alma en el lugar del espanto como durante el tratamiento mismo, lo cual indica que la enfermedad es un asunto colectivo y, en este caso, familiar y no meramente individual.

El alma del paciente se encuentra cautiva en el mundo subterráneo y se trata de extirparla de allí. Como bien dicen los informantes, hay que implicar siempre en esa operación a las "dos fuerzas" opuestas, es decir, hay que poner en práctica el principio de la mesura. En este caso, se trata del equilibrio cosmológico entre el universo celeste y el universo subterráneo. Es por ello que, al llegar a los lugares, se invoca primero, en español, a las divinidades católicas para que estén presentes durante la transacción con las fuerzas paganas. Se dirige entonces uno a estas últimas, hablándoles en su propia lengua, es decir, la del aguardiente, la izquierda y el teenek. Recordemos que a fin de contrarrestar los efectos de un *Baatsik'*

con quien uno se da un encontrón, hay que cruzar los dedos de la mano derecha en forma de cruz. Las dos fuerzas, al oponerse, se neutralizan o se completan. Cuando el curandero invoca a los santos católicos tras haberse dirigido a los *Baatsik'*, dice explícitamente que ha vuelto a la vida. Los santos, cercanos al poder divino, interceden en favor del enfermo. El diálogo con los *Baatsik'* es pues explícitamente un diálogo con el mundo de la muerte, y el llamado a los santos restablece el equilibrio entre la vida y la muerte. No hay un principio primordial, ambos forman parte de la constitución del universo. Por lo demás, se habla siempre en teenek con los *Baatsik'* y en español con los santos, pues éstos no son teenek. Esto no solamente fue observado sino también enunciado explícitamente en tales términos por los informantes mismos.

En el alegato que se desarrolla entonces, el curandero evoca el mito del origen, que explica, precisamente, la creación de la situación actual que hace que los *Baatsik'* secuestren las almas de los teenek. El mito está conceptualmente ligado al origen del mal. El intercambio con los *Baatsik'* se hace en un tono de humildad que revela una gran deferencia hacia ellos. Para calmar a los espíritus encolerizados contra los habitantes actuales de esa tierra, el curandero les asegura que éstos no se quedarán más de unos cien años, reafirmando así el eterno dominio de los *Baatsik'* sobre estos lugares. Para que la convivencia temporal ocurra sin contratiempos, los humanos y los espíritus brindan juntos, con la izquierda, cuando se ofrece alcohol a la tierra, con la derecha cuando se lo pasa entre humanos. En este caso, la tolerancia se da en la aceptación de las diferencias, y los límites entre el mundo de los teenek y el de los *Baatsik'* se mantienen salvos.

3) La recuperación del alma

El último día del tratamiento, antes de la tercera expedición al lugar del susto, Dionisio hizo una limpia a Prudenciana con una gallina negra, especialmente escogida por su color. Luego partió, en compañía de Florencio, el esposo de Prudenciana. Esta vez salimos al camino con aguardiente (como en las otras expediciones), pero también con un pañuelo blanco y una taza que debía servir como receptáculo para el alma que debía, esta vez, regresar definitivamente. En el sitio en el que había tropezado Prudenciana, Dionisio hizo una cruz con unas ramitas que había arrancado antes en el camino, y las plantó en el lugar preciso del incidente. Dibujó en la tierra un círculo alrededor de la cruz e indicó los

puntos cardinales. Se dispuso la botella de aguardiente al este ("hacia Tantoyuca donde se enfermó Prudenciana"), en tanto que la taza se puso al oeste ("aquí es La Garrapata, y esperamos que vuelva el alma"). Luego Dionisio puso una piedra en medio del círculo, al pie de la cruz, así como la taza envuelta en el pañuelo blanco. Colocó la botella delante de la taza y luego la tomó de nuevo para asperjar aguardiente hacia los cuatro puntos cardinales indicados en la tierra. Dio de beber a los asistentes y elevó la botella a los cuatro vientos, enunciando cuatro topónimos de los alrededores: San Mateo, San Román, Mamey y Loma Larga (situados con respecto a La Garrapata hacia el norte, este, oeste y sur respectivamente; véase Figura 4). Levantó luego la taza enunciando de manera articulada el nombre de Prudenciana, así como la hora y el día. Puso la tela en medio del círculo y la taza encima. En ésta colocó una flor amarilla (no identificada). Invocó al Espíritu Santo y a San Pedro, patrón de Loma Larga; luego retiró la piedra del círculo y devolvió la tela al centro, con la taza encima. Llamó entonces al alma perdida e hizo movimientos con las manos como si la atrapase en el aire. Invocó a San Miguel, arcángel que luchó precisamente contra los demonios. Cuando hubo "agarrado" el alma, la colocó con la cruz en la taza, que envolvió en el pañuelo. Llamó al Espíritu Santo en español. Luego, dirigiéndose a la tierra en teenek, pidió que Prudenciana viviese noventa y cinco años.[43] Al emprender el retorno, Dionisio limpió el sendero detrás nuestro con ramas, a todo lo largo del camino hasta la casa de Prudenciana en Loma Larga, alternando entre la ingestión de aguardiente, la aspersión de alcohol en la tierra y el barrido del sendero. En su trayecto de retorno el alma no debía tropezar con nada, y se ofrecía alcohol a los *Baatsik'* para evitar que retomasen el alma que acababan de devolver.

Comentarios

El último día del tratamiento, cuando se va por tercera vez al lugar del espanto, los *Baatsik'* sueltan finalmente al alma cautiva. Eso no ocurre sin antes establecerse una puesta en presencia simultánea de las dos fuerzas divinas, cristiana y pagana. Esta confrontación se expresa, entre otros, por un juego cromático y simbólico.

[43] Si bien la invocación se hizo en teenek, el número fue enunciado en español porque, más allá de la cifra veinte, la gente ha olvidado, o no usa más, la numeración teenek basada en el sistema vigesimal propio de las lenguas mayas.

La gallina negra con la que el curandero hizo la purificación terapéutica de la paciente y que será ofrecida a los *Baatsik'*, no sólo debe ser negra sino que, como el huevo de la consulta, no puede provenir de una granja comercial. Las gallinas de los ranchos, que deambulan por la ranchería picoteando por doquier, consideradas "salvajes" en contraste con las de las granjas comerciales, pertenecen por su esencia misma a los *Baatsik'*, y el color negro de su plumaje se asemeja al de las tinieblas subterráneas. Por oposición, el curandero se provee de un pañuelo blanco para envolver el alma cuando ésta regresa sobre la tierra, representando el mundo de la claridad. El blanco es también el color del Espíritu Santo y, por extensión, de la pureza. Otra oposición se establece del mismo modo entre el aguardiente ofrecido a los *Baatsik'* y la flor en honor a los santos en la taza dentro de la cual se recogerá el alma –las flores están asociadas entre los teenek sólo a los ritos católicos–. Cuando planta una cruz de ramitas en la tierra, el curandero pone en contacto a las dos fuerzas para que las de abajo transmitan directamente el alma de la paciente a las fuerzas cristianas en lo alto. En el círculo cosmológico trazado en el suelo, el curandero asperja aguardiente hacia las cuatro direcciones cardinales y enuncia los topónimos que corresponden a los grandes *dhakil* de los alrededores. Estos topónimos se enuncian con frecuencia en teenek, es decir, son los nombres antiguos, en el idioma vernáculo, de las localidades teenek de la zona, anteriores a la hispanización.[44] La conexión con el pasado autóctono se hace evidente aun si las localidades teenek en cuestión no datan del periodo prehispánico. Así, invitando a los *Baatsik'* de los cuatro puntos cardinales para asistir al pacto y a soltar el alma de la paciente, se dan a los amos de la tierra las excusas necesarias para recuperar el alma cautiva. En contraparte, el curandero invita también al Espíritu Santo y a San Pedro, santo patrón de Loma Larga, que acogerán al alma liberada. En otros casos se invoca a San Miguel, quien combatió al dragón, fuerza satánica. Las fuerzas telúricas, por su parte, están representadas en esta puesta en escena por la piedra (lugar donde se refugiaron los antepasados)

[44] Nótese que la progresiva hispanización de los nombres de localidades teenek, en los alrededores de Tantoyuca, parece haber empezado en los años cuarenta del siglo XX con un tal Filimón Lorenzana, "huasteco, pero inteligente" según los informantes, nativo de Xilozuchil, que actuó como abogado en el marco de la Procuraduría de Asuntos Indígenas, encargada de regular las cuestiones agrarias y jurídicas de los indígenas. Los ancianos aún usan los antiguos nombres teenek en la conversación, pero los jóvenes ya no los conocen.

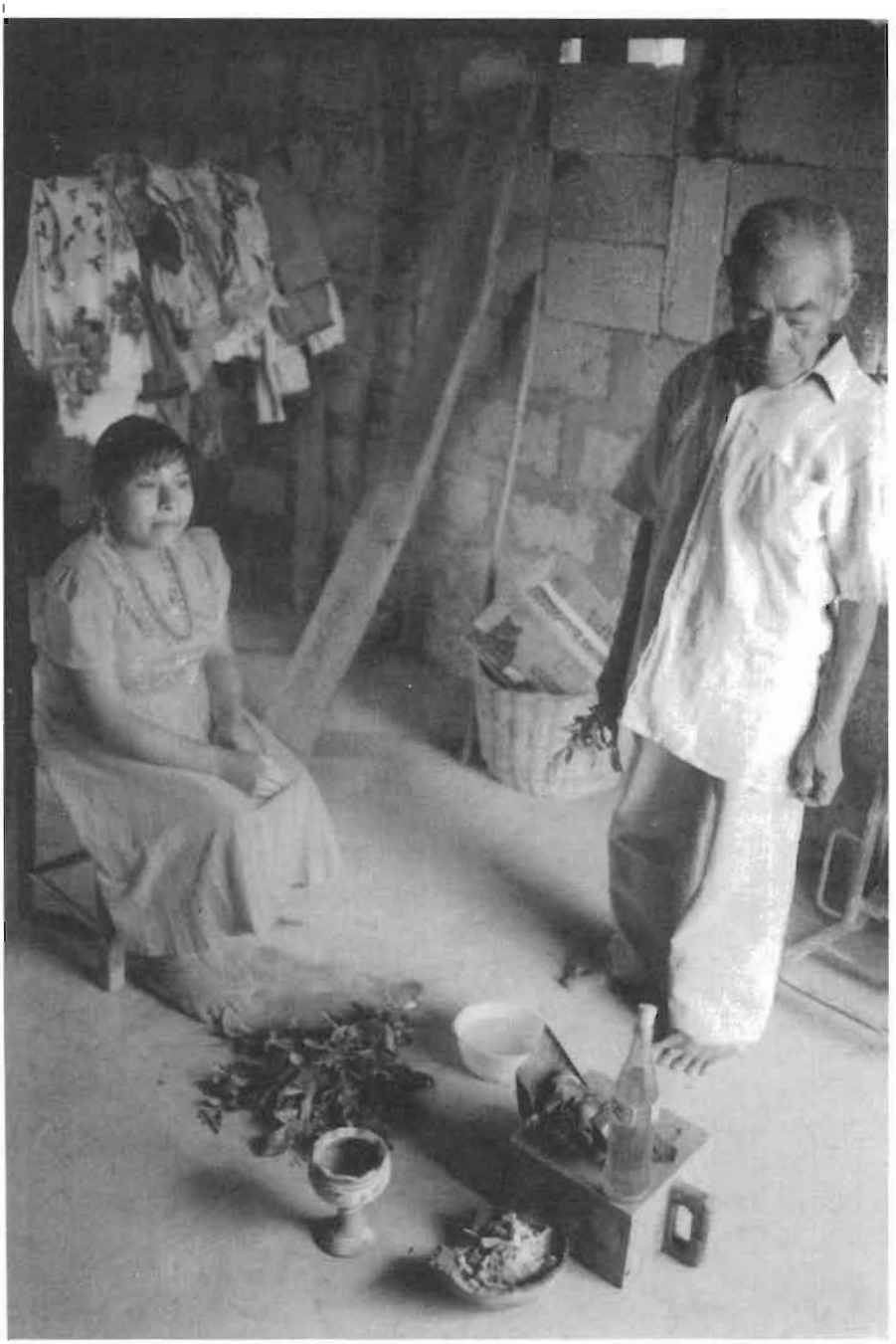
depositada al pie de la cruz y quitada en cuanto el alma está a salvo. Hay una especie de comunicación simultánea, bilingüe, entre el curandero y las diversas divinidades. Al alma se le pide personalmente que vuelva con los humanos. Se le llama a veces durante las invocaciones "santo espíritu", porque representa el aspecto espiritual de la persona. Por lo general, sin embargo, el curandero se dirige directamente al alma pronunciando en forma clara el nombre y apellido del paciente. El nombre de una persona es así claramente identificado a su alma (*ch'ichiin*), explicando la vulnerabilidad de un individuo si se usa su nombre con mala intención. Es así que los teenek tienden a tener varios nombres, uno, "verídico", que sólo se usa en ciertas circunstancias (entre otras, la de recuperación del alma) y otro, "para engañar", que se emplea cotidianamente. Cuando finalmente llega el alma, el curandero la pone en la taza con la cruz, y envuelve todo en el pañuelo blanco. El reencuentro se hace, pues, en el mundo cristiano, al cual se reintegra el alma recuperada. Cuando el curandero se dirige nuevamente a los *Baatsik'* pidiéndoles que permitan vivir a su paciente hasta los noventa y cinco años, les pide una vida larga pero limitada, para no ofenderlos. En suma, se preserva el principio de la mesura.

4) Reincorporación del alma

De vuelta de la tercera expedición, estando el alma recuperada y bien guardada en la taza envuelta en la tela blanca, Dionisio se preparó para reintegrarla en la cabeza de su paciente. En la casa se puso copal en el incensario[45] y se prendió una vela en el altar, delante de la imagen de Cristo. El altar familiar en los hogares teenek consiste generalmente en una pequeña mesa o estante cubierto de un mantel de plástico, sobre el cual se colocan ante la imagen santa (en Loma Larga se trata frecuentemente de Jesucristo, San Martín o la Virgen de la Guadalupe) una veladora, un copalero y un pequeño ramo de flores del jardín.

Prudenciana estaba sentada en una silla entre el altar doméstico y la puerta. Dionisio tomó un ramo compuesto por hojas y una flor de *xiloxúchil* de color rosado oscuro *(Bombax ellipticum* –Bombacáceas; *paalwich)*, lo bendijo y lo presionó contra la cabeza de Prudenciana. Enseguida le dio el ramo, que ella tomó

[45] El incensario de los teenek de Tantoyuca es una copa de terracota (fabricada por los nahuas de Chililico, cerca de Huejutla, en el estado de Hidalgo) en la que se queman trocitos de copal (*ikob* en teenek) –resina de *Protium copal* de la familia de las Burseráceas.



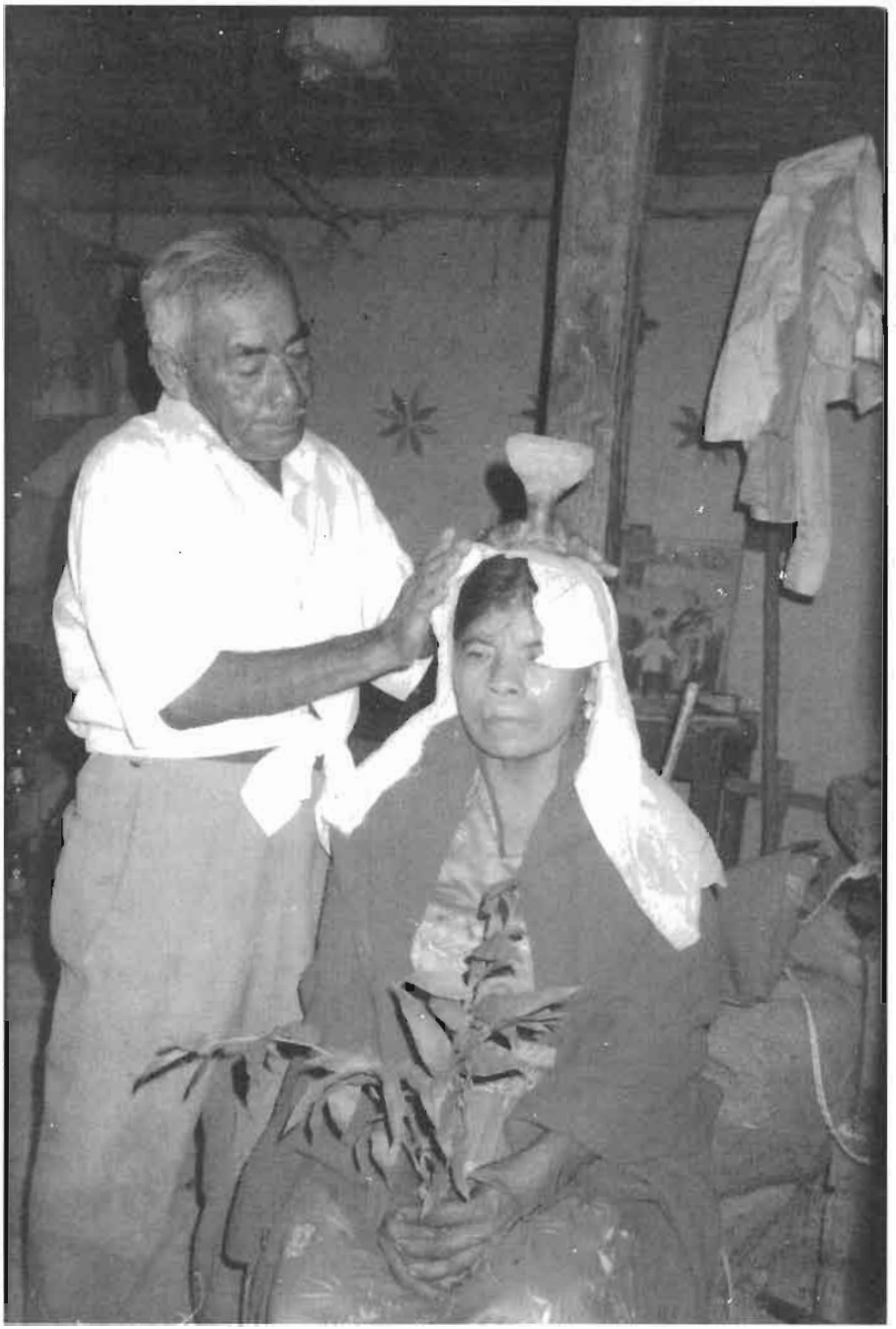
Rito de curación (Loma Larga)

en sus manos sobre las rodillas. Luego Dionisio tomó las cenizas del copalero y las puso sobre la cabeza de Prudenciana, cubierta con un pañuelo blanco. Volvió a pedir en su invocación en teenek que ella viva hasta los noventa y cinco años. Dionisio colocó unas monedas sobre la cabeza de su paciente. En su invocación en teenek el curandero pidió al alma de Prudenciana que volviese al interior de la casa y al seno de la comunidad de Loma Larga. Dijo también que Prudenciana había perdido el entendimiento *(och'oxtalaab)* o sus fuerzas espirituales de juicio, que ella estaba aquí pero su alma se había quedado en La Garrapata, donde su madre, y que había que hacerla volver a Loma Larga. Dionisio continuó entonces las diversas formas de limpias terapéuticas (con el ramo de hojas, las cenizas, las monedas, el incensario...) que incluían, además del cuerpo de la paciente, las imágenes santas del altar y las dos puertas de la casa, abiertas respectivamente hacia el norte y el sur. El curandero tomó la taza (con el alma) envuelta en el paño usado en el sendero con la cruz y la flor, lo colocó todo sobre la cabeza de Prudenciana y, agarrando la cruz que seguía colocada contra la cabeza de la paciente, dijo: "Este es el hogar de Prudenciana, ella debe vivir más de noventa y cinco años, aquí es donde vive". Apoyó entonces la cruz sobre la cabeza de Prudenciana, tomó la rama transversal que formaba la cruz y la rompió encima de su cabeza, y echó los dos pedazos a ambos lados de la cabeza de Prudenciana mientras la rama principal seguía en las manos de ésta. Dionisio salió de la casa, bebió aguardiente, dio de beber a los asistentes y asperjó alcohol hacia las cuatro esquinas del patio. Llenó de agua un guacal de plástico y lo colocó sobre el altar. Lo incensó y luego asperjó a Prudenciana con esa agua, diciendo en teenek que debía trabajar y fabricar morrales. Después traspasó el agua del guacal a la taza en la que estaba el alma, la incensó de nuevo pronunciando el nombre de Prudenciana. Dionisio tomó entonces el pañuelo que envolvía la taza y echó agua sobre la cabeza de su paciente a través de aquél. Apretó la cabeza de Prudenciana, puso el dorso de la mano en el revés del paño y colocó éste sobre las piernas de la paciente. Así reincorporó el alma al cuerpo de la enferma. Enseguida Dionisio salió a sacudir el copalero hacia el oeste, y bebió alcohol. Pidió que le trajesen una flor y un trozo de palma del techo (*jujudh*), considerado como el plumaje o pelo de la casa, en asociación con el cabello de una cabeza. Así, como los cabellos son la prolongación del *ch'ichiin*, del alma de una persona, el trozo de palma del techo es una parte del alma de la casa a la que debe integrar-

se Prudenciana. El curandero tomó entonces la flor de la taza, y con las yemas de los dedos mojadas en alcohol hizo el signo de la cruz sobre la frente de su paciente bajando a lo largo de su cuerpo. Asperjó luego aguardiente sobre la cabeza de Prudenciana, le dio las flores, echó el agua de la taza en sus manos y la mandó a descansar. "Hay que esperar a que el alma se pose, es por ello que hacemos todo este trabajo".

Comentarios

La reintegración del alma en el cuerpo del paciente se hace siempre en casa de éste, en el interior del espacio doméstico, parte del dominio de los santos católicos y donde se encuentra el altar familiar. El paciente se instala ante este altar, frente a la puerta de entrada. Antes de reincorporar el alma, el curandero sanea el cuerpo del enfermo por medio de varias limpias terapéuticas. El incensado con copal, las bendiciones litúrgicas y la vela prendida sobre el altar donde están dispuestas las imágenes santas recuerdan que uno se encuentra desde ya en el universo cristiano. A éste lo simboliza el fuego (por el copal y la vela, considerados calientes), y tiene por ello las cualidades necesarias para combatir el frío del espanto. Pero aun en este caso es necesario preservar el equilibrio cosmológico y ambos grupos de fuerzas divinas están presentes. El curandero se dirige también a los espíritus, en teenek, renovando su pedido de longevidad para su paciente precisando que su alma debe quedarse en esa casa. Ésta a su vez es purificada, junto con el cuerpo de la paciente, con el copalero, insistiendo particularmente en la puerta orientada hacia el lugar en el que se extravió el alma. La casa, como se vio antes, es personificada y posee una alma. La puerta (*wi'leb*; *wi* = "boca", *leb* = "exterior") de una casa se considera como su boca. Puesto que la boca de la paciente tragó un mal aire (recuérdese que cuando pasa un *Baatsik'* se recomienda aguantar la respiración), el curandero se ocupa con particular atención en purificar la puerta/boca con el incienso. Pero el alma se volatilizó por el *ch'ichiin* que es, además del "alma del pensamiento", el punto sobre la cabeza por el que se eclipsa el alma. Cuando el curandero presiona la taza que contiene el alma contra la cabeza de su paciente, reincorpora así el alma por el lugar de donde se había escapado para terminar cautiva en el universo del inframundo. Asimismo la cruz de ramitas que el curandero rompe sobre la cabeza de su paciente reintegra el alma en el cuerpo, al tiempo que reincorpora a la paciente en el mundo



Rito de curación (Loma Larga)

cristiano. Inmediatamente después el curandero sale y comulga con los *Baatsik'* que acaban de devolver el alma cautiva, asperjando aguardiente a los cuatro vientos, pero sobre todo hacia el oeste, punto cardinal del sol poniente y del dominio de los muertos; se trata de apaciguar a los espíritus del inframundo y de colmarlos a cambio del alma devuelta. Por lo tanto, hay a continuación otro momento de convivencia entre espíritus ctónicos y humanos cuando se invita a tomar alcohol a cada una de las personas presentes.

El alma está asociada al cuerpo de una persona como ésta lo está al cuerpo social. Después de la reincorporación del alma al cuerpo, la paciente es asperjada con agua bendita y se le reasigna su lugar en la sociedad, a la que se integra nuevamente. Se le precisan sus tareas: debe contribuir a la economía familiar y por lo tanto a la sobrevivencia del grupo doméstico. Se dirá por lo demás que a su llegada, donde su familia política, Prudenciana no se había integrado bien. Era muy tímida y reservada, se encerraba y se escondía... Cuando el curandero le hizo una limpia con un trozo de palma del techo de la casa, asimilado a los cabellos y llevando por ello parte del alma del hogar, estableció de hecho una ósmosis entre el alma de Prudenciana y la de la casa (y sus habitantes), donde en adelante ella debía vivir.

5) Las ofrendas expiatorias

Durante este ritual, Regina, suegra de Prudenciana, preparaba un caldo con la gallina negra usada antes durante la limpia. Este caldo, llamado en teenek *ch'ejwaxtalaab* (regalo), es un plato especial que se prepara para apaciguar a los *Baatsik'*. Sólo se cuece a medias el ave, que no se lavó antes y se desplumó sólo a medias, no se cortan la patas, pico, alas, cabeza... y no se pone sal en el caldo. Tampoco se agregan otros condimentos, como chile, ajo o comino que por lo general sazonan la cocina de los teenek. Recordemos que los *Baatsik'* prefieren los platos insípidos, crudos y sucios. El corazón de la gallina negra se prepara en siete pequeños tamales envueltos en una hoja de plátano –es decir, un gran tamal compuesto de siete pequeños–. También se prepararon con anterioridad siete pequeñas tortillas, cocidas a medias, y que tuvieron tiempo de endurecerse (*tsuts'um* o tochones en el español local). Esas tortillas, preparadas especialmente para los seres del inframundo, se llaman también *bakanil i ch'eenlaab* "tortillas de la señora del cerro". Todos estos alimentos se ofrecen a la tierra "porque la pisamos y está enojada,

por eso nos hace eso" (tomar las almas cautivas). Según ese comentario, *ch'eenlaab*, como dueña de la tierra –cuyo relieve lo crearon los *aatslaabtsik*, transformados después en *Baatsik'*–, recibe las ofrendas destinadas a apaciguar al conjunto de los espíritus ctónicos.

Dionisio tomó entonces una botella de aguardiente, el gran tamal, las ramas rotas de la cruz, el guiso insípido en un guacal, un billete de cinco mil pesos[46] así con brasas para quemar los objetos impuros (que absorbieron el mal), y depositó todos estos elementos frente a su paciente, sobre un cubo de madera[47] puesto al revés, sirviendo así de pequeña mesa. Florencio (el esposo de Prudenciana) lavó las manos al curandero en la entrada norte de la casa. Dionisio tomó la botella de alcohol, la puso ante la puerta y llamó a los espíritus. Se dirigió entonces a Prudenciana, enunció los topónimos de Acececa (sur) y San Román (norte) y le hizo una limpia con la botella. Después de hacerles beber un trago de aguardiente a los asistentes, el curandero tomó el billete y realizó otra limpia rozando el brazo y la cabeza de Prudenciana con él. Dionisio mandó a traer más follaje. Abrió el gran tamal y separó los siete pequeños que había en su interior; depositó enseguida sobre el cubo siete tapas de Coca-Cola (que representaban metonímicamente refrescos). Dionisio se dirigió en teenek a los espíritus de la tierra explicándoles que "Prudenciana debe inevitablemente salir por los caminos porque ello es necesario para su trabajo y no porque sea una vagabunda". Enseguida, el curandero sacudió las ramas sobre la ofrenda.

Comentarios

El principio de estos ritos terapéuticos se apoya en las obligaciones que los humanos tienen para con los habitantes del inframundo. Éstas se materializan por las "multas": aguardiente, monedas, platos insípidos y crudos o apenas cocidos preparados especialmente para ellos (la sal y el cocimiento, por formar parte de los menús civilizados, pertenecen al ámbito de la cultura). Pues bien, antes de ofrecer los platillos a la tierra, el curandero los utiliza para hacer una última limpia a su

---

46 Se trata de viejos pesos, antes de la supresión de tres ceros que instauró el nuevo peso (N$) en enero de 1993.

47 Este recipiente con capacidad de cinco litros tiene la forma de un cubo, con un asa de madera, y puede contener unos tres kilos y medio de granos de maíz.

paciente, mientras vuelve a dirigirse a los *Baatsik'*. Esas ofrendas han absorbido los últimos efectos del mal que afectó a la paciente. Les serán devueltos luego a los amos de la tierra a cambio de un *modus vivendi* entre éstos y la enferma, que debe salir por los caminos y por ello exponerse a su contacto.

Sólo en el último día del tratamiento podrá el alma por fin ser recuperada, pero antes el curandero debe presentar múltiples súplicas a los espíritus de la tierra. En otras palabras, para restablecer el equilibrio es necesario llevar a su término la contabilidad cosmológica mesoamericana, que consiste en tres niveles cósmicos (los mundos celeste, terrestre y el inframundo) sostenidos por cuatro árboles cuya función es separar esos niveles, al tiempo que permiten la comunicación entre ellos. Se trata de una concepción mesoamericana del mundo, particularmente recurrente en la mitología maya. Los teenek no mencionan claramente esta construcción simbólica del universo. El número tres, en cambio, se asocia explícitamente a la Divina Trinidad pero podría evocar, además de los tres niveles cósmicos, también los tres tipos de procedimientos adivinatorios usados durante las consultas, y relativos a los reinos vegetal, animal y mineral. Además, los informantes afirman que los *Baatsik'* cuentan de a siete (3+4), un número que place de manera particular a esos seres ctónicos. Por lo demás, los mayas actuales asocian el número tres a la mujer (las tres piedras del fogón) y el número cuatro a los hombres (las cuatro esquinas de la milpa). Estas asociaciones están ligadas a los antepasados y a la formación del cosmos[48] –la suma de estos dos números representaría la integridad de las fuerzas opuestas del universo–. Nótese, en efecto, la recurrencia en el rito terapéutico teenek del número siete, que tanto gusta a los *Baatsik'*: primero, los siete granos de maíz rojo usados para la consulta y luego, las siete limpias, repetidas durante tres sesiones y necesarias para recuperar el alma (follaje, cenizas, monedas, copalero, trozo de palma del techo, alcohol, billete),[49] los siete pequeños tamales y las siete pequeñas tortillas duras, así como las siete tapas de Coca-Cola. Recordemos que en el mito de los *Baatsik'* (M1), antes de ir en busca de su hermano cautivo bajo tierra, Marcos comió sólo tosta-

---

48 Véase la interpretación de las creencias sobre estos números, basada en la lectura del *Popol Vuh*, en M.O. Marion, *Identidad y ritualidad entre los mayas*, INI, México, 1994, pp. 28-31.

49 La gallina negra sólo se usa el último día y no forma parte del ciclo de siete limpias multiplicadas por tres.

ditas durante siete días, como las pequeñas tortillas duras y secas que se ofrecen a los *Baatsik'*.

En contraste con los nahuas vecinos, para quienes el número siete parece esencialmente benéfico,[50] para los teenek es en definitiva maléfico (así como los otomíes y los totonacas vecinos, quienes lo asocian igualmente a los antepasados y al diablo).[51] En teenek, las palabras que comparten la raíz del número siete *(buk)*, evocan la dispersión, la distribución un tanto caótica, como los granos de maíz que caen al suelo por accidente (*buk'udh*). En la vida cotidiana los teenek evitan dar objetos en cantidad de siete, verbigracia: un racimo de siete plátanos, siete mazorcas de maíz, etcétera. Este número pertenece a los *Baatsik'* y al universo del desorden o más bien a una combinación de elementos maléficos para los teenek. El alma queda cautiva en ese universo por siete días, que los informantes asimilan a un velorio fúnebre de un ser humano que, según la liturgia católica, dura nueve días. El día siete del calendario maya se llama *manik* y está bajo el patronaje del dios *Buluc Ch'abtán*, representado por un jaguar (animal salvaje, particularmente temido por los teenek) y considerado por algunos como el dios de la tierra y, más exactamente, como el dios de las muertes violentas y los sacrificios humanos; ese día se asocia al oeste (por donde se acuesta el sol) y al color negro (color nefasto que los *Baatsik'* aprecian).[52] Si sobreviven aún en las prácticas actuales de los teenek algunas reminiscencias de su afiliación a la civilización maya, lo que se ha mantenido en este caso es el carácter profundamente nocivo y funesto de este número y su asociación indudable con el inframundo y el caos, es decir, un estado de cosas nefasto para los humanos. No sorprenda a nadie que

---

50 Véase D. Gréco, "Notas para el estudio de la medicina tradicional en una comunidad náhuatl de la Huasteca hidalguense", en J. Ruvalcaba, y G. Alcalá (coords.), *Huasteca II. Prácticas agrícolas y medicina tradicional; Arte y sociedad. Selección de trabajos pertenecientes al V y VI encuentros de investigadores de la Huasteca*, CIESAS, México, 1993, pp. 51-73. Sin embargo, entre los nahuas de la sierra norte del estado de Puebla, región limítrofe con la Huasteca veracruzana, el número siete (entre otros) pertenece a los señores del inframundo y es maléfico (véase T. Knab, "Geografía del inframundo", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 21, 1991, pp. 47-48).

51 J. Galinier, *La mitad del mundo*..., p. 498.

52 Véanse Y. González Torres, *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica*, Larousse, México, 1991; R.J. Sharer, *op. cit.*, p. 535; J.E.S. Thompson, *Maya History and Religion*, University of Oklahoma Press, Norman Okla., 1970.

el jefe de los *Baatsik'* se llama *buk ik'* –"siete vientos"–, y que se dice que cuenta con siete cuernos o siete cabezas *(buk ok')*.[53]

6) Invocaciones a los santos

Después de preparar las ofrendas expiatorias para los espíritus ctónicos, el curandero se ubicó nuevamente frente al altar. Volvió a encender el incensario, lo levantó ante las imágenes santas, pidió que llenasen de agua una taza que bebió a continuación y escupió delante de la casa, del lado sur. Sacudió el follaje e hizo una especie de limpia a las imágenes, al altar en general y al piso entre el altar y la silla donde estaba sentada Prudenciana. Tomó entonces la botella de alcohol y la colocó sobre la mesita-recipiente, invocó a San José y le habló de su paciente pidiéndole que bendijera a la muchacha y a la casa. Se lavó luego las manos en el agua del guacal mezclada con unas hierbas. Según sus instrucciones, Florencio asperjó con aguardiente las brasas de la ofrenda puestas sobre el recipiente. Dionisio bebió alcohol, lo proyectó sobre los parientes participantes y les dio de beber. El follaje fue triturado y, con las ramas de la cruz rota y el guacal con el agua y las hierbas, puesto delante de las imágenes santas. Entonces Dionisio dio de beber esa agua a Prudenciana.

Comentarios

En contrapartida a los *Baatsik'* el curandero se dirige por última vez a las imágenes santas, prende de nuevo el incensario y purifica la casa, así como al conjunto de las personas que asistieron al rito. El alma regresa al cuerpo de la paciente, la casa es purificada, el orden restablecido; es la catarsis del conjunto de la unidad doméstica.

7) La despedida de la enfermedad

Dionisio y Florencio salieron luego para depositar las ofrendas a los *Baatsik'* en el monte, así como los restos de los productos usados durante las limpias. Se trata del acto final en el drama de la terapia, llamado "la despedida de la enfermedad". Los accesorios usados durante las purificaciones terapéuticas (*pedhoxtalaab*) deben ser imperativamente abandonados en el *alte'*, y son, de hecho, ofrecidos a los

[53] El carácter cornudo del jefe de los *Baatsik'* reflejaría sin duda la influencia de la imagen popular occidental del diablo, y por lo demás los informantes lo llaman "Satanazo".

Baatsik'. Fui con los dos hombres y llegamos finalmente a un espacio sin cultivar, frente a la cavidad del tronco de un árbol grande. Era un *ch'ijol* (*Piscidia mollis* – Leguminosas). Dionisio nos hizo sentir las hojas húmedas de ese árbol: "hay que aspirar el olor del lugar". El curandero se dirigió entonces al árbol en teenek, presentándose y presentándonos a él. Le habló a *ch'eenlaab*, la señora del cerro, la "comadre" con la que había pactado: "Aquí estoy, quiero que me escuches, por eso he venido, hay una enferma en casa, es Prudenciana, y ella te ofrece este alcohol y esta comida". Florencio le pasó entonces las cenizas y Dionisio las depositó al pie del árbol con la mano izquierda. Con la misma mano tomó el follaje de las limpias y lo colocó junto a las cenizas con los tamales encima. Con la izquierda también echó encima el caldo. Tomó un vaso de vidrio roto, lo llenó de aguardiente y asperjó la ofrenda, siempre con la misma mano. Después echó las cenizas sobre el tronco y anunció que la despedida de la enfermedad había concluido. Bebimos aguardiente de la botella, que pasamos con la mano derecha. Justo en ese momento grave y solemne de la conclusión de la ceremonia, la rama sobre la que yo estaba sentada se rompió y caí al piso. Dionisio me dijo entonces: "ahora tendremos que recuperar tu alma, porque uno de estos días vas a soñar con el *alte'* y vas a ver cosas extrañas..."

Comentarios

La despedida de la enfermedad consiste en sacar del espacio doméstico y llevar al territorio de los *Baatsik'* las ofrendas que les son destinadas, y que están impregnadas del mal que llevaba en sí la enferma. Es un acto de descontaminación. La limpia o la purificación terapéutica se hace alrededor de la piel, principio primero de la identidad, puesto que envuelve la entidad individual, y el individuo se deshace, por un procedimiento de eliminación, de una presencia maléfica que lo había invadido. Ahora bien, para entrar en comunicación con los *Baatsik'*, el curandero debe proceder a una impregnación inversa oliendo, como los brujos, los hedores del sitio maléfico. Deposita entonces las ofrendas en la cavidad de un árbol, lugar en el que están presentes los espíritus telúricos. Aquí también, como cuando el curandero va en busca del alma, pronuncia en teenek un discurso respetuoso explicando el motivo de su visita. Las ofrendas son puestas en el suelo con la mano izquierda para expiar la falta de Prudenciana. Un momento final de convivencia entre *Baatsik'* y humanos tiene lugar bajo forma de libaciones

durante las cuales se sirve con la derecha o la izquierda, según la naturaleza de los seres a quienes se ofrece el aguardiente.

***

El caso de Prudenciana es presentado como arquetipo del tratamiento de la enfermedad del espanto. Este procedimiento terapéutico se lleva a cabo sobre todo cuando se acumulan incidentes que no fueron tratados inmediatamente. Cuando uno se da cuenta a tiempo que le ha dado un espanto, una simple limpia basta, efectuada por un curandero según el mismo principio que el rito en su forma más elaborada.

En la mayoría de los ritos terapéuticos observados Dionisio fue el curandero, pero otros curanderos que me permitieron asistir a sus prácticas, en Loma Larga y en otros lugares de la región seguían, con pequeñas diferencias, los mismos procedimientos. Por ejemplo, la curandera de Rancho Viejo recomienda siempre a sus pacientes que guarden el paño blanco que sirvió para recuperar el alma y lo mantengan anudado a sus cabezas por veinticuatro horas. Las secuencias y procedimientos en los diferentes ritos de curación observados en Loma Larga y otros lugares se repiten con algunas variantes, según cierto canon terapéutico, pero la regla se mantiene. Se trata de un combate cósmico entre las fuerzas del inframundo y las del mundo celeste a través de tres principios fundamentales: la tierra, donde quedó cautiva el alma; el agua purificadora, y el fuego –vela y copal encendidos– que representa el universo cristiano al cual se reintegra el alma recuperada. El curandero sirve de mediador entre esos dos universos y moviliza todos sus recursos para obtener su objetivo –recuperar el alma de su paciente–. Domina las lenguas habladas en los dos mundos, teenek y español, y las emplea alternativamente según los espíritus a los que se dirige. Usa el aguardiente para los *Baatsik'* y el copal para las divinidades cristianas. Invoca tanto a los santos como a los *Baatsik'* ubicados en los cuatro puntos cardinales. Emplea por un lado follaje procedente de la tierra para limpiar el mal, que devolverá luego a los *Baatsik'*, y, por otro lado, flores ofrecidas a los santos; una gallina negra sirve de ofrenda frente a un paño blanco que se usa como recipiente del alma; un juego de luces se establece entre la vela prendida sobre el altar ante las imágenes santas, y las tinieblas de afuera y del *alte'*, entre las cuales se mueve alternando el curandero. En suma, los principios de purificación y descontaminación se oponen y se responden en este procedimiento ritual.

Algunas de estas prácticas teenek de purificación terapéutica, así como las consultas y ofrendas de comida a la tierra fueron mencionadas en la segunda mitad del siglo XVIII por Tapia Zenteno en su tratado en lengua huasteca sobre la administración de los sacramentos y en un reporte del cura de Tempoal a las autoridades de la Inquisición.[54] Esos textos no pueden darnos indicaciones sobre la profundidad histórica prehispánica de estos ritos. Sin embargo, a pesar de que en el presente aspectos cristianos formen parte integral de los ritos, éstos evocan aún referencias a un sistema cosmológico mesoamericano que indican la vitalidad de una concepción autóctona del mundo.

En este universo de signos, "el chamán es ante todo un técnico de lo simbólico",[55] pero es también un gran improvisador, pues se trata de un área del conocimiento que domina completamente y en la cual puede permitirse cierta flexibilidad. Cuando el curandero no encuentra una gallina adecuada para la limpia, utiliza en su lugar un huevo; si es plena temporada de lluvias y los caminos son intransitables, evitará ir al *alte'* en busca de ciertas plantas y se contentará con las que crecen en los confines de la ranchería; si nadie tiene un paño blanco se usará uno de otro color. Y cuando un huracán destruyó la casa de un paciente, incluso su altar doméstico, la secuencia de reincorporación del alma se efectuó a pesar de todo "como entre evangelistas", es decir, ¡sin imágenes santas!

Los pasos en falso o los tropiezos, en otras palabras, las pérdidas del equilibrio, son una de las principales causas de la pérdida del alma. El carácter fúnebre de la tierra, *locus* privilegiado de los *Baatsik'*, da a esas caídas un carácter particularmente angustioso para los humanos. Esta conciencia-conocimiento del peligro que tienen los teenek explica sin duda que recuerden con frecuencia el lugar y el momento exactos en que se produjo el tropiezo. Evodio, que sufrió una vez un ataque, pudo reconstituir nueve caídas que tuvieron lugar en sitios y momentos distintos en un periodo de tres años.

A cambio de las excusas y las ofrendas que confirman el poder de los *Baatsik'*, éstos devuelven el alma cautiva y así se restablece el equilibrio del individuo afectado; el alma retorna al espacio doméstico desde el monte. Las limpias y el

---

54 Véanse respectivamente, C. de Tapia Zenteno, *op. cit.*, pp. 158-159 y AGN, *Inquisición*, tomo 1283, exp. 3 y 5, ff. 97-104r°, 1783 (transcrito en N. Quezada, *op. cit.*).

55 J. Galinier, *La mitad del mundo*..., p.156.

barrido del suelo confirman las fronteras transgredidas por el desequilibrio entre el espacio de unos y otros, es decir, entre el exterior, donde estaba cautiva el alma, y el interior, donde se reintegra el alma al cuerpo, o el universo pagano y el cristiano, o la naturalza y la cultura, la muerte y la vida... La etiología y los ritos terapéuticos teenek evidencian una teoría indígena que relaciona al cuerpo humano, la patología y la cosmología. Dicho esto, la pérdida del alma puede ocurrir también por un ataque directo de los espíritus ctónicos contra su víctima.

El "ataque"

Como se dijo ya, los teenek distinguen entre las enfermedades que evidencian una malfunción del cuerpo y que se tratan con plantas medicinales y decocciones varias y, si estas fallan, se dirigirán a un médico alópata, y las que se deben a una perturbación del alma. Ahora bien, las enfermedades del alma igualmente difieren según se trate de un desarreglo a causa de un espanto por tropiezo (como en el caso de Prudenciana) o como resultado de una visión. El término de *ik'ya'ulach*, literalmente "enfermedad del viento o del espíritu" (*ik'* = "viento"; *ya'ulach* = "enfermedad"), se aplica entre los teenek a la visión directa de una aparición espantosa, cuyas reincidencias son particularmente graves y cuyo primer efecto es la petrificación o su contrario, las convulsiones. No se trata ya de un "simple" espanto, sino de un "ataque" directo de los *Baatsik'*, como lo traducen los mismos informantes. Los conceptos de "malos aires", como se les conoce entre otros grupos indígenas, engloban corrientes de aire maléficas que se introducen en el cuerpo, emanaciones fétidas y nefastas o entidades malignas, ya sea enviadas por un acto de brujería o independientes.[56] Esos "malos aires" están todos encarnados entre los teenek alrededor de la noción de los *Baatsik'*. Si bien, según los teenek, el origen de los ataques se remonta siempre a los *Baatsik'*, veremos a continuación que con frecuencia se trata de un desarreglo social que hay que reparar de una manera particular.

---

[56] Véase, por ejemplo, J. de J. Montoya Briones, "Significado de los aires en la cultura indígena", *Cuadernos del Museo Nacional de Antropología*, SEP/INAH, México, 1981.

El ataque de Leocadia

El ataque de Leocadia tuvo lugar de noche, alrededor de las nueve. Estaba yo charlando con Dionisio cuando vinieron a pedirme alcohol para tratar a una mujer enferma. Poco después Maximino, el hijo menor de Plácido y Leocadia vino, enloquecido, a pedir la ayuda urgente de Dionisio para salvar a su madre, que se encontraba grave. Acudimos inmediatamente. Leocadia, de unos cincuenta años, manifestaba una conducta histérica y convulsiones epilépticas. La sujetaba su yerno Apolinar y Evodio, otro de sus hijos. Jadeaba, se sofocaba y todas sus extremidades temblaban. Emitía gritos agudos, decía que iba a morir y pidió que llamasen a todos sus hijos para poder despedirse de ellos. Dionisio tomó inmediatamente pedazos de palma de las cuatro esquinas del techo de la casa de la enferma (el alma de la casa), excrementos de gallina, siete plumas de guajolote y desechos diversos que recogió del suelo del patio. Agrupó todo en un copalero y lo quemó con chapopote (*nut'* en teenek)[57] y copal (en este caso también uso de elementos de la tierra). El humo así obtenido y aspirado debía hacer retornar rápidamente el alma volatilizada de Leocadia. Había que quemarlo todo afuera y no dentro de la casa porque la operación debía ser vista por los *Baatsik'*, que no tienen acceso a la intimidad del hogar. El curandero tomó un paño blanco y lo puso delante de la casa con una taza de agua que colocó ante el dintel. Hizo enseguida una limpia con follaje para Leocadia. Luego colocó el paño sobre la cabeza de la paciente. Poco a poco Leocadia se tranquilizó y sus hijas la llevaron a descansar en su cama.

Dionisio diagnosticó los síntomas como los efectos de un ataque. Leocadia habría tenido una visión espantosa yendo al pozo, específicamente un felino terrorífico, pero todo ello habría pasado hace tiempo. Había que ir al día siguiente al sitio del incidente para liberar el alma cautiva. No le resultó difícil ubicar el lugar en el que el alma de Leocadia se había perdido porque las andanzas de ésta eran bastante fijas: pozo, milpa, el monte para recoger leña; nunca iba más allá de esos tres puntos.

---

57 Recuérdese que la Huasteca veracruzana es una región rica en yacimientos petrolíferos. El chapopote (betún) se quemaba en la época prehispánica como incienso en los templos y su uso medicinal se indicaba para afecciones del sistema respiratorio (véase J. Meade, *La Huasteca veracruzana*, t. 2, Citlaltepetl, México, 1962, p. 127).

Había mucha gente esa noche: los hijos y nietos de Leocadia, Orlando el agente "especial", Renato, sobrino de Plácido... Ahora bien, entre la gente presente en el patio de Leocadia había tres hombres de la ranchería en estado avanzado de ebriedad. Se había revelado que Plácido los había invitado a su casa poco antes del ataque para continuar bebiendo y había ordenado a su mujer que les preparase de comer. Era tarde, Leocadia ya había terminado sus quehaceres cotidianos y apagado el fuego del hogar, y se preparaba para acostarse. Parecería que la demanda de Plácido fue la gota que derramó el vaso. Ya no aguantaba sus constantes regaños, golpizas y expresiones de falta de respeto. Además, su nuera, llegada recientemente al hogar, era floja, no hacía nada en casa y no le ayudaba en las tareas domésticas. Todo el trabajo en casa, aumentado por lo demás por la presencia de un nuevo miembro, caía en sus espaldas. La conducta brutal de su marido sólo aumentaba la frustración y finalmente ya no había podido hacerle frente a las presiones. Esta interpretación me la comunicó Apolinar, que es el yerno de Leocadia y por lo tanto conoce bien la situación en ese hogar.

Se puede tratar de curar un ataque tres veces, pero la siguiente es fatal. Los efectos de un ataque son comparables, según los informantes, a la mordida de una víbora –es mortal–. Leocadia tuvo que tomar decocciones de hierbas (compuestas de helechos– *chalam ja'*; hojas del "árbol del café" –*kapee te'* = *Faramea occidentalis*– Rubiáceas, y flores blancas no identificadas que florecen a fines de noviembre). No pudo salir de casa en siete días y otras personas no se le debían acercar, no debía tampoco hablar con nadie. Quienes no estuvieron presentes al inicio del tratamiento de la víctima del ataque, no deben visitarla durante la cura porque ello la podría hacer fracasar. La enferma no debía oír el canto de gallo, los maullidos del gato, los ladridos del perro o el llanto de un niño, porque todos ellos podrían agravar la enfermedad. La decocción de plantas estaba destinada a hacerle aguantar esos ruidos. La enferma tuvo que encerrarse en una pieza oscura.

Después de los siete días durante los cuales Leocadia estuvo recluida en casa, Dionisio le hizo una limpia para hacer retornar su alma. Luego acompañé a Dionisio y a Plácido, esposo de la enferma, a la salida norte de la ranchería. El curandero hizo una cruz con las ramillas y la plantó en tierra frente a un *ch'ijol*. Invocó, como en el rito de Prudenciana, los topónimos ubicados hacia los cuatro puntos cardinales y procedió a más o menos los mismos enunciados y ofrendas de aguardiente ya descritos. En la cavidad del tronco depositó un huevo y algunas mone-

das envueltas en una hoja de plátano. Retiró el alma de Leocadia, que estaba en el tronco, y la hizo retornar a la cruz. También en este caso se usó un paño blanco y una taza para recuperar el alma. Al partir, el curandero barrió detrás suyo con el follaje. Al entrar al camino que baja hacia la casa de Leocadia Dionisio se dirigió en teenek a la tierra mientras le ofrecía aguardiente. Tras anunciar que el alma estaba regresando, dio de beber también a los asistentes. Dionisio puso la botella en el camino, tomó un segundo huevo y anduvo hacia el sur de la ranchería, en dirección opuesta a donde fuimos a hacer la ofrenda al árbol. Se puso en cuclillas ante otro árbol y echó el huevo sobre el tronco. Retornó a la entrada del sendero que lleva a la casa de Leocadia, tomó la botella de alcohol, hizo el signo de la cruz en el aire, enunció los nombres del Padre y el Espíritu Santo, bebió aguardiente y lo escupió en el aire. Al acercarse a la casa, Dionisio se paró delante de la puerta con el follaje en la mano. Enunció los cuatro topónimos y entró a la casa con unos pedazos de palmas del techo de encima de la entrada, que llevó en las palmas de la mano abiertas hacia el cielo. Leocadia estaba sentada dentro de la casa, frente a la puerta abierta, en la entrada. Dionisio la hizo salir y ponerse en la entrada pero volteada hacia el interior de la casa, frente al altar doméstico. El curandero procedió entonces a diversas limpias como en el caso de Prudenciana. Pidió a continuación a los espíritus que le devolviesen a Leocadia sus facultades: que pudiese de nuevo "lavarse, correr, dormir, trabajar, ver y caminar por los senderos". "Este rito debe ser público", me dijo pidiéndome que representase a la nuera. Me acerqué entonces a Leocadia y Dionisio me pidió en teenek que me despertase muy temprano todas las mañanas, tomase una escoba y ayudase a mi suegra... ¡Apolinar no era el único que había comprendido las causas de la crisis de Leocadia! Dionisio hizo luego otra limpia para su paciente y mientras hacía el signo de la cruz con el copalero delante de la puerta, se dirigió en teenek a los espíritus y les rogó que dejasen a Leocadia trabajar y cocinar. Reincorporó entonces el alma de Leocadia como en el rito anterior, combinado invocaciones a los santos católicos con libaciones de alcohol a los espíritus ctónicos. Llamó a estos últimos y les explicó que estaba devolviendo el alma a su casa, en la ranchería de Loma Larga, que allí trabajaba Leocadia. Enseguida invocó al Espíritu Santo, tomó el alma en sus manos y la empujó contra la cabeza de su paciente. Habló del *mixtu at'ibelal telma* –el felino que Leocadia había visto en su camino y que la había asustado múltiples veces–. Asperjó alcohol sobre la cabeza y el

resto del cuerpo de su paciente e hizo movimientos con las manos para recuperar el alma. Emitió ruidos como si tragase el agua del cuerpo. Agitó el incensario alrededor de Leocadia y, con unas gotas de aguardiente, tocó su frente, rodillas, pies, brazos. Les habló entonces en español al Espíritu Santo y a la Virgen María. Asperjó de nuevo con agua a su paciente. Luego, Leocadia regresó a la cama y Dionisio se acercó al altar, donde habló en español a los santos católicos.

El tratamiento del ataque difiere esencialmente del que corresponde al espanto, por la combustión de los ingredientes que sirven para calmar inmediatamente el ataque, los siete días de reclusión total del paciente y la recuperación del alma cautiva en un árbol. El ataque, sin embargo, es una manifestación de magnitud amplificada del espanto. Si este último proviene de un descarrío espacial (exceso de desplazamientos, perturbación en el orden cotidiano o perturbación del espacio de los *Baatsik'*), el ataque parece provenir de un descarrío social. En efecto, los casos de ataques que pude observar en Loma Larga atestiguaban un estado de conmoción debido a presiones sentidas por individuos y causado por su propia conducta o por la de personas cercanas, que otros o ellos mismos censuran.

Así, otro caso de ataque fue el que afectó a Rufina cuando se encontraba a solas en el monte recogiendo leña. Repentinamente oyó voces que le decían que iba a morir. Tuvo visiones de personas que se le aparecieron diciéndole que iba a quedarse con ellas, que no iba a volver a la ranchería. Rufina quedó tan aterrada que se sintió paralizada. Repuesta un poco más tarde, tomó algunos follajes y los sacudió delante de su cara. El viento así creado le devolvió las fuerzas y regresó corriendo a su casa dejando en el lugar la leña que había cortado. De vuelta en su casa, Rufina se sintió totalmente agotada y se acostó. Sus hijos llamaron al curandero, que procedió al tratamiento específico contra los ataques.

En la ranchería, Rufina goza de una sólida reputación de avariciosa y a su marido Fortino se le atribuyen robos de fruta y elotes en las milpas. El ataque de Rufina tuvo lugar poco después de un altercado con su vecina Casimira, quien le había prestado unas tijeras. Dada la costumbre de que no se presta nada sin recibir algo a cambio, Casimira estaba furiosa porque Rufina no le había dado siquiera un manojo de cilantro (que crece en abundancia en su jardín) a cambio del préstamo, y no disimuló su decepción. Si bien ello no se hizo explícito, es posible suponer que los comentarios públicos de Casimira hayan reanimado el resentimiento de Rufina por los rumores que circulan sobre ella y su marido (por lo

demás ausente cuando ocurrió el incidente) provocados por su conducta asocial, y que haya encontrado un medio de desfogarse a través de los efectos del ataque y de la reclusión de una semana requerida para curarse.

Otro caso de ataque le ocurrió a Raymundo, un muchacho de unos dieciséis años, y uno de los pocos en seguir estudios secundarios. Cada día camina una hora y media hasta la ranchería de Trapiche, en la comunidad vecina de Chote, donde está la "telesecundaria".[58] Durante uno de esos recorridos cotidianos, tuvo una visión de una gran serpiente que bajaba de una rama justo delante suyo. El terror lo paralizó a tal punto que en la tarde unos caminantes lo encontraron, petrificado, y lo llevaron de vuelta a su casa. De Raymundo se dice en la ranchería que es particularmente flojo y las malas lenguas decían que seguía sus estudios para evitar trabajar en el campo. Además, su padre presionaba para que abandonase sus estudios y comenzase a contribuir a la economía familiar. Es posible que el ataque del cual Raymundo fue víctima haya sido un medio para hacer frente a todas esas presiones.

Es necesario tratar el ataque según la concepción teenek de esa afección; ningún otro tratamiento puede tener un efecto positivo. Así, Alberto, que trabajaba en Tantoyuca, tuvo un día un ataque (¿debido a su voluntad de "enriquecerse" en la ciudad?). El incidente se produjo en la calle y no pudo ya ver nada (parálisis de los ojos); se tapó los ojos con las manos pero murió casi inmediatamente. Los médicos de Tantoyuca, según los informantes, en vez de hacerle respirar chapopote, le pusieron inyecciones.

Estos ejemplos de comportamiento social divergente, sancionados por la parálisis (o su contrario en el caso de Leocadia), recuerdan el mito del cazador que no supo respetar el principio de mesura social al cazar en exceso los animales de los *Baatsik'*. En efecto, en las dos versiones del mito (M6 y M7), el cazador se vio atrapado, y por lo tanto inmovilizado, ya sea en el dorso de un lagarto en medio de la laguna, o envuelto en la piel de un venado y expuesto a los picotazos de los zopilotes. El ataque es, finalmente, un retorno al estado natural como consecuencia

---

58 Escuelas secundarias en las regiones rurales de México en las que, a falta de maestros competentes, los cursos se transmiten por la televisión nacional. En la región de Tantoyuca hay tres "telesecundarias" (1995) establecidas en rancherías teenek, pero las fallas de los generadores eléctricos no permiten el cumplimiento sostenido del programa escolar.

de una transgresión social. Por lo demás, el hecho de que el tratamiento se tenga que hacer en público y que las personas presentes sean invitadas a participar activamente indicaría, sin duda, una manera de resolver colectivamente los conflictos que llegaron a su paroxismo con el ataque.

El árbol padrino/madrina

Un tercer tipo de enfermedad del alma afecta a los niños muy jóvenes a quienes no se pueden atribuir disgresiones espaciales o sociales. Tal fue el caso, por ejemplo, de la hija de Martín, que tenía cuatro meses y cuyo cuerpo estaba completamente cubierto de granos. Según la lógica local, la causa de la erupción era la presencia de un pájaro *puxwake* posado en un árbol del solar, que hace que los niños se llenen de pústulas. Sin embargo, Martín, sospechaba de hecho, que uno de sus vecinos le tenía envidia porque había vuelto con dinero después de trabajar en Tempoal. Martín estaba convencido de que su hija era víctima de un acto de brujería: ese vecino –envidioso por el "enriquecimiento" de Martín– le habría echado un maleficio lanzando hacia su casa un puñado de piedrecitas (la desviación social consistiría en este caso en que Martín, padre de la enferma, habría querido mejorar su condición diferenciándose de los otros). Su hija, vulnerable en vista de su edad, sufrió desde entonces una fuerte picazón. Como se trataba de una enfermedad grave causada por un maleficio, de nada servía tratar a la bebé con plantas medicinales o llevarla a un médico. No era tampoco una dolencia causada por un espanto o un ataque. En tales casos el curandero busca un árbol que servirá de protector al niño. Si es un varón, el árbol se llama *laabpay'loom te'* ("árbol padrino"); si es una niña, *laabmiim te'* ("árbol madrina"). Se escoge en general un *ch'ijol* joven, pues se lo considera particularmente robusto y longevo.

Otro caso se presentó con Guillermo. Cuando tenía seis meses Guillermo tuvo un acceso de fiebre y todo su cuerpo temblaba. Su madre, Mónica, que había intentado en vano refrescarle el cuerpo con aguardiente, estaba convencida de que iba a morir. El curandero consultado decretó que era necesario, en última instancia, escogerle un árbol protector que lo defendiese frente a los malos espíritus. Honorio, el abuelo de Guillermo, y Javier, el tío paterno, estando el padre ausente trabajando fuera de la comunidad, así como la madre y su hijo, fueron

con el curandero a la milpa de Javier, donde había un *ch'ijol*, para establecer con éste un pacto de compadrazgo.

La ceremonia empezó con una purificación terapéutica del niño en brazos de su madre, operación para la cual el curandero usa follaje y un huevo. Esta limpia se repite dos veces, cada vez más cerca del árbol. El curandero sacude el mismo ramo de follaje contra el tronco del árbol escogido, y efectúa así purificaciones alternando entre el niño y el árbol. Durante las limpias el curandero bebe aguardiente varias veces y lo escupe contra el tronco. Bendice al niño en español y se dirige al árbol en teenek, mencionando la fecha, la hora, el nombre y la edad del niño que le presenta (recordemos que se trata de establecer un pacto). El curandero presenta también a los parientes presentes, que saludan al árbol con la mano izquierda al tiempo que le dan una patada con el pie izquierdo. Llama a los cuatro vientos, asperja aguardiente sobre la base del árbol y en el suelo, y da de beber al padre o a la madre del niño y a las otras personas que asisten a la ceremonia (convivencia entre las partes). Se trata en efecto de un pacto de alianza que requiere testigos. El curandero menciona en su alocución en teenek que el árbol es, desde ese momento, pariente del niño como las personas presentes (padre, abuelo y tío paterno, que es considerado como un padre entre los teenek, ligados por el lugar y el linaje).[59] Pide que el árbol proteja al niño por veinticinco años (por eso el curandero escoge un árbol joven) y por esta razón el árbol no debe ser abatido. Después de veinticinco años el individuo apadrinado es considerado suficientemente fuerte y sólo entonces se puede cortar el árbol. Los testigos tienen la obligación de velar por la integridad del árbol durante ese tiempo.

El curandero bebe aguardiente de nuevo y lo escupe contra el tronco del árbol. Sacude el follaje que crece al pie del árbol, echa alcohol en la base de éste y vuelve a dar de beber a los asistentes. En el caso de la hija de Martín le dijo al árbol que la niña no llevaba aretes ni portaba rebozo, no había robado, pues, nada, por lo tanto no debía ser castigada. El curandero pasa luego el huevo sobre la cabeza del niño y se lo pone en la palma de la mano. Toma al niño de la mano y se dirige al árbol persignándose. Coloca un paño blanco ante el niño, sostenido por uno de sus padres, toca al niño a través de los bordes del tejido, se da vuelta,

[59] Véase A. Ariel de Vidas. "Prácticas familiares en la Huasteca veracruzana..."

asperja aguardiente sobre el paño y lo sacude hacia el norte. Luego se voltea hacia el niño, sacude el paño una vez más, mueve la cabeza del pequeño y se dirige al sol, que está al este (son las ocho y media de la mañana). El curandero dice entonces que los mayores están allí para proteger al niño. Pone su boca sobre la del bebé, aspira y sopla hacia el sol. El curandero pide entonces en teenek que el niño tenga el corazón cargado de *ejattal* (el alma del corazón) y que viva en paz todos los días en que salga el sol. Aspira de nuevo contra la boca del niño y sopla hacia el sol y hacia el árbol. El curandero le hace al niño una limpia con el paño, sacudiéndolo alrededor de su cabeza. Escupe, pero más lejos esta vez, para que "el mal se vaya del otro lado del mar". Cubre la cabeza del niño con el paño, y luego se dirige de nuevo al árbol mencionando cuatro topónimos ubicados en los cuatro puntos cardinales (así el curandero invita a todos los *Baatsik'* de los alrededores a asistir al pacto). Enseguida echa aguardiente al pie del árbol y da de beber a los asistentes. El padre (o la madre) y el niño se van. El curandero se voltea hacia el árbol y echa el huevo contra el tronco, deposita unas monedas al pie del árbol y finalmente bebe de nuevo un trago de aguardiente. El pacto ha sido establecido.

Según un informante teenek potosino de Tampamolón, esta costumbre existe también en San Luis Potosí, aunque no es muy común. Por lo demás, no se la menciona mucho para no ser acusado de practicar brujería. En Loma Larga se usa el pacto con el árbol cuando se trata de niños que caen gravemente enfermos de repente, pero se lo puede hacer también con adultos jóvenes. Tal fue el caso, por ejemplo, del hijo de Camilo, de dieciséis años, que no lograba recordar el lugar donde había sufrido un espanto, y las diversas consultas no daban resultado. No se podía proceder a las purificaciones terapéuticas por no conocerse el origen del mal, y el pacto con el árbol fue una solución de última instancia. Yo misma tuve derecho a mi árbol protector en Loma Larga, luego de que me quejé con Dionisio de que mi moral estaba baja. A pesar de que decretó que había sido afligida por una pelea a la que había asistido el día anterior, y que por ello había perdido algo de mi *ch'ichiin* (tomamos las medidas terapéuticas necesarias), decidió que era deseable para mi bienestar que tuviese un árbol protector en la ranchería. En su alocución al árbol, el curandero insistió en el hecho de que en mi caso era necesario que la tierra del lugar me aceptase a pesar de mi condición

de no-teenek, porque había venido a cumplir con mi trabajo y que no le robaba nada a nadie, y que por lo tanto participaba en las reglas locales de la convivencia.

Entre las enfermedades del cuerpo y las del alma, causadas por una desviación espacial o social, quedan aún patologías imponderables que el pacto con el árbol puede resolver en última instancia. Es cuando no se puede determinar el origen del mal, que no se sabe a qué santo o espíritu dirigirse, que se acude al árbol protector. Sin embargo, el árbol está presente en todos los ritos terapéuticos teenek. Hemos visto en las descripciones de los diferentes ritos curativos que se daba siempre una comunicación con los seres del inframundo a través de un árbol, y más específicamente, por un hueco en su tronco. La dendrolatría (el culto a los árboles) entre los teenek parece provenir de tiempos antiguos y se encuentran restos de esa creencia mesoamericana en algunos códices, así como en la mitología. Según las diferentes representaciones, uno, cuatro, o cinco árboles cósmicos sostienen el universo, comunicando entre los tres niveles cósmicos: el cielo, la tierra y el inframundo. Algunos dioses, especialmente Quetzalcóatl y Tezcatlipoca, dos de los cuatro hijos de la pareja creadora, se transformaron, durante uno de sus avatares, en árboles que separaban el cielo de la tierra. Entre los lacandones, el árbol se encuentra en el origen de la humanidad. Las almas de los muertos, entre los nahuas, utilizan el árbol para subir al cielo, y se piensa que los seres del inframundo lo usan también para subir a la superficie de la tierra. Es por un árbol que los animales ctónicos llegan al universo de los hombres, como el mono del mito teenek antes mencionado (M2), que raptó a la mujer, a través del árbol, hasta un barranco, lugar del inframundo, en el que el tiempo es diferente (embarazos de dos meses, etcétera).

El árbol, con sus raíces en tierra y su copa hacia el cielo, es el mediador por excelencia entre las dos fuerzas cosmológicas que organizan la vida de los teenek. Su forma misma simboliza esas dos fuerzas. Su parte superior se eleva sobre la tierra hacia lo celestial; se encuentra en el espacio de la luz, lo seco y lo caliente. Su parte inferior se extiende en las profundidades de la tierra, las tinieblas infraterrestres, lo húmedo y lo frío. El árbol, por su contacto con los tres niveles cósmicos, representa a la vez el tiempo (pasado, presente y futuro), el orden, el origen de la humanidad y el fin del mundo.[60] El árbol protector, sin embargo, se

[60] Véase A. López Austin, *Los mitos del tlacuache*..., p. 178 y *passim*.

encuentra fuera del espacio doméstico y en la ceremonia de padrinazgo las invocaciones a los santos y los rezos católicos no tienen mucho lugar y su mediación ante las fuerzas celestes no parecen necesarias. El diálogo se hace esencialmente con las fuerzas telúricas, a quienes se ofrece aguardiente, y el sol, astro celeste y divino por excelencia, como se vio en el mito de su creación (M4).

El árbol padrino/madrina no es exactamente un tótem y su existencia no se experimenta entre los teenek como una relación anímica que une al humano protegido con el vegetal protector. Muchos adultos en Loma Larga afirmaban no saber si tenían un árbol padrino, a pesar de que Dionisio me decía que esa ceremonia se llevaba a cabo para cada niño en un momento u otro de su joven vida. Se podría interpretar esa aparente ignorancia de varias maneras. Es posible, en vista de que el pacto entre el árbol y los humanos se establece con los padres del niño, que éstos no le den parte ulteriormente de este acuerdo sellado en su favor. O que, como en San Luis Potosí, no me hablasen de ello por temor de que esa creencia, ligada en cierta forma al culto del sol, se asocie a una verdadera práctica pagana. Ahora bien, es posible también que el árbol-padrino sea, a la imagen del nombre de una persona, asimilado a su identidad y a su alma (véanse los ritos terapéuticos), y que por ello el conocimiento público del árbol protector de un individuo haría que éste fuese susceptible a un acto malevolente. El árbol, decían los informantes, obtiene su fuerza de la tierra, y lo mismo va para el individuo íntimamente ligado a él. La identidad de esa persona obtendría sus fuerzas directamente de la tierra vía el árbol.

Los árboles tienen, por tanto, un lugar privilegiado en el pensamiento teenek, esencialmente en su papel de mediador entre los humanos y los seres del inframundo. Son lugares de reunión de los *Baatsik'* y, como tales, les cae con frecuencia el rayo, instrumento del Dios todopoderoso *ok'ooxlaab* (*ok'* = "cabeza"; *ok'ox* = "el que está delante, primero"; *laab* = morfema reverencial).[61] Ciertos árboles, los más grandes, fuertes o viejos, son en efecto lugares frecuentados por los *Baatsik'*, a los que se les hace ofrendas y que se escogen para apadrinar a un niño frágil. Cuando se va a abatir un gran *ik'te'* (*ik'* = "viento"; *te'* = "árbol", literalmente "árbol del viento" –*Cedrela mexicana* –Meliáceas; "cedro" en el español local), hay que traerle aguardiente. Como el árbol ya es viejo, se ha vuelto un

[61] Analizaremos en el capítulo IX la noción teenek de este dios.

lugar de pasaje habitual de los *Baatsik'* y hay que darle ofrendas para apaciguar a los espíritus porque ya no podrán ocupar el sitio, puesto que tendrán que irse a otro lado cuando se haya abatido el árbol. En Wiibax Ch'een ("cerro del silbador") cerca de Zapotal, Crisóforo había comprado, con la intención de tumbarlo, un *ch'ijol* muy grande al que se daba ofrendas. Se levantó un día muy temprano, tomó el hacha y llegó al pie del árbol. Tomó las ofrendas que habían sido depositadas allí y las echó de lado, diciendo que todo ello no significaba nada para él. Tumbó finalmente el árbol pero, según los informantes, no le sobrevivió largo tiempo pues murió una semana después (los siete días maléficos de los *Baatsik'*). Los *Baatsik'* se habían puesto furiosos porque Crisóforo había echado de lado lo que les habían ofrecido. Si se quiere tumbar un árbol grande siempre hay que ofrecerle aguardiente, hay que beberlo junto con los espíritus, porque es un signo de convivencia. Es al pie de estos árboles que los curanderos colocan el *pedhoxtalaab*, los objetos que se desechan, según un principio de descontaminación, después de usarlos en las consultas y las limpias (follaje, huevos, alumbre, monedas, aguardiente...). Esos objetos pertenecen a los *Baatsik'* y por eso a ellos no les gusta que la gente se acerque a esos sitios: se va sólo si es absolutamente necesario. Si una persona se acerca sin darse cuenta a tales lugares, que son sus moradas *(dhakil)*, los *Baatsik'* le causarán dolor de pies porque pisoteó su suelo. Son lugares específicos y se recomienda no ir, ni siquiera acercarse.

El árbol, en el pensamiento teenek, tiene, pues, una función de mediador entre las fuerzas celestes y subterráneas, y es a través de él (por las ofrendas que sellan un pacto) que se restablece el equilibrio perturbado de los humanos que viven entre esos dos mundos. El equilibrio anhelado se obtiene, en efecto, entre fuerzas contrarias, como lo caliente y lo frío, lo alto y lo bajo, lo cristiano y lo pagano, el interior doméstico y el exterior salvaje, etcétera. Las causas de los desarreglos de este equilibrio provienen, como se ha visto, de ciertas desviaciones, sociales y espaciales, en la sociedad de los hombres, así como en las relaciones de éstos con las divinidades ctónicas. Recordemos que el origen de las enfermedades, entre los teenek, es la cólera de los *Baatsik'* contra los humanos que pisotean su antiguo territorio. Los teenek sufren por la "envidia" que sienten los *Baatsik'* contra ellos. Cuando la envidia se experimenta entre individuos puede también llevar, con ayuda de los *Baatsik'*, a un acto de brujería. La envidia, y el acto de brujería al que puede conducir, son elementos reguladores mayores

en la búsqueda constante por los humanos de un equilibrio ideal, cósmico y social. Ese equilibrio forma parte de un sistema de pensamiento mesoamericano que el análisis revelará poco a poco y en el cual se debe entender la religión como un discurso organizador del mundo. En ese sistema que liga la cosmología con las relaciones sociales, curanderos y brujos tienen un papel primordial en la gestión del equilibrio buscado.

Enfermedad y cosmología

Las concepciones de la enfermedad ligada a la existencia de los seres del inframundo son comunes a través de toda Hispanoamérica y han sido analizadas extensamente por varios autores.[62] El *jik'eenib*, espanto producido por el encuentro con los *Baatsik'*, es considerado por los teenek veracruzanos como la causa de las enfermedades en el sentido de una alteración funcional del cuerpo. Ahora bien, los síntomas de esa afección son diversos, no se repiten siempre ni se presentan necesariamente en el mismo orden. Por ello el fenómeno del susto es abordado en la literatura antropológica desde diversas perspectivas. Los enfoques epidemiológico, sicológico o biomédico[63] intentan entender la etiología del espanto explorando sus causas y efectos. La desadaptación social, las perturbaciones emocionales o la insuficiencia energética son propuestas como explicaciones de ese síndrome. Sin embargo, para Tousignant,[64] que se interesó en esta cuestión entre los tzeltales (mayas) de Chiapas, los síntomas del susto no tienen sentido en sí mismos y por lo tanto el espanto no puede considerarse como un síndrome. La coherencia del fenómeno encuentra su interpretación, según este autor, en el

---

62 Véanse entre otros: G. Aguirre Beltrán, "La medicina indígena", en *América Indígena*, 7 (2), 1947, pp. 108-127; y del mismo autor, *Medicina y magia*...; G. Foster, "Relationships Between Spanish and Spanish-American Folk Medicine", *op. cit.*; A. Rubel, "The Epidemiology of a Folk Illness: Susto in Hispanic America", en *Ethnology*, 3, 1964, pp. 268-283; R.L. Currier, *op. cit.*; A. López Austin, *Cuerpo humano e ideología*...

63 Respectivamente, entre otros: A. Rubel, *op. cit.*; F. Sal y Rosas, "El mito del Jani o Susto de la medicina indígena del Perú", en *Revista de la Sanidad de Policía,* 18, 1958, pp. 167-210, citado por M. Tousignant, *op. cit.*, p. 349; R. Bolton, "Susto, Hostility and Hypoglycemia", en *Ethnology*, 19, 1981, pp. 261-176.

64 M. Tousignant, *op. cit.*

discurso simbólico sobre la enfermedad, que inscribe el mensaje de las fuerzas cosmológicas en el cuerpo del enfermo. Un enfoque semiológico se impone, pues, según Tousignant, para lograr comprender el fenómeno. En cuanto a Italo Signorini, su análisis del espanto, cuyo tratamiento no es idéntico según la condición étnico-social de los enfermos en un mismo pueblo, compuesto de mestizos y nahuas, lo condujo a adoptar un enfoque epistemológico para considerarlo como el reflejo de una identidad sociocultural.[65] En otra región, en el área andina, Carmen Bernand se adhiere a este mismo enfoque para analizar la indianidad de los Renacientes de Pindilig en Ecuador.[66]

En cuanto al tratamiento del espanto, algunos autores han intentado asimilar los métodos curativos indígenas a lógicas científicas, buscando las propiedades particulares de las plantas medicinales usadas en relación con los síntomas observados.[67] Sin embargo, este enfoque parece más bien complementario a la explicación de los efectos del tratamiento asociada con el método del placebo. En efecto, el paciente conoce el sentido de su enfermedad porque ésta se integra en el contexto cultural de las creencias que él comparte. Conoce igualmente el sentido del diagnóstico propuesto por el curandero (a quien conoce), así como el del tratamiento escogido para curarlo. El drama de la terapia y los símbolos usados contribuyen a la implicación afectiva del enfermo y contribuyen finalmente a su eficacia simbólica.[68]

La mayoría de los enfoques mencionados parecen afrontarse a uno solo de los aspectos o etapas específicas del problema, su origen orgánico o sicológico, su relación con la concepción del mundo o con la identidad sociocultural del enfermo. Sin embargo, la persona sufriente no hace ese recorte cognitivo y en su afección confluye el conjunto de esos elementos. Así, en los casos descritos con-

---

65 I. Signorini, "Patterns of Fright: Multiple Concepts of Susto in Nahua-Ladino Community of the Sierra de Puebla (Mexico)", en *Ethnology*, 21, 1982, pp. 313-323. Véase L. Crandon, "A Historico-Ecological Model for Susto", trabajo presentado en la 80 reunión anual de la Asociación Antropológica Americana, Los Ángeles, Calif., 1981, citado por R. T. Trotter II, "Susto: the Context of Community Morbidity Patterns", en *Ethnology*, 21, 1982, pp. 215-226.

66 C. Bernand, *Pindilig*...

67 En particular en la Huasteca del estado de Hidalgo, A. Yzunza Ogazón, "El susto: ¿enfermedad para quién?", en *Civilización*, 2, 1984, pp. 435-451.

68 Véase C. Lévi-Strauss, "L'efficacité symbolique", en *Anthropologie structurale, op. cit.*, pp. 213-234.

cernientes a los teenek veracruzanos, se podría proponer que las enfermedades del alma traducen un estado de ansiedad personal, o provocado por relaciones sociales conflictivas, que amenaza la integridad del individuo o de la sociedad. Además, la eficacia de los métodos curativos no se agota únicamente en la racionalidad del control social que busca, por la reciprocidad, la armonía que requieren los hombres para sobrevivir en su medio natural y social. La concepción del mundo específica de los teenek como grupo sociocultural tiene, en efecto, una función preponderante en la búsqueda de una solución a la patología declarada. A esto hay que agregar el reconocimiento por el paciente de la competencia del curandero y, en particular, de su facultad de entrar en contacto con los seres de la tierra. Como lo demuestra admirablemente el caso de Leocadia, todos en su rededor conocían la causa, dígase "objetiva", de su crisis de nervios o "ataque" –la conducta intolerable, aun en términos locales, de su marido hacia ella–. Sin embargo, todos, incluso la interesada misma, estaban de acuerdo en imputar como causa de su malestar una visión espantosa que habría tenido en el pasado cercano. A no dudarlo era éste un acomodo tácito y amistoso para evitar una confrontación demasiado directa entre las partes, que sólo serviría para exacerbar sus diferencias. En este caso, la etiología teenek sustituyó una causa del mal –excesivamente embarazosa y nociva, si se le hubiese examinado– por otra que se inscribe en un acuerdo consensual que relaciona simbólicamente el origen del problema a las fuerzas cosmológicas. Finalmente, la puesta en evidencia de ese problema conyugal y su tratamiento catártico y público permite eventualmente resolver indirectamente la causa indecible.

Por lo demás, la vida en una ranchería ubicada entre el espacio de la naturaleza y el de una localidad mestiza, ambos propios del registro de la otredad, puede causar un estado de ansiedad permanente, tanto en las personas como en el grupo. El reparto de un espacio restringido y de recursos limitados en el seno de la ranchería está, sin duda, también al origen de numerosos tensiones y trastornos sicosomáticos. El presente es vivido penosamente y el futuro, en el contexto de exigüidad extrema de la tierra, es muy incierto. Ahora bien, la manera teenek de entender la enfermedad y, por extensión, el cuerpo humano, procede de una teoría que relaciona a los tres elementos implicados (patología, identidad corporal, medio ambiente), en un conjunto lógico que les otorga, al menos, alguna certidumbre. En efecto, el diálogo constante con los *Baatsik'*, aunque se trate de

parientes maléficos, pone a los teenek en comunicación con un pasado que, aun si poco glorioso o valorado, tiene la ventaja de ser conocido y coherente. Paradójicamente, la etiología del mal puede proporcionar cierto sentimiento de seguridad. El discurso simbólico sobre la enfermedad y los métodos terapéuticos entre los teenek veracruzanos, ligados a los *Baatsik'*, ofrecen, por lo tanto, una explicación plausible a las enfermedades del alma que corresponde a la noción de la persona en esa sociedad. La somatización entre los teenek produce, en efecto, todo un lenguaje simbólico que deriva de su visión cosmológica; su comprensión permite captar las relaciones de convivencia establecidas por los humanos con su medio ambiente y consigo mismos.[69]

[69] Véanse A. Seeger, R. Da Matta y E.B. Viveiros de Castro, "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras", en *Boletim do museu nacional, antropologia*, 32, 1979, pp. 2-19.

Capítulo VII
Teenek y *Baatsik'*: Los términos de la convivencia

En Loma Larga hay piedras grandes, identificadas con los *dhakil*, a lo largo del camino que recorre la cresta de esa larga colina. Como una espina dorsal, la ruta de los *Baatsik'* sostiene el conjunto de la organización espacial y social de esos seres del pasado con los habitantes del mundo contemporáneo y sus creencias cristianas. Esta organización es el fundamento de un principio de convivencia entre humanos y seres ctónicos, esencial para compartir la misma tierra y los mismos caminos. Un día en que le pedí a Apolinar que me llevase a un lugar particularmente frecuentado por los *Baatsik'*, me dijo al retornar que esa visita hubiera podido ser peligrosa, pero que felizmente nada había pasado porque los espíritus del lugar lo conocen personalmente. "Es como llegar a una casa, si te conocen no hay problema, pero hay casas en las que no les gustan las visitas." Veremos, en efecto, que el hecho de conocer los caminos de los *Baatsik'* procura una familiaridad manifiesta con el territorio y explica en gran medida el apego de los teenek por su terruño.

Alma y territorialidad

Como se explicó antes, el espanto es una causa de perturbación inevitable que, sin embargo, puede curarse. Generalmente el estremecimiento tiene lugar en un sitio cercano, tal como el pozo, sobre todo si se trata de mujeres que nunca se alejan mucho de la casa. Los pozos, como todas las fuentes de agua (apertura del mundo subterráneo), se consideran, ciertamente, como lugares potencialmente

funestos. Debido a la presencia de los *Baatsik'* cerca de fuentes de agua, las madres que llevan a sus bebés en brazos evitan ir al pozo con ellos. El contacto del niño lactante con el suelo, mientras la madre se ocupa de sacar agua, puede en efecto resultar maléfico: "la tierra puede agarrarlo". Filomena no tomó esa precaución y llevó a su niña de tres meses a la milpa, donde la dejó cerca de un arroyo mientras cosechaba frijoles. Poco después su bebé dejó de comer y murió. Cerca del pozo principal de Loma Larga (hay siete en la ranchería), al cual se tiene acceso por un sendero estrecho y resbaloso a través de la penumbra de un oquedal (y donde, en consecuencia, las caídas son frecuentes), existe entre otros un gran *ch'ijol* viejo, cuyo tronco contiene una cavidad en la cual se depositan ofrendas, como huevos, comida, monedas o aguardiente con el fin de recuperar almas perdidas en esos parajes. Un día que Apolinar y Dionisio habían ido a depositar ofrendas en el árbol para curar a Alicia, la hija de Apolinar, oyeron el silbido de balas que pasaban muy cerca de sus oídos. Eran los *Baatsik'* anunciando su llegada para recibir lo que les ofrecían.

La recuperación del alma perdida es el objetivo final en la búsqueda de solución al desarreglo causado por la realidad de los *Baatsik'*, pero a veces basta detectar la causa material de la perturbación para restablecer el orden. Así, Pascual Bailón había movido un día unas piedras grandes de su solar echándolas en una pendiente que prolonga su terreno. Al desplazar las piedras Pascual había querido aplanar una sección de su solar, que planeaba cultivar. Pero por ello había invadido el territorio inculto de los *Baatsik'*. Poco después los espíritus le hicieron pagar por su falta de respeto y Pascual cayó muy enfermo. Durante la consulta, el curandero notó que Pascual había movido la morada de los espíritus y éste tuvo que volver a colocar las piedras en su ubicación original para sanar.

El caso, antes descrito, de Prudenciana era un tanto especial por el hecho de que ella iba periódicamente a Tantoyuca y que no era originaria de Loma Larga –por ello, su alma se había repartido en varios lugares–. En su ruego, Dionisio había precisado efectivamente que Prudenciana no era sin embargo una vagabunda. Este discurso permite discernir cierto ideal de inmovilidad. Mientras más móvil se es, más difícil es el procedimiento y el *ch'ichiin* puede perderse en lugares lejanos. Así, cuando alguien sueña, el *ch'ichiin* abandona su cuerpo y se va de un lugar a otro, lejos del sitio en el que se encuentra el durmiente. Cuando

uno despierta a una persona no hay que hacerlo bruscamente, pues si ésta no se despierta apaciblemente su *ch'ichiin* no logrará reintegrarse antes en su cabeza, y podría morir. Los que salen poco tienen el sueño ligero porque su *ch'ichiin* no se va lejos y regresa rápidamente. Pero en el caso de los que han estado en lugares alejados, a los que no se puede ir caminando, su *ch'ichiin* toma más tiempo en regresar. Por eso, cuando los que partieron lejos mueren, agonizan más tiempo porque antes de cesar de existir su *ch'ichiin* tiene que recorrer todos los lugares por los que anduvieron. El problema de la recuperación del alma perdida se presenta para los individuos, en su mayoría hombres, que fueron a trabajar lejos de su ranchería y experimentaron allá un espanto. Este tipo de incidente puede ocurrir cuando un habitante de Loma Larga, por ejemplo, va a un lugar extraño en el que no conoce a los *Baatsik'* locales, ni ellos lo reconocen a él. Es por ello que cuando uno se aleja de la ranchería intenta cometer el menor número de traspiés para no importunar a los *Baatsik'* del lugar; lo que puede explicar tal vez la actitud muy reservada de los teenek fuera de sus lugares de origen. A los *Baatsik'* no les gusta que muevan sus piedras, por ejemplo. Pero, por desconocimiento, la persona extraña puede, a pesar de sus precauciones, perturbar a los espíritus locales del lugar por el que tan sólo está pasando, en cuyo caso éstos le enviarán un maleficio, a veces sin que el individuo se dé siquiera cuenta en el momento. Por lo tanto, lo primero que hay que hacer cuando uno va a un lugar desconocido es recoger un poco de tierra, que se traerá consigo de vuelta a casa y se guardará cuidadosamente bajo la cama por lo menos un año; ese terrón servirá si se llegan a sentir los efectos de un espanto eventual. El curandero lo usará para el rito de redención.

A veces, el *at'ax ik'* ("mal viento") lleva el alma muy lejos, bajo una piedra o un árbol. La enfermedad ya no está cerca y hay que ir en busca del alma al lugar en el que se le perdió con el fin de hacerla volver. Los *Baatsik'* extranjeros son muy exigentes y para pedirles perdón hay que traerles alcohol, tortillas, monedas... y depositarlas al pie de un árbol o una gran piedra. Pero en los casos en los que se tomó la precaución de proveerse de un poco de tierra del lugar extraño, hay en Loma Larga, cerca del solar de Demetrio, una gran roca con la reputación de *dhakil* (lugar donde se congregan los *Baatsik'*) particularmente poderoso. El curandero le hace ofrendas de aguardiente y comida y ese *dhakil* usa su poder

singular para retornar a la ranchería las almas perdidas en comarcas lejanas y cautivas de *Baatsik'* de otras partes. "¡Funciona como un fax!", me explicaron, al percibir mi incredulidad.[1]

El espacio doméstico

Como se ha visto, luego de recuperar el alma en el lugar donde se perdió, el curandero se la devuelve a su paciente en la casa de éste, frente al altar con las imágenes de los santos católicos. La casa y el solar adyacente se consideran, en efecto, como espacios en los que la influencia de los *Baatsik'* es contrarrestada por la de los santos. Vimos también en el mito del origen de los curanderos (M9) que la "enfermedad" no podía ubicar al hombre escondido dentro de su casa. Por eso, los cuidados del curandero siempre los dispensa en el domicilio del paciente, pues sólo puede uno sanar en su propia casa. Así, Natalia, originaria de Tametate, que había partido a México, insistió en regresar a casa para curar a su joven hijo enfermo, a quien los médicos de la ciudad no podían ayudar. En la ranchería, el curandero local recuperó el alma del niño, y se la reintegró en su casa natal y, según Natalia, gracias a eso el niño se salvó.

En las prácticas curativas se ve claramente cómo se negocia el espacio de las diferentes divinidades. La casa y el solar pertenecen a la vida sociocultural y constituyen lugares sustraídos al territorio de los *Baatsik'*, que pertenecen al mundo asocial. Antes de construir una casa nueva, por ejemplo, un hombre pasará la noche en el lugar previsto para ese fin e intentará determinar por medio de sus sueños si los *Baatsik'* aprueban el proyecto. Si el sitio de la futura casa está en el camino de los *Baatsik'*, el individuo tendrá un sueño durante la primera noche, hacia medianoche –hora predilecta de los *Baatsik'*– en el que verá aparecer bajo diversas formas, tales como personas, carros, camionetas, aviones, ciertos animales, caminos, gente a caballo. Eso quiere decir que se está en el recorrido de los

[1] El fax, como el correo electrónico, aún no ha llegado a Loma Larga: haría falta antes instalar la corriente eléctrica y una línea telefónica. Sin embargo, la publicidad radiofónica de las estaciones regionales (captadas en radios de pilas), que invitan a los oyentes a ponerse en contacto con diversas instituciones o casas comerciales, mencionan con frecuencia el fax como medio de comunicación más eficaz que el teléfono o el correo postal, de donde deriva probablemente la correlación local con el poder de este *dhakil*.

Baatsik' y es entonces preferible no construir la casa en ese lugar porque, de hacerlo, los espíritus se aparecerán en sueños a los que vivan en ella; no les dejarán vivir en paz, les enviarán enfermedades, etcétera. No hay que poner obstáculos en el camino de los *Baatsik'*. Así, el solar adyacente al lado sur de la casa de Pascual Bailón quedó sin construir, a pesar de que se encuentra casi en pleno centro de la ranchería. Plácido, quien había construido allí su casa, finalmente tuvo que abandonarla porque todas las noches veía circular carros en sus sueños. Ahora nadie en Loma Larga puede vivir en ese lote. Cuando Ausencio fue expulsado de Tototla, se instaló en un terreno que los habitantes de Loma Larga graciosamente atribuyeron a sus padres,[2] y construyó una casa sin primero pasar una noche en el lugar. Ahora bien, cantidad de víboras entraban en todo momento en su nueva morada. Un curandero de la ranchería vecina de Rancho Viejo, que no había venido nunca al lugar, procedió finalmente a una consulta con un huevo y vio que había remolinos que pasaban cerca de la casa. Sin conocer el solar de Ausencio, el curandero le describió una gran piedra que servía de escalón a los *Baatsik'*, cerca de los otates en su jardín. Se hizo aparente gracias a esa consulta que Ausencio había construido su casa en el camino de los *Baatsik'*. Para apaciguarlos tuvo que depositar sobre la piedra aguardiente, hojas de tabaco, el huevo de la consulta... y mover su casa. Por otra parte, mis propios sueños de autopistas y cruces a desnivel que pasaban por mi choza, sin duda motivados por el choque cultural y cierta nostalgia de los medios de comunicación modernos, inquietaban a mis interlocutores, que detectaban en ellos malos augurios.

En un pasado no muy lejano, cuando se terminaba de construir una casa se procedía a bendecirla consagrándola como hogar católico. Además, había que repetir la ceremonia cada diez años, pues la bendición "se borra" con el tiempo. Se hacía una velada, precedida por una procesión de la cuadrilla de la Danza del carrizo (*bixum pakaab*) que acompañaba a las imágenes de los santos católicos desde la capilla del poblado.[3] Al acercarse al nuevo hogar, los danzantes lo rodeaban en tanto que el dueño de la casa comenzaba a incensar con copal y a asperjar agua bendita en los cuatro rincones de la morada y del solar, a partir del rincón de la derecha. La velada continuaba durante la noche entera, alternadamente

---

2 Véase el capítulo IV: Un problema de límites.

3 Las danzas teenek se describen en el capítulo IX.

recitando el rosario, asperjando e incensando casa, puertas y ventanas. Sin embargo, no se omitía nunca salir al camino, donde se habían quedado los danzantes tras depositar las imágenes dentro de la casa, para verter algunas gotas de aguardiente en el suelo. Los informantes decían a propósito de esto que "el santo que tenemos en casa no manda en todas partes, sólo donde vivimos [el espacio doméstico]". A partir de estos comentarios puede inferirse que se trataba de una ceremonia de reparto del territorio entre el espacio de los *Baatsik'* y el de los santos católicos. Las ofrendas de aguardiente y de la danza de origen prehispánico, que no se acompaña con instrumentos occidentales como el violín, que los *Baatsik'* aborrecen (véase más adelante M10) –sino más bien con instrumentos hechos con materiales de origen local (tamborcillo, flauta de carrizo, cascabeles de materia vegetal)–, se daban en honor a los seres del inframundo para apaciguarlos, pues acababan de perder una parte de su dominio. Por otra parte, el copal y el agua bendita, así como la derecha (primera esquina por la que se empezaba a incensar) son antitéticos a los *Baatsik'* y sirven para consagrar el lugar como un espacio fuera de su alcance. Sin embargo, no tuve ocasión de asistir a tal práctica porque, desde hace algunos años el cura de Tantoyuca la prohibió, y desde entonces sólo un miembro del clero puede bendecir un hogar. En consecuencia, es fácil imaginar que no fui la primera en percibir en esa costumbre elementos "poco católicos".

La preparación de los boliim

La distribución del espacio entre humanos y *Baatsik'* se manifiesta igualmente en la preparación culinaria de los *boliim* (*zacahuil* en el español regional derivado del náhuatl). Trátase de un gran tamal cocido en un horno construido bajo tierra (en contraste con el cocido ordinario de los tamales al estofado). Si la preparación de este platillo es bastante común entre los nahuas de la región (éstos lo venden en días de feria), entre los teenek se trata de una operación más bien excepcional, que toma mucho tiempo y energía y en la cual participa toda la parentela del individuo que la emprende. Por la mañana, sacrifican a un puerco varios hombres que cortan enseguida la carne y proceden a prepararla. Otros

más van al pozo a enjuagar grandes cantidades de nixtamal (maíz hervido y macerado una noche entera con un poco de cal para separar los granos de su piel), y luego las mujeres muelen el maíz para hacer la masa que será mezclada con grasa y condimentos. Enseguida, toman una bola de esa masa y la depositan en una hoja de plátano, ablandada previamente al fuego y cortada en rectángulo, y agregan en el medio un pedazo de carne. Algunos hombres toman el relevo enrollando cuadrados de masa y carne en una palma pasada por fuego y de la cual, a continuación, cortan el peciolo. Paralelamente, otros hombres se ocupan de construir el horno. Durante la única preparación de *boliim* a la cual asistí, los hombres excavaron varios hoyos de más o menos un metro y medio en el patio, hasta que el maestro de obra escogió uno de éstos y ordenó continuar cavándolo. Luego pusieron piedras grandes al fondo del hueco y echaron encima una cantidad considerable de leña, que fue encendida a continuación. Cuando sólo quedaban brazas las sacaron para depositar sobre las piedras así calentadas pedazos de troncos de plátano cortados longitudinalmente, sobre los que pusieron una gran piedra cubierta de hojas de plátano. Sobre esto colocaron un centenar de *boliim*, cubiertos a su vez con palmas trenzadas. En medio de ese relleno plantaron un palo para crear un conducto de aire. Tapizaron las paredes del hueco con hojas frescas de palmera inclinadas hacia el centro y luego retiraron el palo. Se cubrió todo con tierra. Enseguida, Dionisio se aproximó al hueco relleno de tierra, masticó una mezcla de siete chiles rojos, sal, ajo y aguardiente y lo escupió todo sobre el hoyo. Entonó un encantamiento en teenek, en el que pidió que ningún individuo poseído de enojo o tristeza se acercase al horno durante la noche, porque eso dañaría la cocción de los *boliim*, que podrían entonces no cocinarse bien. Le prendieron fuego a una palma seca y barrieron la parte alta del horno con ella. La mezcla escupida por Dionisio, combinada con el fuego, hizo que salieran llamas a través de los orificios no sellados. Algunas llamas azules surgieron del suelo, y las apagaron inmediatamente, para que los *boliim* se cocinasen bien. Puede, en efecto, ocurrir que el horno no esté bien sellado, en cuyo caso sólo la masa se cuece en tanto que la carne queda cruda. Apisonaron enseguida el suelo con el palo, yendo de derecha a izquierda (este-oeste) y de arriba hacia abajo (norte-sur), y pusieron el palo en el suelo, al centro, en dirección norte-sur. Perpendicularmente al palo, es decir, en dirección este-oeste, colocaron un cardo

para evitar que alguien se sentase sobre el fuego, haciéndole perder calor. Era la medianoche de una noche de luna llena, y los *boliim* debían cocerse en la tierra durante siete horas.

Al día siguiente, tras degustar los *boliim* bien cocidos, indagué ante mis informantes sobre el significado de todos esos gestos que me parecían fuertemente ligados a un acto ritual: la división del trabajo entre los sexos y entre las clases de edad, seguida por la repartición de pedazos específicos de carne para cada quien; el nombramiento de un maestro de obra y el reparto de los papeles a desempeñar de cada participante; la repetida búsqueda del lugar prescrito para excavar el hoyo; la interacción del fuego y de la tierra; los encantamientos en teenek; la mezcla mefistofélica masticada y escupida por el curandero de la ranchería; el palo y el cardo puestos en cruz según los puntos cardinales; el trabajo diurno y nocturno; la noche de plenilunio; la medianoche y, finalmente, la repetición del número siete... Ante tal avalancha de preguntas disparatadas, mis informantes se burlaron de mí. La convocatoria de toda la parentela se debía a que ésta era la primera vez que Florencio hacía *boliim* y necesitaba ayuda, que remuneraba con pedazos selectos de carne; el hecho de haber cavado varios huecos se debía a la filtración de agua en los primeros hoyos; las llamaradas se habían debido a que el horno no había estado bien sellado; el trabajo se había prolongado hasta el anochecer porque la gente no trabajaba bien, y la luna llena era puro azar; Dionisio fue designado para hacer el encantamiento no por su calidad de curandero conocedor experto de los espíritus de la tierra, sino porque sabía ejecutar bien la operación, y así sucesivamente, respuestas de orden técnico o pragmático, cuando yo esperaba algo del orden de lo simbólico. Decepcionada, expuse de todas maneras mis hipótesis, según las cuales se trataba de pedir permiso a los *Baatsik'* para excavar un gran hueco en la corteza terrestre, su territorio. Al oír esto, los tres interlocutores presentes en ese momento reaccionaron al unísono, diciendo que mi argumento era totalmente erróneo, puesto que el territorio del solar está fuera del dominio de los *Baatsik'*. No pude asistir a otras empresas de preparación de *boliim*, dado que se dan de manera bastante excepcional y no pude, por lo tanto, darme cuenta si cierta realidad simbólica me había escapado a pesar de todo durante esta primera observación. En todo caso, la repartición de los dominios del espacio doméstico y salvaje había resaltado allí de manera bastante categórica.

Semejante repartición espacial ocurre cuando empieza la molienda (*wat'laach*), en que se muele caña para producir panes de azúcar morena conocidos localmente como piloncillos. Esta actividad de los teenek veracruzanos no reviste la misma importancia que tiene entre los teenek potosinos, para quienes se trata de una de las principales ocupaciones económicas. Sin embargo, sirve en Veracruz para completar los ingresos de los que tienen algún excedente (parcelas de caña de azúcar, animales, dinero para financiar las preparaciones, etcétera). Por lo demás, en San Luis Potosí se usan molinos de metal motorizados, en tanto que en Veracruz cuentan aún con molinos de madera activados por tracción animal.[4] Antes de comenzar el trabajo, que dura alrededor de un mes y medio, hacia marzo y abril, se hace una velada alrededor del molino, instalado cerca de los cañaverales (dominio de los *Baatsik'*), que incluye una comida ofrecida a todos los que participarán en la faena. Como los caballos o mulas darán vueltas durante todo ese tiempo, pisando el suelo alrededor del molino y que habrá una actividad intensa y nocturna en el lugar (debido al extremo calor tropical durante esa estación, los animales de tracción sólo trabajan de noche), es necesario apaciguar a los *Baatsik'*, que de lo contrario podrían ocasionar perjuicios a la empresa. Así, apenas instalado el molino, se ofrece a la tierra un guajolote, que se introduce entre los cilindros perpendiculares de madera usados para moler la caña. El ave es molida y su sangre se expande sobre la madera del molino hasta que cae finalmente al suelo como ofrenda lenitiva a los *Baatsik'* que viven debajo. Actualmente hay una tendencia a sustituir al guajolote por una ofrenda más modesta: un pedazo de carne envuelto en una tortilla, también pasados por las muelas del molino. De esta manera, aunque la actividad económica como tal haya sido introducida por los españoles, los teenek han integrado en ella prácticas resultantes de sus creencias autóctonas.

---

4 El funcionamiento técnico de los molinos de azúcar en la Huasteca veracruzana y el trabajo agrícola que éstos implican han sido descritos en J. Ruvalcaba Mercado, *Tecnología agrícola*..., pp. 127-139.

Molino de madera para la fabricación de piloncillo (Corral Viejo)

Los ritos del nacimiento

También los ritos que siguen al nacimiento de un niño muestran la repartición del espacio entre el ámbito de los santos católicos y el de las divinidades paganas. Después del nacimiento se entierra la placenta en un rincón dentro de la casa en tanto que el cordón umbilical (cortado con una estaca de otate) es enterrado en el solar, bajo un plátano u otro árbol frutal. Como toda parte del cuerpo, los anexos fetales están dotados de un segmento del alma del individuo del cual forman parte. No se los entierra por tanto en territorio *Baatsik'* para evitar que el alma del niño se pierda y experimente intranquilidad. Se los guarda más bien en el ámbito doméstico, que de esta manera, y a partir de ese momento, le pertenece a él. Por ello se evita dar a luz lejos de casa, pues ello implicaría una apropiación *de facto* por el niño del lugar extraño en el que vino al mundo. En Loma Larga se dice que la mamá de Nicolás, un joven de unos quince años que parece mentalmente incapacitado, echó placenta y cordón fuera de su solar, siendo luego comidos por perros. Como consecuencia Nicolás deambula de casa en casa, no trabaja y es incapaz de hablar coherentemente. El alma de su pensamiento (*ch'ichiin*) es presa

de los *Baatsik'*. El entierro de la placenta y el cordón umbilical en un lugar preciso, dentro o en proximidad del espacio doméstico, lo practican también, en la región cercana, los nahuas y los otomíes, entre otros.[5] Ahora bien, en los Andes ecuatorianos, por ejemplo, se da el razonamiento inverso al hacer desaparecer la placenta, pues de enterrarla podría nacer un monstruo o tenerse visiones terroríficas.[6] La relación entre la tierra y las visiones monstruosas es por lo tanto semejante, pero en Pindilig la desaparición de la placenta haciéndola comer por un perro o dejando que se la lleve la corriente de un río implica la existencia de espacios extraños sin repercusiones. Podría deducirse que para los teenek no existen tales espacios neutros e insignificantes que no serían dominio de divinidad alguna, ya sea los santos católicos o los *Baatsik'*. El mundo acuático es tan peligroso como la tierra y si se tiran cabellos directamente al agua pueden transformarse en pequeñas víboras. Un mito teenek sobre una niña que había violado la prohibición de bañarse y fue por ello devorada por sapos, explica su transformación en el alma del agua. Acosados así, entre dos tipos de fuerzas divinas, los teenek confían la placenta, como todo desecho del cuerpo considerado vivo, al espacio doméstico dominado por las divinidades católicas para que el alma del niño no caiga presa de los espíritus ctónicos o acuáticos.

El fuego del hogar en casa de un recién nacido no se apaga durante los siete días después del nacimiento. Se usan para ello grandes bloques de leña de *ch'ijol* que mantienen el fuego permanentemente prendido. El corazón duro del árbol, que sirve con frecuencia como padrino protector, garantiza además la solidez de los dientes futuros del niño. No se debe por lo demás sacar fuego de la casa (dando fuego a un vecino, usando un tizón para aclarar la noche en un sendero, etcétera), pues representa el alma del niño, que debe quedar *in situ* para asentarse bien en él. Si no, el alma no será estable. No se apaga tampoco el candil que queda prendido toda la noche durante un mes para velar por el niño en las maléficas horas nocturnas. Durante el periodo neonato el alma del niño es aún débil y no está bien establecida en su cuerpo, por lo que los *Baatsik'* podrían apoderarse de ella si los padres se durmiesen profundamente y dejasen de velar. Así, la niña

---

5 Véanse respectivamente, M. Dietiker-Amslër, *op. cit.*, p. 160 y J. Galinier, *La mitad del mundo*..., p. 152.

6 C. Bernand, *Pindilig*..., p. 306.

recién nacida de Facundo murió porque su padre salió a trabajar, a cortar caña cerca de Pánuco, antes de terminarse los siete días fatídicos después de su nacimiento. En concreto, la niña murió, según el rumor, porque un sapito (*oo'* en teenek) le chupó la sangre.[7] Pero la causa original del infortunio, la explicación última de la presencia del batracio en la casa, proviene, según los informantes, de una falta: la ausencia del padre. Valeria me decía, en efecto, a propósito de este incidente, que hay que poner mucho cuidado durante los primeros días después del nacimiento "pues los *at'ax inik* [hombres malos], los espíritus 'satánicos', vienen del *alte'* para jugar con los recién nacidos". Por todo esto se debe estar al acecho de manera especial durante la primera semana.

El periodo neonato, que dura siete días después del nacimiento de un niño, sirve para integrar al alma en el cuerpo, para que el alma del corazón *(ejattal)* esté perfectamente coordinada con el alma del pensamiento *(ch'ichiin)*. Es por ello que no debe uno acercarse a una casa en la que acaban de alumbrar, no vaya uno a ser acusado luego de la muerte posible del niño, debido a una descarga de calor. Durante esos siete días no se sabe en la ranchería el sexo del recién nacido, o en todo caso no se le menciona. El alma del niño, considerada como un aliento o un soplo *(ixak'laab)*, es aún vulnerable y podría verse afectada. Por otra parte, desde el segundo día se le da al bebé miel de colmenas silvestres. De hecho, los informantes usaban la expresión "curar primero la lengua" para que el niño pudiese hablar. Al niño se lo considera enfermo durante el periodo neonato, pues su *ch'ichiin* no está aún en su lugar. Ahora bien, la lengua es precisamente el órgano para mamar y para expresarse, es decir, para subsistir. La miel en tanto que sustancia natural y mediatizada –producida por las abejas en sus panales–, es decir, producto natural y cultural a la vez, es considerada por los teenek como un líquido vital que representa el espíritu de esos benéficos ápidos. Se la da por ello al neonato para que éste sobreviva, pues el recién nacido responde a características semejantes: fabricado en el útero, proviene del mundo natural, y viene pro-

7 El mito teenek sobre la transformación de una niña devorada por sapos en el alma del agua explica la manera de poner huevos de ese batracio, en regueros en el suelo que evocan el collar que llevaba la niña cuando fue engullida. Asimismo, la caracterización del sapo como animal hemófago se debe, sin duda, a que cerca de los charcos de agua en los que vive hay insectos invisibles que chupan sangre de los pies. Al sapo, asociado al universo acuático y por tanto maléfico, se le atribuyó así reputación de vampiro.

visto de un espíritu aún débil que debe ser reforzado antes de entrar al mundo de la cultura.

Tras esos siete primeros días, los padres y la partera presentan al niño ante los *Baatsik'*, pidiendo perdón por esa nueva presencia humana en su antigua tierra, así como por las inmundicias ocasionadas por el alumbramiento. Si bien a los *Baatsik'* les gustan los desperdicios, el principio de mesura debe siempre ser respetado, y al parto se lo considera excesivamente impuro. Los padres del neonato reconocen su falta durante el rito y suplican a los *Baatsik'* que no le hagan daño al bebé. Sólo después de esta ceremonia se puede sacar al niño de la casa y del solar y presentárselo a parientes y vecinos, es decir, al mundo social.

El rito se divide en dos partes imbricadas. Una (*t'aktsixtalaab* = acción de lavar el cuerpo o parte de éste) tiene como objeto evacuar las inmundicias provocadas por el parto. La otra, *kaleelom* (*kale* = "salir") concierne, por un lado, a la salida de la parturienta fuera de la casa y su retorno a la sociedad y, por el otro, a la integración del niño a la sociedad. Esto último tiene por objeto también inculcarle una buena disposición, lo que le ayudará en el trabajo y en su vida social.

En efecto, se saca de la casa al recién nacido hacia las cinco de la mañana para que se acostumbre a levantarse temprano. La partera procede entonces a limpiar la casa, sacudiendo los petates, cepillando las paredes y echando las cenizas del fogón. Todo ello se hace con una escoba de fabricación local a base de fibras de palma, pero antes se usaba una gavilla de *dhipol* (*Malvastrum americanum*; "malvas"), comunes también en limpias terapéuticas. Luego la partera enciende copal dentro de la casa. Los padres entregan el niño a la partera bajo el dintel y colocan en su hombro un morral que contiene diversos utensilios. Si es un niño se pone un machete, una lima, un azadón, un cántaro, un cuaderno, un lápiz, un libro de texto, cerillos, una lámpara, un par de guaraches o de zapatos, un peine, jabón, un rosario, un sombrero... Si es una niña, el morral contendrá un cuaderno, un lápiz, un libro de texto, una aguja e hilo de coser, un peine, un moño, un par de aretes, un listón para el cabello, un frasco de brillantina, un velo (para el rezo), unas monedas, una jícara, un cántaro, cerillos, una taza, un plato, una cuchara, un rosario, un pedazo de comal, un *k'wichab* (*tecuiche*, del náhuatl –pequeño mortero que sirve para machacar el chile), una escoba...

Con el morral al hombro y el niño en brazos, envuelto en un rebozo atado en diagonal en la espalda (*akilab*), la partera, provista además de un tizón encendi-

do que simboliza la luz que aclarará el camino del niño, sale por la puerta de la casa y la rodea una vez hacia la derecha, para efectuar lo que los informantes llaman "la vuelta de la vida". Después, dentro de la casa, la partera enciende una vela en el altar doméstico donde se encuentran las imágenes santas. Procede entonces a la limpia terapéutica de la madre –cuyo turno es de cargar al bebé– con hojas de *dhiblab* (*Trichilia havanensis* o *rama iglesia* en español local). Luego toma por las patas una gallina si es una niña, un gallo si es un niño, y efectúa una segunda limpia. La partera bebe aguardiente y lo escupe sobre la puerta de la casa como ofrenda a los *Baatsik'* para que no dañen al niño. Continúa bebiendo y salpicando, tanto sobre los cuerpos de la madre y del niño como hacia el exterior, para los *Baatsik'*. Un tercer tipo de limpia llevado a cabo por la partera consiste en rozar los cuerpos de la madre y su niño con monedas, de pies a cabeza. Luego éstas serán depositadas en el altar doméstico como ofrenda a los santos católicos.

Llega el momento de actuar de la madre. Ésta llena una cubeta de agua que mezcla con pétalos de flores y lava las manos y brazos de la partera. El trabajo de asistir en el alumbramiento la ha puesto en contacto con inmundicias de las que la madre debe librarla. Si la partera no es purificada, morirá en su momento en medio de dolores terribles; le sangrarán las manos y se le llenarán de gusanos que reptarán por su cuerpo hasta la cabeza, y no podrá ver la luz de la salvación. Para este lavado, la parturienta usa parte del jabón detergente que será ofrecido posteriormente a la partera en pago por su trabajo. Además del periodo de embarazo, durante el cual asistió a la madre preparando decocciones de plantas y masajes del vientre con sebo, la partera vino el tercer día después del nacimiento para lavar al niño, así como la ropa ensuciada a raíz del alumbramiento. La madre llena de nuevo la cubeta para limpiar las manos de la partera de todo rastro de impureza. Este acto se hace ante las imágenes santas mientras la partera se persigna y dice el Avemaría y el Padrenuestro en español. Luego, la partera se dirige a los espíritus de la tierra para que dejen al niño sano y salvo. Como en los ritos de curación, los rezos a los santos se dicen siempre en español en tanto que los votos de salud para el niño dirigidos a los *Baatsik'* se hacen en teenek, lo que muestra las competencias específicas de cada uno de estos conjuntos de fuerzas divinas.

Al final de la ceremonia los padres del niño invitan a la partera a comer tamales. Ésta regresa a su casa con un litro de aguardiente, la gallina o gallo usados para

la limpia, un kilo de detergente, dos barras de jabón y una suma de dinero, de entre diez y treinta pesos si ayudó a alumbrar a una niña, de veinte a cincuenta si fue un niño. La diferencia se explica porque el varón ganará más dinero en el futuro. Recuérdese que cuando una mujer se casa, la familia del novio corre con los gastos de la boda, pues la mujer es entregada a su familia política "para que trabaje". Los regalos entregados a la familia de la novia durante el *ch'abix* se los considera como pago por los gastos que ocasionó su nacimiento.[8] El principio en cuestión es que se debe recompensar por la entrega o cesión de una persona capaz de aportar trabajo. Es el caso de los padres de una joven entregada en matrimonio, que fabricará morrales y tortillas para su nueva familia, así como niños (trabajadores potenciales); o el caso de la partera que ayudó a traer al mundo a un varón que aportará a su hogar el fruto de su trabajo.

La lista de objetos en el morral con el que la partera recorre la casa no es exhaustiva ni se les usó todos necesariamente en las diferentes ceremonias observadas. Se trata sin embargo de elementos culturales y sociales usados en la transformación de alimentos, el trabajo agrícola y doméstico, el culto religioso, la educación, la estética e higiene individuales, etcétera. Sirven para dotar al recién nacido de aptitudes que facilitarán su vida futura. Por ejemplo, el cuaderno, el lápiz y el libro de texto permitirán un aprendizaje más rápido de la lectura y la escritura y, por consiguiente, una inserción más fácil en el mundo moderno. Los cerillos son para que nunca falte el fuego en su hogar. La vajilla en el morral de las niñas las hará buenas amas de casa. La lima en el de los niños, hará que nunca la olviden cuando salgan a trabajar en sus campos. En efecto, los hombres que durante el trabajo en la milpa constatan que olvidaron la lima para afilar su machete dicen que fue porque la partera omitió esa herramienta durante la ceremonia del morral. De manera análoga, así como se escogen herramientas que predisponen al niño a la vida en sociedad y forman al individuo, también se estila amarrar alrededor del puño del bebé un capullo del *echel dhuum* (*echel* = "buscar leña"; *dhuum* = "gusano"; "gusano leñero" en el español local), gusanos que por su forma recuerdan ramillas. El porte de este brazalete artrópodo le traerá suerte en el futuro, cuando vaya en busca de leña en el monte. En Loma Larga, donde los bosques son raros, se trata de una aptitud muy apreciada.

---

8 Véase el capítulo III: La alianza teenek.

Ciertas prácticas que acompañan el nacimiento de un individuo y lo ligan a un conjunto cosmológico se encuentran igualmente entre otros grupos indígenas, antiguos y contemporáneos, cuya exégesis puede ayudar a una mejor comprensión de las costumbres teenek. Así, según los informantes nahuas de Sahagún que practicaban costumbres semejantes en los periodos prehispánico y colonial, el alma del neonato, el *tona* (= calor, energía), privado de la irradiación que le procuraba el alma de su madre, tenía que crecer y volverse independiente después del nacimiento. Para ello, el *tona* requiere nuevas fuentes de energía. Éstas las obtiene de manera provisional durante los primeros días de su vida, por medio del fuego del hogar. Al terminar este periodo, el *tona* del niño, reforzado, es expuesto al sol, que le da la carga definitiva de energía que marcará su destino, favorable o no, según su fecha de nacimiento en el calendario augural, y es entonces que el niño recibe su nombre.[9] Esta práctica existía también entre los antiguos mayas.[10] Si bien mis informantes no adelantaron tal exégesis, se le podría aplicar en parte a las prácticas teenek. En efecto, entre ellos la presentación del recién nacido al mundo social y exterior es también la primera salida del niño de la penumbra del interior de la casa iluminada tan sólo por el fuego del hogar. Después del periodo neonatal se expone al niño a una fuente de luz mucho más poderosa, la del astro solar. Entre los teenek contemporáneos no se habla explícitamente del destino de un individuo, ligado, como entre los antiguos nahuas, a la fecha de su nacimiento y al sol. Sin embargo, la palabra teenek que designa al destino es *in bijtsiil* (*in* = artículo posesivo; *bij* = raíz de "nombre" o "nombrar"; *tsiil* = dos sufijos combinados). El nombre que recibe un individuo durante esa ceremonia está fuertemente ligado a su destino y se entiende desde ya que el verdadero nombre, asociado al alma del individuo, no se divulgue.[11] Como vimos en el caso del pacto con el árbol padrino en que el curandero se dirige directamente al sol para que cargue al corazón del niño de *ejattal* –el alma del corazón–, el sol sería la fuente de la fuerza motriz entre los teenek. Se le considera por demás como el "ojo del Todopoderoso". En cuanto al *ch'ichiin* (el alma del pensamiento) –que los informantes teenek relacionan con la palabra *ch'ichin*,

---

9 A. López Austin, *Cuerpo humano e ideología*..., t. 1, pp. 230-231.

10 R.J. Sharer, *op. cit.*, p. 481.

11 Recuérdese que el curandero invoca al alma perdida usando el nombre y el apellido de su paciente.

"ave", vecino fonético– se lo asocia con un pequeño pájaro de nombre *k'ilik'* (*Bolborhyncus lineola*). Trátase de un pequeñísimo perico verde, de una especie que se exhibe en ferias y mercados de los alrededores, entrenado para abrir con el pico pequeños cajones y sacar papelitos en los que se predice la suerte o fortuna de los curiosos que, mediante un pago se la hacen leer. Al *ch'ichiin* se lo asocia, así, explícitamente al destino de una persona. Éste no está predeterminado, sin embargo, y es sólo a medida que se desarrolla la vida de un individuo que se va formando su personalidad y sus cualidades. El destino para los teenek está, por lo tanto, asociado más bien a la suerte ligada al carácter de una persona. En otras palabras, es la suerte, más que el trabajo y el esfuerzo individual, lo que determina el bienestar de un individuo (lo cual constituye otra manera de contrarrestar la envidia). Ahora bien, como el destino es estrictamente individual, el *ch'ichiin* de una persona no puede introducirse en el cuerpo de otra. Por ello, el *tonalismo,* común en otros grupos indígenas, es decir el desdoblamiento del *tona* de una persona, encarnado por ejemplo en un animal y uniendo el destino de dos seres,[12] parece no existir entre los teenek veracruzanos.

Aun si la relación entre el alma del niño teenek y el sol no es explícita en el rito de nacimiento, se puede decir que de hecho existe (además de la que se observó en el pacto de padrinazgo sellado con el árbol) por la sustitución del antiguo dios sol por el dios cristiano, asociado, recordémoslo, con la luz (M1). Los antiguos nahuas exponían al recién nacido al sol para que éste le irradiase su energía. Durante el ritual que acompaña al nacimiento entre los teenek, se extrae al recién nacido del dominio de las divinidades paganas para presentarlo al exterior y a las divinidades cristianas, representadas por las imágenes de santos. El principio de delimitación de poderes de las fuerzas divinas, cristianas y paganas se concreta una vez más.

Tampoco se corta ni se peina el cabello de los niños antes de su bautismo, pues su *ch'ichiin* es particularmente frágil antes de esa ceremonia. Tras el bautismo católico se les corta el cabello a los varones en el día de San Juan Bautista y de San Pedro (24 y 29 de junio, respectivamente), y a las mujeres durante la Inmaculada Concepción (8 de diciembre) y la Asunción (15 de agosto). El niño es puesto

[12] Véase G. Aguirre Beltrán, *Medicina y magia*..., pp. 105-108.

entonces bajo la tutela de un santo protector, una costumbre que, según los informantes, se está perdiendo.

La ceremonia del bautismo indígena restablece la frontera entre cultura y naturaleza, que había sido perturbada por el alumbramiento –considerado por los teenek como una grave enfermedad–. En efecto, el parto es un momento grave en el combate entre naturaleza y cultura que depende en gran medida, en la concepción teenek, de la buena voluntad de los *Baatsik'* en aceptar la llegada del recién nacido y no dañarlo en su desarrollo. El cuerpo de la mujer, asociada al mundo subterráneo, ha incubado un ser durante los meses del embarazo. La fabricación de un ser humano es una modificación de esencias, por la que lo informe y natural deviene en cultura organizada.[13] Entre los teenek el embarazo se asocia al grano de maíz que se macera en el nixtamal para facilitar la separación de su piel. Así, durante el embarazo, la parturienta no debe agregar mucha agua en el nixtamal, pues de hacerlo perderá mucho líquido durante el parto. Los teenek establecen así un paralelo entre la fabricación de la tortilla, alimento básico, y la puesta al mundo de un niño.

El neonato surge del mundo de las sombras al de la luz, del espacio salvaje al espacio doméstico y social. Extendiendo la analogía, el niño prisionero hasta ese momento en las tinieblas del útero de su madre, asociada en cuanto mujer con la luna (ver M4), irrumpe del mundo de los muertos y los espíritus al mundo de la vida, del sol, de los hombres, de la sociedad y de los santos católicos. Ahora bien, esta brutal transición, acompañada de amenazas letales, es moderada por el periodo neonatal, durante el cual el recién nacido se queda en la penumbra de la casa bajo la protección femenina de la madre y la partera. El exterior al cual ha sido proyectado es aún relativo. El alumbramiento es por lo tanto un momento en el que se extrae al recién nacido del dominio de los *Baatsik'*, a quienes se presentarán luego excusas en teenek, y se lo pone en el ámbito de los santos católicos a quienes se dedican los rezos necesarios en español. Sólo después de siete días (número que se refiere a los *Baatsik'*) se procede al rito de pasaje entre el estado de recién nacido al de niño de pecho, rito por demás de iniciación a la vida en sociedad, al trabajo, en suma, al mundo de la cultura. Sólo después del

[13] Véase E.B. Viveiros de Castro, "A fabricacaó do corpo na sociedade xinguana", en *Boletim do museu nacional, antropologia*, 32, 1979, pp. 40-49.

periodo neonatal de siete días se procede al reconocimiento social y familiar y empieza realmente el niño a tener una existencia como tal. Como lo menciona Lévi-Strauss,

> Un ser aún no nacido, o ya nacido pero todavía no visto, sólo tiene una existencia virtual que deja su sexo indeterminado. Entraña una doble naturaleza y sólo su paso a la existencia presente hace superable esa ambigüedad. [...] Será preciso que nazca o se muestre para adquirir una individualidad.[14]

Esta naturaleza doble del recién nacido no es sólo sexual sino que proviene también de los dos universos entre los cuales se encuentra. El periodo neonatal es un lapso de tiempo durante el cual el destino del niño no ha sido aún determinado, pues su alma está todavía vacilante. El rito tiene el objetivo de poner término a esa ambigüedad por la presentación que establece la pertenencia tanto sexual del niño (por los utensilios, el gallo o la gallina) como social (el mundo exterior de los seres vivos y del sol).

La enfermedad –que como tal se considera el alumbramiento–, así como el exceso de inmundicias, han proyectado a la parturienta y a la partera al mundo de los *Baatsik'*, de donde se las debe extraer tras los siete días de espera. El espacio de la casa en el que la parturienta y su niño se vieron enclaustrados durante una semana es asimilable al limbo en el que el destino de la criatura se presenta incierto. El interior de la casa sirve de posta intermedia, tanto espacial como simbólica, entre el universo de las tinieblas uterinas y el de la luz y lo social. Al final de ese purgatorio (término tomado de la teología católica pero sin acordarle su contenido religioso) espacial y temporal (como la reclusión que sigue al "ataque"), se deben restablecer los límites entre los dos universos. Así, la partera barre el interior de la casa con hierbas purgantes para evacuar la suciedad del espacio doméstico y restituirlo al espacio salvaje de los *Baatsik'*. Esta tarea se termina incensando la casa con copal, olor que pertenece a los santos católicos del mundo de la cultura. Es en el umbral de la casa, es decir en el límite entre el espacio social y el del interior, que durante el periodo neonatal, había quedado indefinido, que los padres ponen en brazos de la partera al recién nacido con los

[14] C. Lévi-Strauss, *Historia de Lince*, Ed. Anagrama, Barcelona, 1992, p. 99.

utensilios que le servirán en su futura vida social y que lo definen como miembro de la sociedad. El recorrido en torno a la casa, explícitamente análogo al ciclo vital que acaba de empezar, se hace por el lado derecho, antitético a los *Baatsik'*, con un tizón que ilumina la vía recta. La luz se asocia a los santos católicos, con quienes se usa el español, inmediatamente después de terminada la vuelta en torno a la casa.

Por lo demás, se acentúa el procedimiento de descontaminación lavando en dos ocasiones las manos de la partera. Esta ceremonia es esencial para ella y, en este caso, también la purificación tiene conexión con la luz en relación con Dios. Este lavado se hace aun en el caso de un mortinato o de un niño muerto durante el periodo neonatal, así como cuando la parturienta muere durante el alumbramiento –en cuyo caso otra mujer debe lavarle las manos a la partera–. Esta operación se llevó a cabo asimismo en el caso de Catalina, que dio a luz en el hospital a raíz de un alumbramiento particularmente difícil debido, según la exégesis local, a que de niña miraba el interior de casas ajenas por los resquicios de las puertas. Ni la partera de Loma Larga ni la de La Garrapata pudieron asistirla. La llevaron finalmente en carretilla, en medio de la noche, al hospital de Tantoyuca, donde dio a luz una niña sana. Si bien las dos parteras no pudieron llevar a bien su trabajo, hubo que proceder posteriormente al lavado de sus manos. Es más, en Loma Larga no se entendía cómo sobrevivían las enfermeras del hospital de Tantoyuca sin lavados de manos a continuación de los partos en los que asisten. Se sugiere, sin embargo, como única explicación verosímil de esa falta de decoro, que el porte de guantes de hule las protege. La partera, en efecto, actúa como mediadora entre el mundo de la vida y el de la muerte. En este universo marcado por principios opuestos e inversiones, la partera –arriesgándose entre los dos mundos, asegurando una buena recepción para el niño en el mundo de los vivos y ocupándose de los primeros momentos de su vida– pone su propia vida en peligro, sobre todo en sus últimos momentos, cuando llegue su hora de tomar el camino sin retorno que lleva al mundo de los muertos. Como en los ritos curativos que terminan con la expulsión de la enfermedad, necesaria para la salud del curandero que se interpuso por su paciente, es el deber de los miembros de una comunidad, que quiere asegurar su reproducción, apaciguar los espíritus y asegurar la integridad y el pasaje pacífico al otro mundo de quien tomó riesgos por su comunidad. Las diferentes fases de ese rito postnatal aseguran así la exis-

tencia serena del recién nacido: la transferencia a la vida social y cultural, la división sexual del trabajo y los papeles sociales que ésta implica, la luz y la pureza que aseguran la salud del alma. Las partes del ritual procuran asimismo la compensación de la partera, necesaria para el equilibrio social. Finalmente, los episodios figurados durante el rito de nacimiento teenek encarnan el ciclo vital.

Esta ceremonia recuerda en muchos de sus aspectos al rito del *hetz'mek* que practican los mayas peninsulares y el del *mek'bir* de los lacandones de Chiapas, lo que puede eventualmente aportar apoyo etnográfico en cuanto al parentesco de teenek y mayas. *Hetz'mek* significa "llevar a un niño a caballo por la cintura" en maya y *mek'bir* entre los lacandones es el pasivo de "abrazar".[15] Se trata de una ceremonia en la que un padrino o una madrina carga al bebé de pecho a los tres o cuatro meses, haciéndole dar el recorrido de la casa y enseñándole simbólicamente el uso de ciertos utensilios y herramientas. Esta práctica ha perdurado a través de múltiples metamorfósis y subsiste aún entre los mayas convertidos a cultos evangélicos. Entre éstos ya no se reza ante los santos ni se consume alcohol, pero la ceremonia mantiene su importancia.[16] Diego de Landa, arzobispo de Yucatán en el siglo XVI, menciona en su crónica la descripción de una ceremonia de "bautismo indígena" entre los mayas de su diócesis que, según él, no existía en ningún otro lugar de las Indias. Era su finalidad dotar al niño de buena disposición en su vida futura, así como evitarle los perjuicios de los demonios.[17] Por otra parte, Francisco López de Gómara menciona en su crónica, también en el siglo XVI, la existencia de ritos de nacimiento entre "naciones" distintas que los mexicas, y se trataría tal vez implícitamente de los huastecas (pues se les menciona en otras descripciones del mismo autor). Según él, se usaban en estos ritos utensilios diversos para iniciar al niño en su vida futura y era durante esa ceremonia que se le daba nombre al niño.[18]

---

15 M.O. Marion, *Identidad y ritualidad*..., pp. 27 y 32.

16 *Ibid.*, p. 35.

17 "Lo que pensaban [que] recibían en el [bautismo] era una propia disposición para ser buenos en sus costumbres y no ser dañados por los demonios en las cosas temporales" (Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán* [1560], Porrúa, México, 1973, cap. XXVI: "Manera de bautismo en Yucatán. –Cómo lo celebran", p. 44).

18 "En algunas partes [...], les ponen, si es varón, una saeta en la mano derecha, y si hembra, un

Este tipo de bautismo indígena que se mantiene fuera del culto católico y que incluye cargar al niño recorriendo la casa, su presentación al mundo social, su iniciación en el uso de utensilios, la purificación de la casa y el baño del pequeño, se ha observado, en efecto, entre varios grupos mayas contemporáneos, y su particular importancia como rito de pasaje explica sin duda su sobrevivencia.[19] Entre los teenek potosinos Alcorn sólo menciona la fase del lavado de manos de la partera y el recorrido que hace ésta con el niño por la casa,[20] pero un informante de la comunidad teenek de Tampamolón me hizo parte de la existencia de la ceremonia en la cual un padrino presenta al niño herramientas de trabajo que usará durante su vida adulta. Entre los nahuas de San Sebastián, al sur de Tantoyuca, se acostumbra de la misma manera meter en un morral, una semana después del nacimiento, diferentes objetos en cuyo uso se desea iniciar al niño.

---

huso o una lanzadera, denotando que se habían de valer, él por las armas, y ella por la rueca. En otros pueblos bañaban las criaturas a los siete días, y en otros a los diez que nacieron; 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 el otro obedecer. En este lavatorio les ponían nombre, no como querían, sino el del mismo día en que nacieron; y desde a tres meses suyos, que son de los nuestros dos, los llevaban al templo, donde un sacerdote que tenía la cuenta y ciencia del calendario y signos, les daba otro sobrenombre, haciendo muchas ceremonias..." (Fr. López de Gómara, *Historia de la Conquista de México*, [1552], Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1979, cap. CCXVIII: "De los niños", p. 335).

19 En particular, en Chan Kom en el estado de Yucatán (véase R. Redfield, A. Villa Rojas, *Chan Kom, a Maya Village*, reimpresión [1a. ed. 1934], University of Chicago Press, Chicago, Ill. 1962, pp. 188-190); en Tusik, estado de Quintana Roo (véase A. Villa Rojas, *Los elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo*, INI, México, 1978, pp. 412-415); entre los lacandones de Chiapas véase M.O. Marion, *Identidad y ritualidad*..., pp. 24-39); en Zinacantán (véase E.Z. Vogt, *Zinacantan. A Maya Community in the Highlands of Chiapas*, Harvard University press, Cambridge, 1969, p. 181); en Pustunich (véase I. Press, *Tradition and Adaptation. Life in a Modern Yucatan Maya Village*, Greenwood Press, Westport, Ct., 1975, p. 93); en Pachiquitla, pueblo en la Sierra Madre oriental en el estado de Hidalgo donde se habla náhuatl pero la gente se dice huasteca. Aún no se ha analizado a profundidad esta relación, pero la similitud de los ritos de nacimiento entre los mayas con las de este grupo, rodeado de poblaciones nahuas que no practican esta ceremonia, es indicativa (véase L. Aranda Kilian, "La ceremonia del entendimiento entre los huastecos y algunos contrastes con la ceremonia maya del Hetzmek", en V. Manuel Esponda, S. Pincemin Deliberos, M. Rojas Kifuri (eds.), *Antropología Mesoamericana. Homenaje a Alfonso Villa Rojas*, Gobierno del estado de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, Chis., 1992, pp. 513-527).

20 J. Alcorn, *op. cit.*, pp. 143-146.

Además del lápiz y el cuaderno, cuyo significado es el mismo que entre los teenek, se mete también una pata de chachalaca, para que el niño sea ágil de piernas; se pasea luego con el recién nacido entre las casas del pueblo para presentarlo a los vecinos. Sin embargo, en ese caso no participan ni padrinos ni partera en la ceremonia.

Entre los grupos mayas que practican este rito, parece que los teenek son los únicos que lo hacen a la semana del nacimiento y no tres o cuatro meses después, o aun más tarde. Ya se explicó la relación que establecen los teenek entre el periodo neonatal y los *Baatsik'*. Por otro lado, en el rito teenek la partera cumple el papel que tienen los padrinos en los ritos mayas, pero en todos los casos se trata de personas de edad –a la partera teenek, además del nombre de su función, *(peenal)* se la llama *laab miim*, es decir, madrina–. Según las descripciones, parecería, sin embargo, que en los ritos mayas se trata sobre todo de una ceremonia de presentación del niño a la sociedad, en tanto que entre los teenek se le presenta también a los seres del inframundo. Al fin y al cabo, estos últimos forman parte de su mundo social. Finalmente, el objeto de esta ceremonia consiste en reafirmar la delimitación de los espacios entre *Baatsik'* y humanos, que en su conjunto forman el mundo teenek.

Entre los lacandones, el niño deja de ser un tlacuache a partir del momento en que pasa el *mek'bir*, que es cuando recibe un nombre público. Entre los teenek el bautismo católico es el que termina con la condición de zarigüeya del niño y sólo durante ese sacramento se divulga su nombre oficial, conocido hasta entonces únicamente por sus parientes más cercanos. Pero en la vida cotidiana los teenek usan otro nombre, que por no ser el oficial no implica peligro alguno para su portador pues el nombre de un individuo es el medio por excelencia para hacerle brujería. Así, la gente usa dos nombres, o incluso más, distintos del "legítimo", con el cual se les inscribe en el registro civil y se les bautiza en la iglesia. Se evita informar a otros el nombre de un niño, pretendiendo que se le ignora, aun en el caso de personas próximas. Antes del bautismo católico el niño no tiene nombre oficial, lo cual lo protege de potenciales maleficios. Sin embargo el niño no bautizado podría volverse peludo y desarrollar una cola, la luna podría comerle un pedacito de carne durante un eclipse, etcétera. Se le debe cuidar constantemente pues es vulnerable y no debe, por ejemplo, dormir en una cuna, separado de su madre. Entre los teenek contemporáneos el "bautismo indígena" está diso-

ciado del bautismo de la Iglesia, el cual se realiza mucho después que el primero (a veces toma varios años). Sólo entonces los padres solicitan a personas que acepten el papel y las responsabilidades del compadrazgo. A cambio de los gastos asumidos por los compadres (compra de ropa, de un par de zapatos y otros accesorios), los padres del niño bautizado les ofrecen una comida y también café y pan dulce –víveres que se comen por la mañana simbolizando así el alba de la vida del niño–. Se completa entonces el bautismo indígena con el rito católico y las dos ceremonias, pagana y cristiana, conversan en ecos cruzados. El primer rito es una extracción del alma, en tanto que el segundo es una inmersión del cuerpo. El alma del individuo teenek es lo primero en distanciarse del inframundo. El cuerpo, considerado hasta el bautismo católico como el de un tlacuache, animal de los *Baatsik'*, sigue al alma, que se le adelantó. A la partera, que cargó para el niño los utensilios que éste usará durante su vida activa, la sustituyen en el rito cristiano los padrinos quienes reciben víveres que simbolizan el alba de la vida. Así como el alma requería un lapso de tiempo para integrarse al cuerpo del niño y ser mostrado en sociedad, el cuerpo del niño espera un tiempo para integrarse al cuerpo religioso institucional que representa, por lo demás, un cuerpo social mucho más vasto y extraétnico. Este desplazamiento en el tiempo, entre el recorrido del alma y el del cuerpo, se repite al momento de la muerte de un individuo: el alma deja primero al cuerpo para irse a donde van las almas de los muertos, mientras que al cuerpo se le "siembra" más tarde en la tierra.

Los rituales teenek que delimitan el espacio entre *Baatsik'* y santos expresan finalmente la noción teenek de la persona, tanto individual como étnica. El alma se asocia más bien al dominio pagano y autóctono, en tanto que al cuerpo se lo relaciona con el universo profano o extraétnico. Se desprende cierta concepción diádica del cuerpo y el alma que se reproduce en diferentes esferas, en la social y la cosmológica.

Conclusión de la segunda parte

Hemos visto a través de los rituales principales practicados por los teenek veracruzanos que persiste aún con vigor la creencia en la existencia de un universo anterior, cuyos amos eran distintos de los que rigen el mundo actual. En otras palabras, la religión teenek contemporánea consiste, por un lado, en el reconocimiento, así sea sólo relativo, del poder del Dios cristiano y de sus santos católicos, en tanto que se mantiene, por otro lado, la lealtad a los dueños de antaño. Las creencias teenek de origen autóctono, así como las que provienen de la cristianización, forman en efecto una sola religión, si se le considera como un sistema complejo de creencias y prácticas derivadas del reconocimiento, por parte de los humanos, de un principio o un poder superior del cual depende su destino y con el cual establecen una relación de respeto y obediencia. Es del respeto de "las dos fuerzas", como lo dicen los mismos informantes, y del equilibrio mantenido entre ellas, que depende el bienestar de los teenek.

Sin el respeto de las fuerzas ctónicas, los teenek corren el peligro de enfermarse y perder sus cosechas, pues los *Baatsik'* son también los dueños de las milpas. En cuanto a este último punto, en el pasado, antes de comenzar a sembrar se echaba aguardiente en las cuatro esquinas de las milpas. Hoy en día, si bien los campos de cultivo están habitados por *Baatsik'*, en Loma Larga no se llevan a cabo rituales agrícolas. A lo más se echan algunas gotas de aguardiente sobre la tierra antes de beber entre peones al terminar la siembra del maíz. Sin embargo, algunos teenek potosinos mantienen aún esa costumbre, al depositar en pleno centro de sus milpas un tamal sobre el que echan aguardiente, pero se trata, allí también, de una costumbre que se va perdiendo. Actualmente, tal vez por razones económicas, lo esencial de las creencias relacionadas con los espíritus de la

tierra se limita sobre todo a las concepciones sobre la enfermedad, en particular las del alma.

En cuanto a las "fuerzas cristianas", algunos autores sugieren que la devoción de los indígenas a la divinidad y a los santos católicos es una máscara que data de los tiempos de la cristianización, pero la realidad es mucho más compleja. Parecería, en efecto, que la fe de los teenek es plenamente sincera y que incluyen en un solo sistema religioso creencias de orígenes diversos. El cumplimiento de los sacramentos tales como el bautismo, la confirmación, el matrimonio, etcétera, no sólo rige la vida social de los teenek sino también su vida económica. Esas obligaciones exigen grandes gastos, creando la necesidad de hacerse emplear fuera de la ranchería, lo cual implica ausencias relativamente prolongadas (meses enteros para cubrir los gastos de un bautismo o un matrimonio). Los teenek ven los sacramentos, de acuerdo con la doctrina cristiana, como medios para recibir la luz divina, precisamente la que sus antepasados rechazaron, razón por la cual quedaron en las tinieblas. No se trata pues de una representación indígena para complacer a los curas y estar en buenos términos con ellos, sino más bien de un reajuste estructural del papel de las divinidades. Éstas se dividen desde entonces en una dualidad complementaria, no simétrica, caracterizada por términos derivados de las esferas de lo alto y lo bajo, frecuentemente superpuestas al mundo de lo doméstico y de lo salvaje. En otras palabras, el cumplimiento al pie de la letra de los deberes religiosos representa para los teenek la forma de integrarse al orden establecido que los rodea, considerado como derivado de la cultura, y de demarcarse de lo que deriva para ellos del orden de la naturaleza.

Los dos tipos de creencias, paganas y cristianas, profesadas por los teenek veracruzanos –quienes se definen por lo general como católicos– no son concebidas como contradictorias, sino más bien como los componentes de una sola religión que podría definirse como una variante mesoamericana del rito romano. Ahora bien, mientras los teenek parecen haber aceptado a las divinidades católicas al integrarlas al conjunto de sus creencias, la Iglesia se muestra menos flexible para aceptar este tipo de disparidad en el seno de su dogma. Durante una entrevista, en 1992, el cura de Tantoyuca me dijo que en ese año del quinto centenario "del encuentro",* los miembros del clero mexicano en el medio indígena habían reci-

* Se refiere al quinto centenario de la llegada de Cristóbal Colón a América (N. del E.).

bido instrucciones según las cuales se debía renovar "la campaña de extirpación de las idolatrías, de los vicios y las creencias", así como combatir "la ebriedad y el concubinato de los indios" (*sic*).[1] Por lo demás, mis interlocutores teenek se daban claramente cuenta de que sus creencias y cultos poco católicos, eran reprobados por la Iglesia y, por tanto, amenazados de ser reprimidos y sobre todo despreciados. Existe, pues, un reconocimiento por su parte del dogma cristiano y, por parte de la Iglesia, un rechazo total a sus prácticas. De ello se deriva cierta ambivalencia en la fe de los teenek que expresa el desnivel entre estos dos modos de pensamiento estrechamente imbricados. En efecto, si existe en el seno del dogma católico cierta "dualidad que toma la forma de la antítesis" (paraíso-infierno, etcétera), se verá a continuación que no es perfectamente compatible con el pensamiento amerindio, que concibe la dualidad en torno a una "desigualdad relativa" de los términos opuestos.[2]

Así, en el centro del universo teenek de la cultura está el sol, que irradia la luz del día, así como la del cristianismo. En consecuencia, es el mundo del calor, los santos, lo sagrado, los españoles y, por extensión, del mundo occidental, moderno y opresor al cual los teenek están integrados para bien o para mal. En contrapartida, en el universo de la naturaleza está el dominio de las divinidades paganas que influyen aún en la vida profana. En ese mundo dominado por el frío y la oscuridad, la luna ilumina el camino de los malvados. Aun llena, la luna es nefasta y el uso de instrumentos cortantes es peligroso y desaconsejado en esos días. Es el mundo contrario al mundo de la cultura. ¿Acaso los *Baatsik'* no gustan de todo lo que se desecha en el mundo de la cultura?: alimentos crudos, insípidos, podridos, tochones, lo fétido, lo inmundo y, sobre todo, el aguardiente mezclado con saliva –todo ello ofrecido a la tierra para apaciguarla y para que restituya al enfermo su alma cautiva–.

Otro punto importante que subraya esta dualidad en las prácticas curativas es la lengua usada para comunicarse con las diferentes divinidades. Con los santos católicos se habla únicamente en español, usando invocaciones de un texto escrito determinado por las autoridades religiosas católicas, es decir, un lenguaje fijo, codificado y extranjero. Los informantes señalan que, aun si pudieran hablar en

---

1 De hecho, esa campaña se coronó en Tantoyuca con celebraciones alrededor de los "quinientos años de la llegada de la palabra de Dios a las Américas".

2 Retomando las formulaciones de C. Lévi-Strauss, *Historia de Lince*...

teenek con los santos –pues les ha sido explicado por las autoridades eclesiásticas (el cura, los inspectores, y otros) que Dios escucha a todos–, prefieren hacerlo en español. Utilizan para ello lo que ya está escrito, porque no quieren inventar rezos. En cambio, con los seres del inframundo, los teenek hablan únicamente en teenek, usando un lenguaje que varía según las circunstancias, aunque éste adopte un modo más o menos repetitivo. En tal caso se trata de plegarse a la tradición oral, ligada al pensamiento autóctono, improvisada cada vez, mucho más flexible que la tradición escrita católica, mucho más cercana a la realidad cotidiana teenek y en la cual se sienten evidentemente mucho más a gusto.

La distinción que hacen los teenek entre las facetas católicas de su religión y las que están en relación con los seres del inframundo puede resumirse en cinco puntos binarios: el mundo de la cultura frente a la naturaleza, los dueños actuales frente a los vencidos, el idioma español frente al teenek, la tradición escrita de los letrados frente a la tradición oral de los iletrados y, en definitiva, los poderosos frente a los débiles. En esa dicotomía se percibe la relación mantenida entre los teenek y los descendientes de los conquistadores españoles, caracterizada por el paternalismo de los mestizos para con los indígenas; relación comparable a la de un adulto hacia un niño o, en cierta forma, a la de los hombres frente a las mujeres, caracterizada por la sumisión. Recordemos a propósito que el mundo subterráneo es considerado como esencialmente femenino por los teenek, en tanto que el mundo de arriba es masculino. Por lo demás, los comentarios explícitos de los teenek lo traducen de la manera más clara posible: "Los mestizos están encima de nosotros porque son más avanzados", o según otra versión, los españoles, aunque originarios del "Viejo Mundo" y llegados al "Nuevo Mundo" después que los teenek, son más modernos que estos últimos. Esta clasificación se compone evidentemente de elementos culturales que son el producto de la dominación colonial; pero de ella emana toda la ideología de "casta", aún en vigor, y en el seno de la cual los teenek se encuentran en el escalón más bajo.

Sin embargo, esta organización dualista de la realidad teenek está lejos de ser fija; los términos de "naturaleza" y "cultura" empleados en este análisis se aplican más bien para establecer un principio de distinción.

Recapitulemos ahora en el cuadro 7 los puntos binarios que organizan las diferentes esferas de lo social y lo cosmológico, extraídos de los análisis precedentes:

CUADRO 7

La configuración simbólica de los espacios: extrapolación binaria

Espacio	Mundo terrestre	Inframundo
	El espacio doméstico	El espacio salvaje -el *alte'*
	La ranchería	El *alte'*
	Arriba	Abajo
Cuerpo	Hombre	Mujer
	Derecha	Izquierda
Cosmos	Sol	Luna
	Caliente	Frío
	Día	Noche
	Luz	Oscuridad
	Dios, Jesucristo	*Ch'eenlaab y atzlaabtsik*
	(masculinos)	(de esencia femenina)
	Vida	Muerte
	Cristianismo	Paganismo
	Universo celeste, astros	Tierra, cerros, árboles
	Dios es invisible	Los *Baatsik'* son visibles (por medio de visiones y en sueños)
Sociedad	Vencedores	Vencidos
	Ejek	Teenek
	Ricos	Pobres
	Idioma español	Idioma teenek
	Escritura	Oralidad
	Animales domésticos	Animales salvajes
	Mundo urbano	Mundo rural
	Médico	Curandero
	Sagrado	Profano
Comida	Cocido	Crudo
	Sápido	Insípido
		A los *Baatsik'* no les gusta la comida salada o condimentada

CUADRO 7 *(Continuación)*

La configuración simbólica de los espacios: extrapolación binaria

Rituales	Santos católicos	Espíritus (*Baatsik'*)
	Agua bendita	Aguardiente
	Buen olor del copal (caliente)	Malos olores de lo podrido, los excrementos
Ética	Limpio	Sucio
		A los *Baatsik'* les gustan las inmundicias
	Benéfico	Maléfico
	Integridad	Descomposición
Tiempo	Tiempo linear puntuado por cataclismos (diferentes eras solares)	Tiempo fijado en el pasado (una sola edad solar)
		los *Baatsik'* caminan en círculos porque rechazaron la luz
	Modernismo	Arcaísmo
	Nuevo Mundo (de los *ejek*)	Viejo Mundo (de los teenek)
	Jóvenes, más calientes	Viejos, más fríos

Este cuadro, al exponer en una dicotomía elementos bajo la modalidad de oposiciones, no debe inducir en error al lector. Se trata de categorías analíticas, operativas en el ejercicio de la comprensión de la lógica teenek. Pero el mismo elemento puede encontrarse en una categoría u otra según el contexto, y una interpretación según un punto de vista u otro de los mismos elementos puede hacerlos volcarse de una categoría a otra. Por ejemplo, tomemos el parámetro del espacio doméstico frente al espacio salvaje. Vimos en las ceremonias organizadas en ocasión de la construcción de una casa nueva, así como durante los ritos curativos o de nacimiento, que la casa pertenece al dominio de los santos católicos y que está fuera del alcance de los *Baatsik'*. Ahora bien, esa misma casa puede servir de estación de relevo entre el inframundo y el mundo social durante la reclusión del niño y de su madre en el periodo neonatal. Las tinieblas uterinas, asociadas al inframundo, se

asimilan entonces al espacio doméstico antes de que el niño salga definitivamente al mundo social. Lo mismo ocurre cuando el recién nacido es al fin mostrado al mundo exterior; el papel de ese espacio lo juega entonces el solar de la casa, que en otros contextos simboliza el interior. La ranchería misma, considerada como un interior seguro en algunos contextos, es vista como el monte cuando se la compara con los pueblos de los *ejek*. En el mismo orden de ideas, el mundo de los humanos es el mundo celeste para los *Baatsik'* que viven bajo tierra; lo alto pagano es lo bajo cristiano.

El mundo de los humanos es idealmente íntegro, pero en él la vida es ardua, mientras que en el mundo de los prehumanos reina la descomposición, que a pesar de ello es comprensible y coherente. Así, el Dios del universo de los hombres es invisible, pero si uno lo viese moriría (acercándose así al estado de la naturaleza). En cuanto a los *Baatsik'*, se los puede ver por medio de visiones y sueños, y uno puede caer enfermo por ello, pero hay terapias indígenas que hacen uso de las fuerzas de la naturaleza y así permiten sobrevivir a esas visiones (y uno se vuelve a colocar entonces en el orden social de los humanos). Por lo demás, en las visiones, al emerger del inframundo los *Baatsik'* pueden aparecer como animales domésticos de origen occidental que pertenecen al mundo de la sociedad contemporánea y de la civilización. La tierra, dominio de los *Baatsik'*, tiene un carácter fúnebre, pero es también lo que se cultiva para vivir.

Los teenek mismos –por lo menos los hombres– se ubican bajo la égida del sol, pues en el mito de su creación (M4), antes de convertirse en el astro celeste, era un pobre huérfano y, desde ese entonces, trabajador como los hombres teenek que laboran todo el día bajo el sol. Los *ejek,* en cambio, no trabajan, son flojos como la luna, hija de familia rica, y pasan el día en la sombra; sólo de noche, bajo la égida de la luna, salen a robar, que es como se enriquecen. Ahora bien, los *ejek* dependen del orden de lo social, lo masculino y lo más fuerte y, sin embargo, en esta dicotomía se encuentran en la categoría del inframundo, lo femenino y débil. Asimismo a las mujeres se les considera más frías que los hombres, pues se las asocia a la luna y por consiguiente al inframundo, pero forman parte de la humanidad y como tales pertenecen al mundo social.

Los teenek dicen que fue sólo con la llegada de los españoles que ellos empezaron a cocinar sus alimentos (véase *infra*) por lo que antes pertenecían al mundo de la naturaleza, junto con los *Baatsik'*, quienes sólo comen alimentos crudos

e insípidos. Ahora bien, los *ejek* tienen la reputación de no ser capaces de ingerir alimentos muy picantes, y en eso se parecen a los *Baatsik'*. Por lo demás, los teenek se consideran limpios en comparación con los *Baatsik'*, pero sucios frente a los *ejek*.

Los jóvenes se consideran más fríos que los viejos, pero éstos, en cambio, conocen mejor los términos de la convivencia con los espíritus ctónicos (fríos) y sellan con ellos pactos para echar maleficios. Por ello los jóvenes, si bien son fríos, son más vulnerables a los efectos de los *Baatsik'*. En el mismo orden de ideas, el Nuevo Mundo para los teenek es el mundo traído por los *ejek* y deriva en consecuencia del universo de la civilización, en tanto que el Viejo Mundo es su propio mundo, arcaico, asociado al de los *Baatsik'*. Al mismo tiempo, las carreteras, los carros, las máquinas de los *ejek* y del mundo contemporáneo, aparecen en las visiones teenek como características de los *Baatsik'* que forman parte del mundo pasado. Finalmente, los *Baatsik'*, antepasados prehumanos y paganos que forman parte del universo asocial, funcionan, por el sistema de la envidia y las enfermedades del alma, como garantes de los valores morales en el seno de la sociedad humana.

Vemos pues que la dualidad entre los universos de lo autóctono y de su contrario no es fija y que las oposiciones conceptuales se mueven en un flujo constante –no se las determina ontológicamente–.[3] Se trata más bien de una concepción monista del universo en la cual se da una relación diádica entre oposiciones; el aspecto complementario de cada pareja de términos opuestos y asimétricos (como, por ejemplo, la pareja sol-luna) dándole su sentido al sistema. En efecto, si se retoman los parámetros mencionados en el cuadro 7, considerando las diversas situaciones luego, nos damos cuenta de que, según el contexto, las diferentes posiciones establecidas en relación con esas categorías pueden ser más o menos distantes del orden de la naturaleza o de la cultura. Lejos de ser estáticos, los polos naturaleza-cultura se definen según varios criterios elaborados por una sociedad determinada; lo salvaje es socializado y la relación que une esos dos polos es una invención cultural, fruto del hombre social, y no un hecho absoluto. Estamos, pues, siempre en el dominio de la cultura.[4] Vistas de esta manera, las parejas de oposiciones

---

3 Este análisis se inspira, entre otros, en P. Descola, "Constructing Natures..."

4 Véase M. Strathern, "No Nature, No Culture: the Hagen Case", en C.P. MacCormik y M. Stra-

se articulan en torno a un pensamiento de la diferencia. En otras palabras, la otredad cosmológica, así como la humana, personal y colectiva, pueden ser entendidas sobre ejes temáticos, moviéndose sobre ellos según las circunstancias y la naturaleza de la otredad en cuestión.

En ese sistema, la categoría de la otredad puede transformarse en la de la identidad, y viceversa, por analogías metafóricas y metonímicas. Éstas organizan los términos de las relaciones humanas y extrahumanas y permiten administrar la desigualdad relativa que rige el orden del universo. Tal es, por ejemplo, el caso del espacio doméstico y cultural, que se transforma metafóricamente luego del parto en un espacio infraterrestre, etcétera. La oposición entre la esfera de la naturaleza y por extensión, de lo sobrenatural, y la de la cultura y la realidad terrestre, permite "pensar la diferencia". Ahora bien, un elemento nuevo apareció hace cinco siglos y se integró a este esquema, no sin ciertas dificultades, como veremos a continuación en el análisis de la relación entre los teenek y los Otros, en particular, el mundo de los *ejek* o mestizos.

Ciertos mitos teenek se refieren en efecto a esta reflexión sobre la diferencia problemática. El mito del origen de los *Baatsik'* y de las enfermedades (M1) y el del origen de los curanderos (M9), que podríase ubicar a continuación del anterior, reconstituyen de hecho dos pactos, uno no cumplido y el otro no sellado. Como vimos antes en el mito del curandero (M9), se trata de un arreglo que consiste en un don y un contradon, final y dramáticamente anulados por el incumplimiento del curandero. La convivencia con *alter* (en el mito, son los hijos propios y el caminante, pero se trata de la relación con el Otro en general) crea un conflicto inevitable entre la posesión de un objeto que puede despertar la codicia ajena, y la privación del objeto codiciado. Este conflicto, producto de una asimetría (uno tiene, el otro no) que pone en marcha el proceso de la envidia, se resuelve continuamente por el intercambio, necesario en toda relación social. Este intercambio evita finalmente que lo salvaje (la enfermedad o el acto de brujería que emanan del inframundo) invada el mundo terrestre.

Ahora bien, ningún pacto fue sellado en el mito de los *Baatsik'* (M1) entre los antiguos habitantes de esa tierra y los recién llegados (los *ejek*) que usurparon su

---

thern (eds.), *Nature, Culture and Gender*, Cambridge University Press, Nueva York, 1980, pp. 174-222.

lugar. En efecto, la historia no menciona ninguna contrapartida de parte de la luz a cambio de su invasión del territorio de los antepasados. Los *aatslaabtsik* intentaron entonces servirse a sí mismos llevándose bajo tierra a los animales occidentales, pero un cierto Marcos puso fin a ese intento (M1). A partir de ese momento y en vista de la falta de acuerdo, la muerte y la enfermedad han sido el pan de cada día de los teenek, que logran a pesar de todo mitigar, sellando el pacto de reparto de comida con los espíritus ctónicos. Se habrá notado en el mito de origen de los curanderos (M9) la presencia del personaje velludo, representando, aparentemente, al español frente al indígena no velloso, que se impuso arbitrariamente y se negó a adherirse al principio de reciprocidad y mesura fundamental en la teoría teenek de las relaciones sociales. El Otro humano que no intercambia (el *ejek*) llevó a los teenek a mantener una relación privilegiada con una otredad extrahumana e infraterrestre, con quien era más fácil entenderse en términos de la convivencia. En otras palabras, la presencia del español, y luego las relaciones particulares mantenidas entre los teenek y el mundo mestizo, ciertamente reforzaron la relación privilegiada entre el alma teenek y los espíritus ctónicos.

El siguiente testimonio ilustra admirablemente esta relación entre los teenek y sus antepasados, es decir, con su historia, que emana desde entonces del orden sobrenatural:

M10 La realidad de los *Baatsik'* *(continuación del M1)*

El interior de la tierra está poblado por malos, porque los de dentro de la tierra están en contra de nosotros, porque así pasó. Pero cuando hay que buscar el *ch'ichiin* vamos a hablar con los que se debe. Los espíritus nos escuchan, están con nosotros, la tierra también es un espíritu maligno, son malos amigos, malos hermanos, malos antepasados; ahí están, debajo de la tierra, por eso hay que hablar también con la tierra, porque bajo la tierra están vivos, allí están los difuntos que fueron bajo tierra. Los espíritus de esos muertos están allí debajo, allí quedó su vida, en la tierra. Es por ello que debemos ir a ver a nuestros espíritus cuando necesitamos pedirles perdón. Primero aquí con Dios, arriba, porque pertenecemos a este lugar, y después hay que hablar también con la tierra porque allí están los espíritus. Pero vamos allá porque la tierra tiene otro trabajo, tiene otros poderes. La tierra no quiere ver cruces, no quiere oír oraciones, la tierra no quiere que nos persignemos, que demos alabanzas a Dios, que recemos. No, la tierra nunca quiere ver eso, es

por eso que nunca rezamos con la tierra, sólo cuando vamos a buscar a Dios. Con la Santa Cruz, las oraciones, rezamos nuestras creencias en Dios, pero con la tierra nunca. No le gusta eso, no quiere verte con la cruz, rezando, eso no quiere. Si rezas, no te va a recibir, no te va a dar tu *ch'ichiin*. Si vas a ver a la tierra no debes rezar, porque la tierra no quiere rezos, no quiere velas, ni copal, nada, porque son malos, quieren malos tratos, maldiciones, lo que quieren es Satanás porque no quisieron ver a Dios. No quisieron ver la imagen de Dios, no quisieron ver cosas buenas, por eso se metieron debajo de la tierra. Los *Baatsik'*, ellos no quieren nada, no quieren escuchar alabanzas a Dios, no quieren oír lo que nos gusta aquí, no quieren ver bailes con violines, nada, están enojados, entonces llevan parte de nuestro *chalap* [el pensamiento] bajo tierra, donde ellos. Les gustó irse bajo tierra y nosotros, a los que no gusta ir bajo tierra, nos quedamos aquí, en lo alto, porque vamos a rezar, al bautismo, porque vamos con Cristo, con Dios. A los que no quisieron ir con Dios no los bautizaron, no van a la iglesia, no aprenden a rezar, se quedan con los *Baatsik'*. Quien no quiera ir con Dios no se hace bautizar, no aprende a rezar, a cantar, y cuando llega la hora, va directamente donde ellos, no va al cielo porque no está bautizado, no sabe rezar, no sabe cantar, va directamente a donde los *Baatsik'*. Pero nosotros cuando estamos bautizados sabemos que somos cristianos, que hay que rezar, hay que saber, hay que creer, hay que dar alabanzas a Dios. Así somos. Los antepasados, algunos se quedaron bajo tierra, otros arriba. Por eso hay dos lugares, uno aquí con éste y otro allí con ése. Dicen que hay dos Dioses, uno se llama Jonás, es el que manda en la tierra, está abajo de la tierra. El de arriba, es Jesucristo. Dios padre está en el cielo, el padre Satanás dentro de la tierra, es el gran ladrón [de almas]. Te caes en el camino o ves un animal, vas a un lugar en el que encuentras cosas malas, o ves gente mala, eso viene de ellos, de Satanás.

Estos testimonios que completan los que abrieron la segunda parte, que trata de la realidad de los *Baatsik'*, son harto explícitos y resumen las prácticas antes descritas.[5] Sin embargo, merecen algunos comentarios finales, pues son testimonios del cataclismo ocurrido en el pasado lejano y vivido dolorosamente, en los sentidos literal y figurado, por los teenek contemporáneos. Expresan asimismo la concep-

[5] En el análisis que sigue se invita al lector a refrescar la memoria releyendo el mito de origen de los *Baatsik'* (M1) al comienzo del capítulo V.

ción del universo que explica sus prácticas curativas y religiosas. Finalmente, como se verá luego, éstas traducen sus conceptos de la otredad y por lo tanto de su identidad étnica.

De hecho, los *Baatsik'* son la emanación sobre la tierra del mundo subterráneo en el que se refugiaron los *aatslaabtsik*, antepasados prehumanos, recalcitrantes y antitéticos de los teenek actuales. En efecto, esos antepasados rechazaron la luz y el sol, explícitamente asociados con Dios y el cristianismo. "La luz es Dios mismo", dicen los informantes, y el cirio pascual, prendido sobre las fuentes bautismales, se asimila a esa misma luz que los antepasados rechazaron pero que ha sido conferida a los teenek actuales a partir del primer sacramento católico. Otros indicios muestran bien que el mito de los *Baatsik'* (M1) se refiere a la era presente, cristiana, que se remonta a los españoles o, en todo caso, que se adaptó a los eventos históricos. Así, el mito de la creación del sol y de la luna (M4) es explícitamente anterior al de los *Baatsik'* (M1) y confirma que el sol actual, asimilado al Dios cristiano, no es el primero recibido por la humanidad. Por lo demás, la presencia del personaje de Marcos que, en el mito de los *Baatsik'* (M1), se internó a caballo en el dominio ctónico para salvar a su hermano cautivo, así como las menciones explícitas que relacionan la luz con la evangelización (M10), muestran la adaptación de los mitos a la historia. En todo caso, todos los relatos sobre la aparición del sol, anteriores o posteriores a la era cristiana, reproducen un combate cósmico para ganar, literal o simbólicamente, la supremacía o el monopolio en iluminar el mundo.

Sin embargo, los informantes precisan (sin duda *pro forma*) que los *Baatsik'* no son dioses, pero que aun así hay que respetarlos. Se los considera más bien como habitantes del mundo subterráneo, cuya casi ubicuidad les confiere con todo un carácter divino. Si bien antes *ch'eenlaab* (la señora del cerro) y sus súbditos, los *aatslaabtsik*, eran los amos de la tierra, a pesar de ello fueron conscientes de que la llegada de la luz les iba a quitar sus prerrogativas y bien se dijo en el testimonio (M1) que se trataba de la llegada de un nuevo jefe, de un nuevo dueño de la tierra, de un nuevo Dios: "Ahora mandará el sol". Sin embargo, esos antepasados resistentes, hundidos en la tierra, no aceptaron inmediatamente las nuevas circunstancias. Procedieron a secuestrar animales domésticos (burros, puercos, gallinas, vacas, perros), todos introducidos, como el Dios cristiano, por los recién llegados.[6] Así, en esos testimonios (M1) no se men-

[6] Después de la Conquista, el perro europeo remplazó casi completamente al perro americano.

ciona el guajolote, por ejemplo –animal americano por excelencia–, a pesar de que forma parte de todo corral teenek. ¿Trataríase de hacer desaparecer los nuevos aportes occidentales, de apropiárselos, o bien de un intento desesperado de acercamiento transpuesto bajo tierra? En todo caso, al término de una epopeya picaresca, el personaje Marcos puso fin a ese contacto y encerró para siempre a los *Baatsik'* en su condición ctónica. Se trata tal vez implícitamente de San Marcos, autor del segundo Evangelio sinóptico, escrito precisamente para los conversos del mundo pagano del Imperio Romano, y quien aparece en la iconografía popular mexicana, popularizada en imágenes santas y calendarios, a la entrada de una cueva escribiendo un gran libro con un felino alado a sus pies, según la representación canónica de este evangelista. Recordemos que los *Baatsik'* viven en cavidades y que toman frecuentemente forma de felinos aterrorizadores. Al salvar a la gente y los animales cautivos de los *Baatsik'*, y al cerrar con llave el universo de estos últimos (M1), Marcos no abolió la existencia de los seres ctónicos, pero los confinó a su dominio telúrico, desde donde sólo podrán robar las almas de los teenek. Los dos mundos, pagano y cristiano, se vuelven a partir de ese momento delimitados e incompatibles. Los teenek se encuentran entonces en una situación de doble lealtad, propia sin duda de todo pueblo sometido: a sus antepasados refractarios por un lado, a sus ancestros resignados y por extensión al nuevo orden, por el otro. Su parentesco con los *Baatsik'*, así como su adhesión al cristianismo los convirtieron finalmente en mediadores entre el mundo de las tinieblas y el de la luz, entre los muertos vivientes y los vivos muertos (cuando los teenek pierden el alma), entre el pasado que surge continuamente en su presente y el presente en el que se apegan al pasado rechazando, por los mecanismos de la envidia, su integración a la modernidad. Y de una manera que deriva a la vez de la metáfora, así como de una realidad bien concreta –la de los *Baatsik'*–, sólo su *ch'ichiin* –el alma, el pensamiento de los teenek– continúa transladándose sin ambages de un mundo a otro.

Parece, sin embargo, que entre muchos grupos indígenas la memoria del perro "de los tiempos antiguos" perdura en ciertos ámbitos de orden simbólico. En ese sentido, se puede comprender aquí la asociación de los perros con los otros animales domésticos europeos considerados como innovaciones culturales. (Véase A. Ariel de Vidas, "A Dog's Life among the Teenek Indians (Mexico): Animal's Participation in the Classification of Self and Other", en *Journal of the Royal Anthropological Institute,* 8(3), 2002, pp. 531-550).

Sin embargo, podemos preguntarnos por qué en ese nuevo orden cósmico el dueño de la tierra, según el relato teenek (M10), se llama Jonás –nombre propio de un cuerpo mitológico exógeno, precisamente introducido con la luz–. Recordemos sucintamente el inicio de la historia de ese profeta tal como se la narra en el Antiguo Testamento:

Dios se dirige a Jonás para que profetice contra los habitantes de Nínive porque quiere castigarlos por su iniquidad. Pero Jonás rechaza la misión y se embarca en Jafa para huir a Tarsis, donde espera estar fuera del alcance de Dios. En alta mar Dios envía una gran tempestad y la embarcación empieza a rajarse. Cada pasajero se pone entonces a invocar a su respectivo dios. En cuanto a Jonás, se va a acostar al fondo del navío. Pero los marineros, tras invocar en vano a sus dioses paganos, resuelven determinar al azar al responsable de su desgracia. El azar cae sobre Jonás, quien confiesa estar huyendo de Dios y les pide que lo echen al mar para que la tormenta amaine. Jonás es lanzado fuera de borda y, en efecto, las olas se calman. Pero en el fondo de las aguas Jonás es tragado por un gran pez y desde sus entrañas se dirige a Dios, arrepintiéndose y reconociendo que había querido huir de su mirada.[7]

Sin entrar en la exégesis de Jonás, personaje bíblico harto complejo, es interesante aproximarse a los aspectos de su historia que fueron retenidos por los teenek, pues los préstamos, como lo subraya Lévi-Strauss, nunca son fortuitos.[8] En efecto, Jonás, a imagen de los *Baatsik'* que huyeron de la luz (M1) y a la del curandero en el mito de origen de esa profesión (M9), que se escondía para no encontrarse con la enfermedad, piensa que puede escapar del poder divino. Es más, lo hace en varias oportunidades: al embarcarse a la lejana Tarsis, al ir a acostarse en el fondo del barco, al hacerse echar al mar. Hay también en la continuación del relato una oposición entre las creencias "justas" y paganas: los habitantes de Nínive y los marineros –idólatras– reconocen finalmente la vía del Eterno. Ahora bien, los *Baatsik'* huyeron hundiéndose en el fondo de la tierra pero, a diferencia de Jonás, no los traga un gran pez u otro medio de obtener la salvación –en su caso se trata de un desamparo profundo–. A partir de entonces, el reconocimiento de la existencia de un orden nuevo no los lleva al arrepentimien-

---

7 Jonás: 1-2.

8 Véase C. Lévi-Strauss, *Historia de Lince*...

to, sino que los llena de frustración y de cólera, haciéndolos nefastos para los teenek contemporáneos, de quienes son los antepasados. Por lo demás, el mundo idólatra existe en el relato de Jonás porque los marineros, así como la gente de Nínive, adoran a dioses paganos. Aun si tales prácticas son denunciadas, el orden religioso establecido las reconoce, de una cierta manera, al mencionarlas. Así, del relato bíblico introducido con las nuevas creencias por los misioneros, lo que retuvieron los teenek fue la posibilidad conceptual de huir de Dios a un *no God's land*, o más bien a un lugar en el que el Dios específico de los *ejek* no tiene cabida. Para los teenek existen por ello dos mundos, el uno cristiano, reino de Dios, y el otro pagano, en el que reinan los *Baatsik'*. Jonás, huyendo de Dios, pero derivado del registro cristiano para los teenek, se convierte en jefe de los *Baatsik'* y, a la manera de un *trickster*,[9] establece de hecho la unión de esos dos mundos. En efecto, en cuanto personaje equívoco proveniente de la Biblia, la transgresión de Jonás permite finalmente establecer un vínculo entre los dos universos fusionándolos bajo una apariencia respetable, cristiana. Pero esa adopción de Jonás como jefe del mundo ctónico puede derivar igualmente de otra perspectiva. La historia de ese personaje bíblico confirmaría de hecho para los indígenas que la religión católica es válida y digna de apropiación, pues también ella, a imagen de la religión mesoamericana, se interesa en los conflictos entre fuerzas contrarias. Los teenek habrían reconocido así, en la historia de Jonás, la de los *Baatsik'*, que es la suya.

Vemos así cómo los teenek integran en sus mitos conceptos introducidos por la civilización occidental para explicar el nuevo orden, sin por ello negar el antiguo. La decisión de los *Baatsik'* de hundirse en la tierra es irreversible y no podrán ya incursionar en el mundo de los vivos sino como visiones. Asimismo la llegada de los españoles y de las nuevas creencias es igualmente irreversible. El culto que los teenek profesan a sus antepasados extraviados –según los términos de su nueva religión– sin alejarse de la vía del Señor, les permite finalmente atemperar los tormentos del encuentro con el Otro, así como moverse en una lógica ambivalente que da un lugar a la alteridad.

---

9 El *trickster* o engañador es el personaje embustero de los cuentos míticos, una de cuyas funciones consiste en precipitar el desenlace del relato (véase P. Radin, *The Trickster. A Study in American Indian Mythology*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1956).

Tercera parte

Entre la tierra y el cielo

Entre la tierra y el cielo

Vimos en los capítulos precedentes la manera en que la realidad de los *Baatsik'* funciona en el pensamiento teenek como principio de la otredad. La llegada de la "luz" demarcó a esos antepasados prehumanos de los teenek contemporáneos y se estableció así un primer par de términos que opone el "nosotros" del presente con los "otros" del pasado. Ahora bien, esa otredad es el fundamento de la identidad teenek, puesto que los *Baatsik'* son antepasados y por lo tanto forjaron su historia. Por lo demás, aun si forman parte de un mundo ajeno, los *Baatsik'* son los garantes de los valores morales de los teenek de este mundo, a través de los mecanismos de la envidia y la enfermedad. Así, esa otredad está tan ligada a la identidad teenek, que se inscribe en el cuerpo mismo, que es la identidad primaria de todo individuo.

Los valores de esta pareja de términos, identidad-otredad, son, pues, relativos y no simétricos, y proyectan por ello la relación entre *Baatsik'* y teenek en un desequilibrio permanente. Este último se dinamiza por el incumplimiento del principio social de la reciprocidad y de respeto a la jerarquía. Así, como lo subrayaba Lévi-Strauss a propósito de un conjunto de mitos sobre la gemelidad, este principio de pensamiento amerindio, que coloca los términos de una oposición dualista en la desigualdad relativa, y que no concibe simetrías perfectas (antitéticas o idénticas), produce redoblamientos internos de esos términos sin que se llegue nunca a "un dualismo estable".[1] La desigualdad, como una "célula germinal", se

[1] C. Lévi-Strauss, *Historia de Lince*...

mantiene entonces para engendrar el resorte interno en las relaciones mantenidas entre los humanos, y entre éstos y los seres sobrenaturales.[2]

Así vista, la inversión de valores relativos atribuidos a los términos opuestos de "otredad-identidad" tendría la finalidad de equilibrar permanentemente la simetría imposible entre teenek y *Baatsik'*. La clasificación teenek de las "dos fuerzas" divinas y de los conjuntos sociales y culturales que las acompañan (véase el cuadro 7) no plantea la cuestión de saber con qué campo se identifican los teenek, sino más bien de entender los contextos según los cuales optan por uno u otro campo, ambos considerados como una sola realidad social. Sería en efecto tentador, con base en la organización de las divinidades cristianas y autóctonas, colocar a los teenek en el mundo de sus antepasados los *Baatsik'*. Sin embargo, los teenek contemporáneos, por su parte, han aceptado la luz divina, aunque su relación con la fe cristiana sea ambigua. Por ello, en vez de plantear la cuestión en términos dicotómicos, sería sin duda más pertinente verificarla en relación con esa pareja de términos opuestos que se invertirían según el contexto, y de la cual emanaría la percepción del universo teenek y de sus elementos protagónicos complementarios. Así, si se considera el tema de la religión, se constata que el culto a los *Baatsik'* corresponde a cierta percepción de lo sobrenatural ligado, como se ha visto, a un juego de identidad-otredad, y del cual depende la salud del alma de los teenek. En cambio, el culto a los santos católicos está, según la percepción teenek, más cerca del cuerpo social, extra-comunitario, ligado a otro juego de alteridades (la lengua española, la institución eclesiástica, etcétera) y al cual es necesario asociarse para demarcarse de los espíritus de la tierra, es decir, para afirmar la identidad teenek contemporánea. Sin embargo, los dos cultos, pagano y católico, derivan del orden de la cultura y, con sus relaciones de fuerzas internas, forman una sola religión bipartita, la de los teenek.

Se ha visto, por lo demás, que este par de términos opuestos, 'identidad-otredad', se percibe primeramente a partir de la relación de los teenek con los amos de la naturaleza. Aquélla se basa en el principio de la mesura y de la reci-

---

2 *Ibid*. La gemelidad, inconcebible en el pensamiento amerindio, que condujo a Lévi-Strauss a estas conclusiones, encuentra un eco en las prácticas teenek. Las mujeres en edad de procrear evitan, en efecto, comer frutas "dobles" (tales como plátanos pegados por el medio), pues causarían el nacimiento de gemelos, que es mal visto.

procidad, así como en una concepción que dota de alma a los objetos y los fenómenos. Esta manera de concebir el espacio circundante permite cierta identificación con los seres del inframundo. La relación de reciprocidad que deriva de ella legitima la reivindicación de los teenek de vivir en la tierra de sus antepasados prehumanos y, en cierta medida, bajo la protección de éstos. Sin embargo, aun si las posiciones de los teenek pueden modificarse en relación con el mundo de la naturaleza –por ejemplo, tras parir una mujer es proyectada a ese mundo para retornar a la cultura al término del periodo neonatal; a la ranchería teenek se la considera "en el monte", en contraste con las localidades mestizas, pero aun así forma parte del orden de la cultura–, se dan entre los teenek y los seres de la naturaleza términos de convivencia que definen claramente la frontera entre los teenek y los no humanos. Ahora bien, ¿cuáles son, en el universo de la cultura y de lo social, los términos de la convivencia con los otros humanos, derivados de la otredad, es decir, con los no teenek? En otras palabras, ¿se puede, para entender mejor esa convivencia extraétnica, aplicar este juego de inversiones de términos opuestos?

Para captar la percepción teenek de la otredad social hay que ubicarse en su paisaje y considerar la posición espacial de las rancherías teenek de los alrededores de Tantoyuca. Éstas, de hecho, están más o menos confinadas dentro de un triángulo cuyos tres vértices corresponden a los pueblos mestizos de Tantoyuca (± 23 000 habs.), Tempoal (± 9 000 habs.) y Platón Sánchez (± 4 500 habs.) [véase figura 1]. El territorio ocupado por las rancherías teenek cubre a lo más 225 km^2, y más allá de sus tierras están, menos fraccionadas y más fértiles, las de los mestizos y de algunos nahuas (al sur y al oeste) mucho más prósperos. Debido a esta configuración, los teenek se encuentran definitivamente en una posición insular. Por lo demás, las concepciones que tienen de sus vecinos están ligadas a la topografía del lugar (la cual está en relación con la historia). En efecto, los nahuas y los teenek potosinos –la otredad dentro de la indianidad– viven esencialmente en los cerros hacia el sur y el noroeste, respectivamente, en tanto que los mestizos viven en su mayoría en la llanura. Los teenek veracruzanos están, pues, rodeados a un lado y otro por regiones más elevadas en las que residen los indígenas, mientras que más abajo de sus lomas, hacia el este, se extienden las llanuras de los mestizos. De ello resulta, como se verá a continuación, cierta relación dialéctica de lo alto y lo bajo. Por otro lado, las rancherías de los teenek,

tal como ellos mismos las perciben, son espacios de cultura frente al monte en el cual están inmersos. Ahora bien, esas mismas rancherías son percibidas por los Otros como parte del espacio inculto, y sus habitantes son, por definición, salvajes. Por lo demás, como los teenek van con mucha frecuencia a la ciudad (alguna de las tres) para vender sus productos agrícolas y artesanales y a buscar trabajo y otros productos, se dan cuenta claramente a expensas suyas, de que es allí, más allá del monte que deben atravesar, que se halla el dominio de la cultura. En concreto, están allí las iglesias, los mercados, las instituciones, los no teenek, los "ricos"... quienes no pierden ocasión de expresar su desdén por los teenek. La realidad cotidiana de los teenek no puede excluir a los Otros, y la autodefinición teenek debe, inevitablemente, no sólo incorporarlos a su sistema de representaciones, sino también explicar su propia posición marginal. En la percepción teenek de la otredad no se trata pues de situar a los Otros ya sea en el universo de la naturaleza o en el de la cultura –pues en principio todos los humanos forman parte de esta última–, sino más bien de situarlos según ciertos contextos (espacio, religión, sociabilidad, trabajo...), de acuerdo con su distancia relativa del prójimo o del Otro. Debido a que estas identificaciones distintivas se relacionan, como se verá, a cierta tensión entre lo cultural y lo inculto, ellas equivaldrían de alguna forma a las relaciones mantenidas entre los teenek y los seres del inframundo. Sin embargo, en el universo teenek de las relaciones sociales extracomunales la convivencia no parece estar tan bien establecida como la de los teenek y los seres de la naturaleza, siendo esta última una relación fruto de una invención cultural que socializa la naturaleza para el bienestar de la sociedad teenek. Así, para dar coherencia a la relación de los teenek con los Otros, la cual no deriva siempre de una convivencia feliz, la elaboración cultural de una teoría teenek de la otredad debe dar cuenta de las incompatibilidades encontradas. Para dar coherencia y así volver tolerable la convivencia con los Otros, la exégesis de los teenek veracruzanos busca pues, sobre todo, justificar su posición frente a la de los demás.

Capítulo VIII
El infierno son los Otros

Un día Dios pasó por las milpas y preguntó a los hombres que trabajaban en ellas qué estaban sembrando. Cada quien le contestó: "plátanos", "camotes", "frijoles", "calabazas"... Uno de los campesinos, un teenek, le dijo a Dios que él sembraba piedras. Al día siguiente, los plátanos, los camotes, los frijoles y las calabazas ya habían crecido y estaban maduros. Pero en la milpa del teenek sólo había grandes piedras. Así somos.[1]

Los Otros

En el universo teenek, los Otros constituyen varios grupos sociales. Grupos vecinos con los que están en constante relación (los nahuas y sobre todo los mestizos, que encarnan la otredad cultural más cercana y presente-pesante); y grupos algo menos vecinos pero conocidos (los teenek del estado de San Luis Potosí) y

1 Este relato es parte de un conjunto mítico mucho más amplio que se refiere a la creación del sol y a su huida, debida a que la luna lo perseguía. La fuga del sol se transforma a veces en la de Cristo (véanse, entre otros, J. Galinier, *La mitad del mundo*..., p. 697 y A. López Austin, *Los mitos del tlacuache*...). Sin embargo, los teenek de Loma Larga sólo mantienen de esta epopeya mesoamericana lo concerniente al episodio del campo de piedras que, según su exégesis, es la causa de su infortunio con relación con los otros grupos sociales de su entorno.

aquellos que viven muy lejos y de quienes sólo se sabe de oídas. Algunos grupos étnicos periféricos de la región teenek son conocidos, pero los comentarios sobre ellos no van más allá de su nombre, que refleja lo que piensan de ellos (o lo que se pensaba de ellos en épocas de mayor contacto). Así, en el sur, los teenek conocen a los otomíes (así como a los totonacas y los tepehuas, con los cuales los confunden), a quienes llaman *uch' inik* –"los hombres piojosos"; en el noreste, saben de los pames a quienes llaman *nok'* en evocación de las pinturas corporales de sus antepasados chichimecas, que cuentan con la reputación de haber sido particularmente salvajes.

A los Otros desconocidos, de quienes sólo han oído hablar, se los llama *alja'ib* (*al* = "debajo" o "más allá"; *ja'* = "agua"; *ib* = morfema derivacional que expresa colectividad) –y son los que viven más allá del agua o en ella–. Tomando en cuenta la topografía del territorio, el agua en mención sería sin duda el Golfo de México, que está a unos 100 kilómetros al este. Según los informantes, esa gente vive en el agua o en el mar, como los animales acuáticos y algunos *Baatsik'* particularmente temidos, aunque precisaban, sólo era una manera de hablar. Se trata de hecho de aquellas personas que no son de esta tierra, que por consiguiente no son mexicanos, los que viven lejos, en los Estados Unidos, y por lo tanto no se les entiende el idioma, en suma, gente extraña y desconocida.[2] La explicación de este término, probablemente atribuido en un principio a los habitantes de fuera de la civilización, quizá a razas monstruosas, refleja sin lugar a dudas una evolución moderna de los conocimientos. Más adelante volveremos al tema de la categoría de *alja'ib,* pero lo que se puede retener por el momento es que la denominación de *ejek,* que se aplica a los mestizos, se refiere sólo a los que viven aquí, es decir, a los mexicanos no indígenas.

Más allá de las categorías de la otredad desconocida empecemos examinando a los Otros más lejanos que, a pesar de ello, son conocidos y que, además, hablan un teenek "alterado".

---

2 Recordemos que los teenek de Veracruz viven en el noreste de México, a unos 600 kilómetros de la frontera con los Estados Unidos de América, y cerca de una carretera nacional transitada por autos que vienen "del otro lado".

La opinión que tienen los teenek veracruzanos de sus primos potosinos (y en particular de aquéllos que viven en Tancanhuitz) revela claramente sus nociones sobre las diferencias que los separan y da por lo tanto indicaciones sobre su identidad colectiva:

> Antes, cuando no había carreteras ni carros, los jóvenes para quienes estaba llegando el tiempo de casarse tenían que cumplir una obligación muy grande. Así como hoy hay que ser soldado a los dieciocho años, en ese tiempo los jóvenes debían ir a pie a la ciudad de México como mensajeros. Llevaban en sus morrales papeles y cartas y tenían que regresar a la ranchería con una respuesta. Salían así cuatro o cinco jóvenes por largos periodos, caminando de día y de noche sin que se supiera cuándo regresarían. Pasaban en su camino por Tancanhuitz, en San Luis Potosí, luego por Michoacán antes de llegar a la ciudad de México. En Tancanhuitz, es tierra mala porque ahí no había nadie bautizado, no entró ningún misionero allí; es muy mala la gente de allí porque se comen a los que entran por allá. Un día dos jóvenes llegaron a Tancanhuitz, buscando un lugar para pasar la noche. Una mujer con la que se encontraron les dijo que hubiera sido mejor que nunca pasasen por el lugar porque ningún extraño salía con vida de allí. Sin embargo, los invitó a pasar la noche en su casa, pero les dijo que tuvieran cuidado cuando regresase su esposo durante la noche. La mujer les sirvió de comer y luego los muchachos subieron al tapanco para acostarse. Una vez allí, vieron cabezas, huesos y carne humana colgada de ganchos de carnicero. Les dio mucho miedo y no pudieron dormir entre las calaveras. Durante la noche, vino un gran zopìlote a la casa, era el esposo de la mujer. Le dijo a su esposa: "huelo que allí arriba hay algo muy bueno para comer". La esposa le contestó que no había nada más que lo que él tenía allí antes de salir y no le dejó subir al tapanco. El viejo trató varias veces de subir a ver lo que olía tan bien pero se cansó de insistir. La mujer lo convenció de que fuera a acostarse y cuando él empezó a roncar ella subió, despertó a los muchachos y les dijo que se fuesen rápido. Le dio a cada uno un tamal de carne de gente y les dijo que no lo comieran, sino que lo pusieran al pie de una cruz que ellos encontrarían en el camino. Los jóvenes salieron corriendo y uno de ellos, como le diera hambre, se comió el tamal, que estaba relleno con carne humana. Se puso muy pálido y de repente

ambos oyeron un rugido espantoso. Era el marido de la mujer que se había despertado y se había convertido en tigre para perseguirlos. Nomás uno de los dos jóvenes salió vivo. Fue el que no se había comido el tamal y que logró cruzar, por Tanquián, la frontera entre San Luis Potosí y Veracruz donde ya no corría peligro.

Otra versión de esta leyenda trata de la aventura de un teenek veracruzano que había ido a trabajar a Tancanhuitz con su esposa e hija:

Mientras él trabajaba tranquilamente, su esposa fue degollada y comida, y cuando él regresó de la milpa, encontró trozos de carne colgando de ganchos. Fue a lavarse al pozo y a su retorno se percató de que su hija también había sido cortada en pequeños pedazos. En Tancanhuitz, hay una casa donde encierran a las personas que vienen a buscar trabajo. Allí, son engordados con carne humana antes de ser comidos a su vez.

Según lo que se cuenta, los teenek potosinos no se contentan practicando sus costumbres antropófagas en casa sino que, aparentemente, también vienen a vender en el mercado de Tantoyuca tamales de carne humana en los que a veces uno encuentra pedazos de dedos humanos. Se ha presentado una queja ante la presidencia.

Por otra parte, los teenek potosinos son considerados como seres dotados de características sobrenaturales:

Los de Tancanhuitz no caminan cuando buscan algo, vuelan. Hasta hace poco tiempo, unos veinticinco o treinta años, venían hasta aquí en busca de cadáveres, son como zopilotes, carroñeros. Venían de noche en forma de animales voladores [leones, tigres, zopilotes, tecolotes o murciélagos, según las versiones], desenterraban a nuestros muertos y se los llevaban para comérselos. A la madre de Fortino se la llevaron así una noche; en el cementerio encontraron restos de su ropa, pedazos de su rebozo. Llegan bajo la forma de animales, aterrizan en el cementerio y trabajan muy rápidamente. Un día, todo el pueblo se reunió, los esperaron al acecho y les dispararon con sus carabinas. Nunca más regresaron porque aquí es un lugar bendito, allá la religión no penetró.

En la comunidad de Mata del Tigre,[3] en el noreste de Tantoyuca, Nazario, el jefe de la Danza del tigrillo, me explicó el origen del nombre de la danza y de la ranchería (que antes se llamaba *eb'ch'een* = "la cima del cerro"). Según su versión y la de otras personas de la región

> [...] había un viejo que había venido de San Luis Potosí para vivir en la ranchería. Poco tiempo después los habitantes se percataron de que desaparecían niños cada vez que aparecía un tigre arriba en el cerro, lo que ocurría al anochecer. Comprendieron finalmente que era el viejo que se convertía en tigre. De día era como los demás pero de noche dejaba sus rodillas delante de su casa, se ponía plumas y emprendía el vuelo. Pasaba delante de las casas como el viento, metía la mano por las ventanas para tocar a los enfermos, que como consecuencia no volvían a levantarse. En otras ocasiones se llevaba a los niños, cuyos restos eran encontrados al amanecer. La población se quejó ante el agente municipal y fueron todos con el juez auxiliar a ver al presidente municipal de Tantoyuca para pedirle permiso para matar a esa persona, ya que "no era cristiano". Pero, de regreso en la ranchería, no lograron agarrarlo. La gente excavó un gran hoyo en la tierra como el que se usa para cocinar los *boliim*, lo llenaron de leña y prendieron un gran fuego. Cuando el viejo vino a ver lo que pasaba, lo empujaron con los azadones y el brujo cayó en la hoguera. Finalmente lo mataron con golpes de carabinas y machetes. Por eso es que hasta nuestros días se baila la Danza del tigrillo, porque todos bailaron y tocaron música y bebieron alrededor del hoyo.

Estos relatos son, indudablemente, una afirmación de la distancia que toman los teenek veracruzanos frente a su primos potosinos marcando así, muy claramente, los límites de sus respectivos territorios. Según estas historias, los teenek potosinos forman parte del mundo inculto donde la gente no es bautizada, mientras el territorio teenek veracruzano es el de la cultura y la religión católica. Recordemos que en el relato de los mensajeros, su anfitriona les había dado tamales rellenos con carne humana que ellos no debían comer sino únicamente depositar al pie de una cruz en el camino de huida, es decir, al volver al mundo

[3] En la Huasteca el animal al cual hace referencia el término "tigre" o "jaguar" sería más bien de la especie de los tigrillos, sin duda un ocelote (palabra de origen náhuatl).

de la cultura. Esta conjunción de objetos de los universos salvaje y doméstico no deja de evocar el momento catártico durante el ritual terapéutico en que el alma perdida en el inframundo regresa al mundo de los vivos. Recuérdese que en ese momento crucial uno deposita una piedra (símbolo del inframundo donde se encuentran los *Baatsik'*) al pie de una cruz plantada en el lugar donde el alma se había volatilizado. Se trata de unir por un momento los dos universos, incompatibles por definición, para restablecer la integridad de un individuo y por extensión, la del orden social. El retorno de los mensajeros al mundo de la cultura, es decir, según la narración, al estado de Veracruz, no puede lograrse sino mediante la unión de los dos objetos: el tamal relleno de carne humana y la cruz; lo impuro y lo puro. Debido a su acto de antropofagia, el mensajero que finalmente se rindió a su hambre y comió el tamal fue alcanzado por el tigre y se quedó en el inframundo, que es la incultura caracterizada.

Según este conjunto de relatos, los teenek potosinos son por consiguiente salvajes que participan en la peor de las barbaries. Carroñeros y caníbales, están excluidos del género humano y se les considera prójimos de, o más bien están asociados con los seres del inframundo. Sin embargo, son parientes por el uso común de la lengua teenek. La ingestión de teenek veracruzanos podría entonces constituir un intento de asimilación del mundo de la cultura por parte de los potosinos. Se explicaría así, a imagen de los *Baatsik'* que se aparecen en el mundo de los humanos, el parentesco que une a los dos grupos a la vez que instituye entre ellos una diferencia ontológica.[4]

La antropofagia, en tanto que incultura, también se les había imputado a los chichimecas en la época colonial (y probablemente también antes), lo que legitimaba, por lo demás, la esclavitud de los indígenas teenek.[5] Al igual que las antiguas tribus no civilizadas de las estepas norteñas, los teenek potosinos provienen del mundo salvaje. Ellos son además brujos temibles y parece que van al *ch'abix* (pedido en matrimonio con regalos) desplazándose en escobas. Vemos aquí, probablemente, la influencia de las historias de brujas occidentales, pero ello sólo aumenta la notoriedad de los teenek de San Luis Potosí. Se reconocerá al pasar el

---

4 Esta interpretación está inspirada en la obra de F.M. Renard-Casevitz, *Le banquet masqué. Une mythologie de l'étranger chez les Indiens Matsiguenga*, Lierre et Coudrier, París, 1991.

5 Véase D.E. Chipman, *op. cit.*, p. 89; S. Zavala, "Nuño de Guzmán y la esclavitud de los indios", en *Historia Mexicana*, 1 (3), 1952, pp. 411-428.

fenómeno del *nahualismo*, la transformación de los brujos en animales, como se describió anteriormente. Sin embargo, esta reputación de los teenek potosinos está lejos de ser exclusiva de los teenek veracruzanos. Los indígenas pames septentrionales del estado de San Luis Potosí comparten las mismas opiniones sobre ellos,[6] y éstas incluso existen entre los mismos teenek potosinos. Según Fermín, un teenek potosino que trabaja en la radio indígena de Tancanhuitz, su abuela no creía en esas historias de caníbales que circulaban en la región, y menos la que le imputaban a uno de sus vecinos. Sin embargo, ella, un día en que su vecino estaba ausente, se aventuró a casa de este hombre y descubrió en el tapanco una pierna de mujer colgada de una viga. La mujer huyó en el acto, despavorida. Fermín me dijo que, en efecto, la historia parecía inverosímil pero que su misma abuela lo había visto con sus propios ojos. Ahora bien, si estas creencias circulan aun entre los propios teenek potosinos, no es menos cierto que también allí hay siempre alguien "más salvaje" que uno. A decir de algunos teenek potosinos de Tancanhuitz y Tampamolón, situados en el valle, los de arriba, es decir los de las rancherías de los cerros, y en particular los de la sierra de Aquismón, responden a esos rasgos. Por lo demás, en Aquismón no niegan estas imputaciones, y los habitantes de esta ranchería no sólo admitieron (después de cierto tiempo) las historias sobre ellos que yo traía de Veracruz, sino que me contaron muchas más. El caso de Eduardo es particularmente interesante. Se trata de un joven brillante y además muy atractivo (la historia me la contó una mujer joven) que no se había presentado en la escuela secundaria el día de la entrega de diplomas de graduación. Ese día su cuerpo se cubrió de pelos largos como los de un tigre, y se fue a vivir al monte. Desde entonces, no quiere verse con nadie porque su carácter ha cambiado y sólo su madre lo visita todos los días a medianoche. Vive solo en una casita y sale únicamente de noche, volando. "Probablemente fue así como consiguió las láminas para el techo de su casa; además, su casa está llena de carne ...". Los otros relatos sobre estos formidables seres voladores siempre se refieren a una cierta prosperidad material que sólo se explica por su facultad de vuelo, que les permite apoderarse de bienes y de dinero. La capacidad de estos seres de convertirse en tigre proviene, según me dijeron en Tancanhuitz, del hecho de que, al nacer, los bañaron en el lugar donde los tigres vienen a saciar su sed.

---

6 H. Chemin Bässler, *Los pames septentrionales de San Luis Potosí,* INI, México, 1984, p. 204.

Como yo no trabajé en esa ranchería, no puedo lanzarme en extrapolaciones sobre las personas de Aquismón a quienes se les imputa estos rasgos extrahumanos. Pero esta historia puede, tal vez, vincularse con un incidente que tuvo lugar en La Garrapata, ranchería vecina de Loma Larga. Un muchacho de quien yo era madrina de graduación desapareció poco después de la ceremonia. Los rumores que circularon en la región me responsabilizaban por su ausencia, porque seguramente yo había llevado a mi ahijado a Tancanhuitz, donde su destino permanecía incierto. Afortunadamente, el muchacho apareció algunos meses después; se había ido a trabajar a Ébano. El hecho de terminar la escuela secundaria es bastante raro en este medio y revela una voluntad firme de parte de aquéllos que siguen esos estudios para distinguirse del resto de los habitantes de la ranchería. El diploma entregado durante la graduación confirma el alejamiento voluntario y público del titular del mismo. Los muchachos graduados no regresan a trabajar en las milpas y escogen desde un principio un modo de vida diferente y exterior a la comunidad. Generalmente prueban su suerte en una ciudad cercana, donde piensan poder mejorar su fortuna, lo que despierta la envidia en el resto de los pobladores. Pero no hay verdaderas oportunidades para estos jóvenes, que terminan marginados por unos y otros. Los dos relatos sobre muchachos que decidieron tratar de cambiar el curso de su vida reflejan tal vez la reacción de los que aún no aceptan la modernidad y que integran esos hechos justificando la desaparición de los jóvenes en una realidad (o más bien en un imaginario) que les es más familiar.

La diferencia que separa a los teenek veracruzanos de los potosinos data de antaño,[7] y estas historias son su reflejo en el plano de las creencias. Sin embargo, en los relatos, las referencias al pasado son extraídas simultáneamente de varios periodos históricos. Así, se menciona, por ejemplo, la función pública del mensajero. Según Pedro Carrasco,[8] los jóvenes en la era prehispánica se casaban a una edad mayor que en la actualidad, ya que previamente debían dedicarse a actividades civiles y militares dentro de su comunidad. La misión de ir a la capital habría sido quizá un rito de iniciación, tanto más, por cuanto era particularmente peli-

---

7 Fue mencionada ya en el siglo XVIII por C. de Tapia Zenteno, *op. cit.*, p. 2 de la ed. facs. Una discusión sobre este tema se encuentra en L. Manrique Castañeda, *op. cit.*

8 P. Carrasco, "La transformación de la cultura indígena durante la Colonia", en *Historia Mexicana*, 25 (2), 1975, p. 197.

grosa. Ahora bien, la función de mensajero estaba incluida también como parte de los servicios gratuitos que los indígenas tenían que prestar en la época colonial a las autoridades españolas y a las autoridades municipales hasta finales del siglo XIX.[9] Las prolongadas ausencias de estos jóvenes pudieron generar relatos fantásticos sobre su destino incierto. Hoy en día, la función de mensajero es una de las primeras que deben cumplir los jóvenes para integrarse a la comunidad. Por otra parte, la jerarquía de la organización social de las comunidades teenek contemporáneas también es mencionada en el relato y, para eliminar al brujo potosino, el agente municipal y el juez auxiliar solicitaron la autorización del presidente municipal –representante del gobierno y del poder oficial que se debe respetar–. Pero la memoria es de naturaleza anacrónica. El itinerario descrito para llegar a México es la antigua carretera (usada hasta los años setenta del siglo XX). Efectivamente, antes era necesario atravesar a pie la sierra hasta Tamazunchale en San Luis Potosí, y de allí se llegaba a México por una carretera que existe desde principios de los años treinta del siglo XX (véase figura 1). Ese trayecto es conocido por los ancianos de Loma Larga, que lo tomaban para ir a la capital a tramitar asuntos de tenencia de tierras. Por lo demás, para marcar la diferencia entre teenek veracruzanos y potosinos, las historias mencionan las fronteras modernas entre los dos estados, establecidas en 1905. Es verdad que los límites presentes entre los estados de Veracruz y San Luis Potosí siguen una frontera natural, que existe de antaño: el río Moctezuma que sirve de isoglosa. Se constata, pues, una apropiación indiferenciada de elementos del mundo contemporáneo, así como de diferentes tiempos del pasado que sirven para delimitar la identidad actual del grupo y que sin duda evidencian la profundidad histórica de esta diferenciación.

Los teenek potosinos son definitivamente inquietantes. Unos jóvenes de Loma Larga que habían visto en mi casa una fotografía de personas de piel negra me preguntaron si yo la había tomado en Tancanhuitz, porque los de allá eran percibidos por los teenek como *t'unuy* –negros– y los hombres negros son considerados por los teenek como el colmo de la otredad. Unos teenek vieron a algunos en Tampico: "sólo se les ven los dientes y las palmas de las manos, su cabello no

---

9 Véanse, respectivamente, F.J. Schryer, *op. cit.*, p. 77 y C.A. Ramírez, *Tanquian. El poder y su dinámica histórica en la Huasteca potosina, 1870-1985,* Archivo Histórico del Estado de San Luis Potosí, México, 1989, p. 59.

vuela al viento como el nuestro". Por otra parte, aunque varios informantes asegurasen que las historias de antropofagia asignadas a los teenek potosinos eran cuestión del pasado, les quedaba, sin embargo, un sentimiento de inquietud con respecto a ellos. Un día en que le entregaba a Apolinar –mi informante privilegiado– el informe trimestral que debía a mis mecenas, y en el cual había enlistado las opiniones de los teenek veracruzanos sobre sus vecinos potosinos, me pidió que no publicara esta información por miedo a las represalias de los teenek de Tancanhuitz.[10]

Curiosamente, no pude recoger entre los teenek potosinos una antología tan rica y tajante sobre sus primos veracruzanos. Allá se sabe sobre estos últimos que hablan el teenek de un modo diferente y que son productores de maíz e ixtle.[11] Esto es sin duda un eufemismo para no decir que ellos son particularmente pobres, puesto que viven solamente de cultivos destinados al autoconsumo y de la artesanía, mientras que en San Luis Potosí los teenek producen café, cítricos y caña de azúcar además del maíz, e incluso están integrados a redes comerciales.[12]

Los estigmas son por lo general asignados a minorías y se trataría aquí tal vez de un caso particular. Hay menos teenek veracruzanos que potosinos, están menos integrados a la vida nacional y, aparentemente, están más aculturados. Los teenek potosinos viven a mayor altitud, y conservan sus rasgos étnicos más patentes (trajes típicos, rituales agrícolas, *corpus* mitológico mucho más rico...) pero mantienen, desde la apertura de la carretera Panamericana en los años treinta, un mayor contacto con la sociedad nacional. Mauricio, de La Garrapata, me dijo un día que los teenek de San Luis Potosí son más ricos que ellos porque están mejor organizados. "Ellos cultivan cafetales mientras que los teenek veracruzanos tienen la costumbre de tomar hasta estar muy borrachos y, cuando se levantan

---

10 Publico no obstante esta información, ya que me parece pertinente para el análisis de las fronteras identitarias de los teenek veracruzanos, y supongo que, en el caso en que un teenek potosino leyese esta obra, no se ofendería demasiado.

11 Ixtle es una planta amarilidácea textil del género agave que proporciona fibra. La fabricación de morrales de fibras de agave parece ser un atributo de identidad de los teenek veracruzanos. Estos últimos son identificados así por los demás y se identifican también a sí mismos por medio de ese trabajo artesanal.

12 Esto no quiere decir que los teenek potosinos no sean pobres. Sin embargo, sus actividades económicas están por lo general más diversificadas y más insertas en las redes comerciales de la economía nacional, lo que genera una posición diferente frente al mundo que la de los teenek veracruzanos de Tantoyuca.

después de tres días, no quieren trabajar". La embriaguez no es, ciertamente, exclusiva de los teenek veracruzanos, pero según lo que me decían los teenek potosinos (así como algunos colegas), entre ellos la costumbre consiste más bien en beber durante el fin de semana, después del día de mercado o de la faena comunal colectiva semanal. En Loma Larga, en cambio, a menudo me tropezaba con hombres totalmente intoxicados tirados por los caminos cualquier día de la semana.[13] Sin embargo Mauricio no estaba equivocado al subrayar esta diferencia en el dinamismo entre los dos grupos. Sin entrar en detalles, baste mencionar la influencia del centro regional del INI en Tancanhuitz que, además de organizar actividades muy intensas en el medio teenek potosino, acoge en su local a la radio indígena "La voz de la Huasteca", animada por "intelectuales orgánicos". El hecho de que los teenek potosinos conservaran costumbres más visibles que las que practican los veracruzanos, suscitó sin duda más estudios sobre ellos, lo que a su vez pudo haber contribuido a una mayor toma de conciencia étnica de su parte.[14] Uno puede preguntarse si el hecho de que los teenek potosinos sean relativamente más prósperos y que el contacto entre los dos grupos sea mínimo podrían ser la razón por la que ignoran a sus primos veracruzanos. Por otro lado, a veces los teenek de Tantoyuca oyen la radio de Tancanhuitz, que transmite programas en teenek: de ello tal vez deducen una mayor integración de los potosinos a la sociedad nacional y, por consiguiente, mayor riqueza, lo que a su vez engendraría la envidia y diversas imputaciones. Como sea, aun si los teenek potosinos están objetivamente más cerca de la "cultura", las representaciones de los de Veracruz los ponen de hecho más cerca de los *Baatsik'*, debido a sus características no humanas.

Finalmente, al principio de mi estadía en la Huasteca, cuando iniciaba mis contactos con las rancherías teenek de Tantoyuca, una serie de circunstancias me llevó a organizar a los danzantes teenek veracruzanos en vista de un encuentro interregional de danzas huastecas que iba a realizarse precisamente en Tancanhuitz, en San Luis Potosí. Algunas de las personas que había contactado se negaron

---

13 Cuando empecé a indagar, al principio de mi estancia en Loma Larga, sobre las tradiciones aún vigentes en la ranchería, Pascual Bailón, bebedor conocido, me afirmó con muchísima convicción: "¡Aquí la tradición más fuerte es la caña!"

14 La situación económica de los dos grupos es analizada desde una óptica comparativa por A. Ariel de Vidas y B. Barthas, *op. cit.*

categóricamente a participar en ese evento, alegando que yo era una misionera protestante que iba a secuestrarlos para convertirlos en salchichas. Sin embargo, cuando los que, a pesar de todo, decidieron participar en el evento regresaron del viaje sanos y salvos, y además contentos, mi posición en las rancherías teenek mejoró en consecuencia. Sólo mucho después llegué a comprender la naturaleza del riesgo al que había sometido a los cuarenta danzantes y músicos veracruzanos.

Por lo demás, a pesar de las declaraciones de los teenek veracruzanos, la evangelización de la región huasteca (en el actual estado de San Luis Potosí) empezó paralelamente a la de las llanuras (estado de Veracruz). Sin embargo, los teenek veracruzanos no dejan de afirmar que los potosinos no están bautizados "porque los misioneros no entraron en esas regiones". Los relatos que denotan un cierto arcaísmo imputado a los teenek potosinos reflejarían tal vez la relación que oponía antes a los teenek que, hipotéticamente, habrían permanecido en la llanura a la llegada de españoles, y a los que huyeron hacia las montañas al oeste. Esa huida sin duda se asimilaría a la de los *Baatsik',* que rechazaron la luz y con quienes se asocia a los que no están bautizados (véase M10). Esta consideración sería confortante para los teenek veracruzanos contemporáneos, como miembros de la Iglesia y la cultura, y se sumaría a la visión que tienen de sus parientes potosinos y que en apariencia derivaría de un origen mítico. Por el hecho de que estos últimos viven al oeste de los primeros –posición geográfica asociada en la mitología mesoamericana al recorrido del sol y de los muertos– es harto probable que los teenek veracruzanos hayan otorgado a sus primos potosinos características sobrenaturales. Esta explicación no me fue proporcionada por los informantes, pero el oeste significa también la izquierda, que para los teenek veracruzanos se asocia con el inframundo y lo diabólico. Vistos bajo este ángulo, los teenek potosinos son considerados, de acuerdo con todas las reglas del oficio, como verdaderos bárbaros.

Los nahuas

Tras haber encontrado a alguien "más salvaje que uno" en un registro más o menos mítico, queda establecer la lista de los "más cultivados", o sea de los que empiezan a asemejarse a uno. A mitad de camino entre mito y realidad, se encuentran los nahuas o como se los llama en teenek, los ***dhak tsam*** –"insectos

blancos"–, término que evoca, según los informantes, el zumbido que emiten al hablar esas personas vestidas de blanco. El vestido tradicional de los hombres nahuas de la región está compuesto por una blusa y un calzón de manta blanca.[15]

Las relaciones contemporáneas entre teenek y nahuas se concretan sobre todo en días de mercado, durante los intercambios comerciales, y también en los centros de trabajo estacional de la región. Sin embargo, las categorías de indígena y de pobre, compartidas por ellos frente a los mestizos, no parecen haber generado acercamiento alguno entre los dos grupos. Los nahuas desprecian a los teenek y éstos les temen a ellos. Como en la época prehispánica, el término "huasteca" todavía es usado como insulto entre los nahuas de la región. Los matrimonios mixtos entre nahuas y teenek no son frecuentes, son a menudo mal vistos por el lado nahua y, cuando ocurren a pesar de todo, son considerados hipogámicos por ellos.

Existe, además, una diferencia considerable en cuanto a la conducta de los miembros de estos dos grupos frente al mundo exterior, la que podría caracterizarse como una notoria diferencia de dinamismo. En la región, a los nahuas se los considera más activos que a los teenek, menos circunspectos frente al mundo exterior, más joviales, emprendedores, etcétera, mientras que los teenek tienen una actitud mucho más reservada.[16] Estas observaciones fueron hechas por personas que tratan tanto con teenek como con nahuas en esta región (funcionarios de instituciones indigenistas, militantes de organizaciones campesinas, investigadores de campo, etcétera) y esta diferencia de actitud también ha sido observa-

---

15 Los nahuas sólo representan 6.5% de la población del municipio de Tantoyuca, pero en los pueblos cercanos y vecinos (Platón Sánchez, Huejutla y Chicontepec) son bastante más numerosos y a veces incluso representan la mayoría (véase cuadro 1).

16 Moisés de la Peña, autor de una monografía de la región publicada en 1945, describe a su manera estas peculiaridades: "Mientras los mexicanos [los nahuas] cuentan con una mujer sociable y gozan con regatear en el comercio, los huastecos no acostumbran discutir, y soportan a una mujer arisca que nunca contesta, ni siquiera en su lengua, ya que pocas de ellas saben hablar español [...] Si por su parte, el huasteco gusta de molestar continuamente a quien se ha vuelto su enemigo, el mexicano, por la suya, una vez que ha logrado una enemistad, no se anda con medias tintas y busca la manera de hacer desaparecer a su contrincante, aunque tenga que recurrir al crimen a mansalva [...] En tesis general el mexicano es más industrioso que el huasteco, menos alcohólico y ve al huasteco con profundo desprecio [...]" (M.T. de La Peña, *Veracruz Económico*, s.e. México, 1945, citado por D. Ramírez Lavoignet, *Tantoyuca. Notas históricas arregladas por...*, Seminario de Historia, Universidad Veracruzana, Xalapa, Ver., 1971).

da en las otras dos regiones pobladas por estos dos grupos étnicos: la sierra de Tantima y los alrededores de Tancanhuitz.[17] Resultaría evidentemente difícil dar explicaciones concluyentes sobre este tema, y en otro lugar intenté presentar un primer acercamiento a esta problemática.[18] La historia agraria de la región nos ofrece algunas indicaciones en cuanto a las distintas opciones de acceso a la tierra, escogidas globalmente por cada grupo (ejidos *vs.* bienes comunales). Opciones que a continuación tuvieron repercusiones sobre su integración a las redes comerciales, etcétera.[19] Sin embargo, las notorias diferencias entre los descendientes de los aztecas y los "vencidos de los vencidos" no son recientes y fueron señaladas ya en el siglo XVIII por Tapia Zenteno.[20] Al principio del periodo colonial, los antiguos nahuas no dejaron de transmitir su desdén por los huaxtecas al cronista Sahagún.[21] Sería entonces necesario un análisis comparativo del sistema de representación del Sí y del Otro en cada grupo para sondear esta diferenciación, y quizá se le llevará a cabo en el futuro a partir de este trabajo. Recordemos por el momento esta prominente diferencia entre los dos grupos que es evidentemente también percibida en la actualidad por los teenek. Éstos dicen a propósito de sus vecinos indígenas más próximos, que son:

> [...] más corajudos y malos, también sus mujeres. Aunque son pobres, siempre llevan un cuchillo con ellos, incluso las mujeres. Sus mujeres son más fuertes que

---

17 Un ejemplo de esta actitud se manifestó claramente durante una reunión de autoridades indígenas organizada en julio de 1992 por el INI de Tancanhuitz, a la cual fueron invitadas las autoridades teenek y nahuas de la región para discutir la interacción entre las particularidades indígenas y el marco constitucional. Las mesas redondas en las que participaban los teenek acababan mucho antes del tiempo programado y eran animadas a duras penas por los moderadores del INI, mientras que aquéllas en las que participaban los nahuas se prolongaban después del tiempo acordado. Después de esta experiencia, las autoridades del INI en Tancanhuitz decidieron no organizar ya reuniones mixtas de este tipo, debido a la necesidad de diferentes enfoques institucionales para cada grupo.

18 A. Ariel de Vidas, "Más allá de la rentabilidad...".

19 Véase en el capítulo II, *La tenencia de la tierra en Tantoyuca*.

20 "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 [...]", C. de Tapia Zenteno, *op. cit.*, p. 22.

21 Véase, por ejemplo, B. de Sahagún, *op. cit.*, [1547-1582], t. 3, libro X, cap. 29, 8, Porrúa, México, 1977, pp. 202-204.

las mujeres teenek, llevan cargas muy pesadas, mientras que nuestras mujeres sólo pueden cargar pequeños bultos. Los teenek no llevan cuchillo, somos más canijos. Ellos son más duros que nosotros, son una raza que no entiende razón..., lo que piensan hacer... lo hacen.

Esta última frase refleja, en resumen, las diferencias observadas por personas del exterior entre teenek y nahuas. Sin embargo, la "razón" a que se refieren los teenek difiere, como lo veremos más adelante, de la lógica que valoriza la acción y la integración a la sociedad moderna. El comentario de Fermín, de Tancanhuitz, sin duda ilustra el sentido más profundo de estas diferencias:

[...] el nahua es más ágil, tiene más facultades que el teenek, se adapta más fácilmente pero también pierde más fácilmente su cultura. Los teenek son más tímidos, progresan más despacio, son más tradicionales [en el sentido del hermetismo] pero se mantienen más unidos. Las sectas protestantes no pueden penetrar en el medio teenek, mientras que en las comunidades nahuas tienen más éxito.

Es interesante mencionar al respecto que los pames del estado de San Luis Potosí también perciben esta diferencia entre los teenek y sus vecinos nahuas y otomíes, constatando que aquéllos no reaccionan cuando los atacan, mientras que los miembros de los otros dos grupos tienen la reputación de saber defenderse.[22] Asimismo esta actitud fue señalada, en 1899, en un informe escrito por un funcionario en la Huasteca potosina.[23] El carácter "más belicoso" de los nahuas es explicado por los teenek por el hecho de que ellos tienen sangre más roja que la suya, pero en contrapartida tienen el mismo color de piel, lo que los coloca a pesar de todo del lado de las poblaciones indígenas del país. Los nahuas son particularmente temidos por los teenek y:

[...] cuando un *dhak tsam* aparece en un sueño es una señal de muy mal agüero, es peor que ver a un *ejek*. Porque con los nahuas no nos llevamos bien, ellos nos repudian. Con los *ejek* nos llevamos mejor. Si le debemos dinero a un mestizo, podemos

[22] D. Chemin, "Relaciones entre la Huasteca y la Pamería", en *Cuadrante,* 11-12, 1993, p. 107.
[23] *Loc. cit.*

pagarle después, pero si le debemos a un nahua, no nos dejará libres porque son brujos. Si uno engaña a un nahua y le roba algo, nos echará un maleficio. Por eso es mejor no entrar en contacto con ellos. Pero los nahuas piensan lo mismo de nosotros, que somos brujos, y por eso no tenemos ningún contacto con ellos.

Estos comentarios muestran en filigrana la distinción que hacen los teenek entre nahuas y mestizos. Con los primeros, comparten el mismo color de piel y aun siendo diferentes e inquietantes, los nahuas participan en un registro conocido, simbólico y a la vez muy concreto: la brujería. Como se puede pedirle prestado a un mestizo sin demasiado peligro de represalias, los hechiceros contra los teenek pueden reclutarse sólo en la indianidad: los nahuas y, en cierta medida, los teenek potosinos dotados de características sobrenaturales. Los nahuas, al igual que los teenek, mantienen una relación particular con la tierra y sus espíritus. Sin embargo, su carácter más abierto hacia el mundo moderno y su mejor situación económica (tal como los perciben los teenek) los diferencian de las disposiciones teenek. Así, se encuentran aplicados en esta relación los términos de oposición "identidad-alteridad", los cuales se invierten según el contexto.

Estas dos características fundamentales y contradictorias del nahua, tal como lo perciben los teenek, es decir, una cierta proximidad biológica por un lado y una distancia material y sicológica (la inclinación a la violencia y la integración al mundo mestizo), remiten, como lo veremos a continuación, a una imagen oscura que tienen los teenek acerca del "indio". Esta imagen, aunque de origen exógeno, es reinterpretada por los teenek según su propio modo de pensamiento.

La figura del indio

El indígena en México es una figura harto compleja que se venera cuando se trata de las poblaciones indígenas del pasado y que se desprecia o se ignora cuando se trata del indígena con el que se convive cotidianamente.[24] Por otra parte,

[24] Para una discusión más amplia de este tema, véase G. Bonfil Batalla, *México profundo. Una civilización negada*, 3a. ed., Grijalbo/CNCA, México, 1990.

contrariamente a otros grupos indígenas que parecen más involucrados en movimientos de reivindicaciones étnicas, los teenek veracruzanos no retoman para sí la imagen del indio con fines reivindicativos. En tanto que "vencidos de los vencidos", antihéroes de una historia que intentan valorizar los militantes de algunas corrientes indianistas, no comparten una visión pan-indígena. No hubo movilización alguna de su parte en torno a las conmemoraciones del quinto centenario, y cuando a principios de 1994 se oyeron las noticias de los enfrentamientos entre el ejército mexicano y la guerrilla neo-zapatista en el estado de Chiapas, éstas no motivaron identificación alguna de los teenek con esas poblaciones, con las que, sin embargo, comparten un destino similar. Estos eventos les parecían tan lejanos como los de la guerra del Golfo Pérsico que había acaparado la crónica hacía tres años, cuando empecé mi trabajo de campo en la Huasteca. Después de explicar a algunos informantes (a pedido de ellos) la situación de los indígenas de Chiapas, parecían descubrir que esa región formaba parte de México. Luego, si estos eventos provocaron alguna indignación, fue más bien por las acusaciones del gobierno contra el arzobispo de San Cristóbal de Las Casas (sospechoso de haber fomentado la revuelta), y no por los bombardeos del ejército contra la población civil indígena.

Sin embargo, a pesar del aislamiento cultural y social de los teenek veracruzanos en comparación a otros grupos indígenas más combatientes, la figura del "indio" circula entre ellos, sobre todo en las escuelas, los libros de texto o las celebraciones civiles y religiosas, organizadas por maestros y clérigos. Pero esta imagen no parece remitir a los teenek veracruzanos a su propia indianidad sino a la del nahua, el indígena más próximo a ellos. ¿Cómo perciben los teenek esta figura importada del indio y cómo se efectúa esa identificación?

Una de las características distintivas de la percepción del Sí entre los teenek veracruzanos parece ser la autodenigración frente a los Otros. No se trata, en este caso, solamente de la apreciación negativa común del hecho de ser indio, que suele encontrarse entre miembros de un gran número de grupos indígenas que desvalorizan su cultura autóctona frente a la cultura mestiza. En el caso de los teenek, la depreciación de su cultura parece ir mucho más allá de esta actitud corriente, y sería formadora de la representación de su identidad étnica. Más adelante retomaremos el tema con mayor detalle, cuando tratemos de la relación mantenida con los mestizos. Sin embargo, los ejemplos siguientes muestran que a pesar del

hecho de que la identidad teenek está bien definida, no se manifiesta en una exaltación de la cultura indígena. Es en este contexto teenek particular que se integra la figura del indio, que es definitivamente una contribución de la sociedad nacional, favorecida por los sistemas escolares y eclesiásticos. En el idioma teenek la palabra "indio" no existe.

Para entender la imagen del indígena que circula en Tantoyuca, recordemos que, en este municipio, la mitad de la población es teenek (51%), una pequeña parte es nahua (6.5%) y el resto está compuesto por mestizos y blancos. En esta sociedad multiétnica y jerarquizada, los teenek se encuentran en el más bajo escalón, no sólo económico, sino también en cuanto a su valoración como grupo indígena. En las relaciones cotidianas entre mestizos y teenek, éstos son llamados con frecuencia "pinches indios". Por otra parte, cuando los mestizos comparan a teenek y nahuas, dicen que los primeros son "mantenidos, sometidos, dóciles, pasivos, circunspectos, no son aguerridos, son más calmados y pacíficos, no presionan, no se superan, no quieren alinearse, no se proyectan, son desordenados, ociosos, flojos, descuidados, sucios, borrachos, sin razón..." *(sic)*. Algunos misioneros protestantes añadieron: "[los teenek] no saben lo que es el amor, se cierran sobre sí mismos, no expresan lo que piensan, son egoístas, mentirosos, están contigo sólo para aprovecharse de ti, no saben lo que es la amistad, no quieren cambiar su situación, no quieren mejorar".[25] En tanto que los nahuas son, según estos mismos discursos: "[...] más abiertos, más trabajadores, mejor preparados, más responsables...". Ahora bien, si pudiese pensarse que se trata de discursos colonialistas, es sorprendente que estas opiniones, más o menos en los mismos términos, también las comparten los mismos nahuas y teenek. Lo que de hecho es propio del colonizador, inculcando discursos jerarquizantes en las mentes de los pueblos sometidos y tal vez también propio del colonizado, al adoptar las etiquetas del colonizador.

En este contexto, no resulta sorprendente que los mestizos que se disfrazan de "indios" durante el carnaval local en la ciudad (para Todos los Santos) y en ocasión del desfile de apertura de la feria ganadera regional (durante Semana

[25] El misionerismo protestante entre los teenek veracruzanos no ha tenido mucho éxito por el momento (1996), en tanto que las poblaciones mestizas y nahuas de la región han sido un poco más receptivas.

Santa), usen la indumentaria nahua típica (blusa y calzón de manta blanca) y no la de un teenek (ropa occidental, a menudo en harapos). Muchos de los maestros "bilingües" que trabajan en las rancherías teenek manifiestan la misma posición con respecto a la valorización de las culturas mestiza y nahua frente a la teenek. En las fiestas escolares, después de bailar el *Danubio Azul* o una polca, sigue el capítulo de "danzas indígenas", que forma parte de todo programa. Los niños teenek bailan el *huapango* (música y baile regionales mestizos) y el *Xochipitzauat* –un baile nahua típico de la región–. A pesar de que en esta parte de la Huasteca hayan perdurado hasta nuestros días tres danzas tradicionales teenek, la del gavilán *(bixom t'iiw)*, del tigrillo *(bixom padhum)* y del carrizo *(bixom pakaab)*,[26] éstas no se enseñan ni se bailan en el marco escolar. No estoy insinuando que por ser indígena no se deba bailar el *Danubio Azul* o las danzas de otros grupos indígenas. Me refiero al hecho de que las danzas teenek, por lo general, están ausentes de los eventos escolares, lo que demuestra tal vez el desdén o la ignorancia de los maestros hacia la cultura teenek. Desvalorización que evidentemente se transmite a sus alumnos. En el mismo orden de ideas, las promociones de las "telesecundarias" en esta región portan a menudo nombres de héroes nahuas (mexicas) prehispánicos tales como Quetzalcóatl (dios de la fertilidad) o Huehuetéotl (dios del fuego), pero nunca nombres teenek.

En cuanto a la visión que tienen los teenek de la figura del indio, ésta se ve evidentemente influida por los enfoques mencionados que valorizan la cultura nahua en detrimento de la cultura teenek; pero a esto, como lo veremos más adelante, se añade la percepción denigrante de los teenek hacia sí mismos.

Un ejemplo de esta concepción se encuentra en la interpretación teenek de la aparición de la Virgen de Guadalupe al indio Juan Diego. Recordemos que, según la tradición, en 1531 el indio Juan Diego se encontró con la Virgen en el cerro del Tepeyac, al norte de la ciudad de México, y ella le dijo que quería un santuario en ese lugar. Sin embargo, el arzobispo a quien el indio contó el hecho no le creyó. Después de esto, la Virgen reapareció ante Juan Diego pero esta vez su imagen quedó pintada en el manto de este último. Con esta imagen milagrosa y perentoria, la Virgen de Guadalupe se convirtió muy rápidamente en la santa patrona de México.

---

26 Discutiremos en detalle estas danzas en el capítulo siguiente.

Según la exégesis teenek de este relato, Juan Diego era teenek porque era "como nosotros: pobre, feo, apestoso... no llevaba ropa bonita y por eso no le creyeron". La aparición de la Virgen a Juan Diego se conmemora en México el 12 de diciembre, el día de la Guadalupe. Los teenek reconstituyen ese evento en su Danza de las inditas *(bixom tsidhan),* que bailan delante de la iglesia de Tantoyuca o frente a las capillas en las rancherías. Una docena de pequeñas niñas (vírgenes) bailan en dos filas, agitando sonajas de plástico y cantando en español y con voz de falsete la narración de la aparición de la Virgen. Entre las niñas pasa un muchacho que representa a Juan Diego. Es curioso que en este baile teenek las niñas, así como el niño, visten disfraces de indios nahuas. Es decir, el niño lleva una blusa y un calzón de manta blanca y las niñas una blusa de algodón bordada y una falda de color y el cabello trenzado. Recordemos que los teenek veracruzanos no tienen un traje tradicional típico y que compran sus ropas en el mercado. Las mujeres teenek llevan un vestido y no una falda y se anudan el cabello en cola de caballo. Esta Danza de las inditas, que es completamente un aporte occidental por su tema –cantado por lo demás en español– y por los instrumentos musicales que la acompañan (violín y guitarra), presupone al nahua como la figura del indio. Los nahuas son ciertamente el grupo indígena mayoritario en México (cerca de un millón y medio de nahuahablantes), pero en Tantoyuca son completamente minoritarios: allí, el contingente más grande de indígenas lo forman los teenek. Sin embargo, la figura del nahua sigue siendo la que representa la del indio, aun entre los teenek. Se aprecia así la percepción ambivalente ("identidad-alteridad") de los teenek en cuanto a la figura del indio. En el caso del mismo relato de la aparición de la Virgen, el indígena se percibe como teenek, pero esta equivalencia es de naturaleza negativa, porque Juan Diego era pobre, feo, etcétera y por ello nadie le creyó. Por el contrario, en la danza, el indio de la historia no es teenek sino nahua, puesto que en este caso la imagen del indígena es valorada por el aparato eclesiástico que, con la creencia, introdujo también este baile.

Otro ejemplo de esta concepción ambivalente de la figura del indio, que pasa a través de la del nahua, se percibe en la interpretación particular de los teenek sobre los eventos de la Conquista española. Según esta exégesis teenek, influida sin ninguna duda por los textos escolares, Moctezuma era el rey de los teenek por la sencilla razón de que era temeroso y sumiso, mientras que Cuauhtémoc era el rey de los nahuas porque era mucho más valiente. Recordemos que, según

la historia oficial, Moctezuma II (1480-1520) era el emperador azteca al arribo de los españoles y que dejó que éstos llegasen hasta el centro de su imperio porque creía que se trataba del retorno del hombre-dios Quetzalcóatl. Después de esto, Moctezuma fue lapidado por su gente, que se sublevó contra los conquistadores. En cuanto a Cuauhtémoc (1495-1525), quien sucedió a Moctezuma,[27] lideró una lucha sangrienta contra los españoles pero fue finalmente capturado y ejecutado por ellos. Sin embargo, permaneció en la memoria colectiva mexicana como el símbolo de la resistencia implacable de los últimos aztecas frente a los invasores. Ahora bien, este símbolo nacional de la imagen del indio, con tal carga positiva, encontró sin embargo su lugar en el sistema de representación teenek como típico únicamente del indio nahua. No se trata aquí de una imagen intelectualizada del nahua como descendiente de los aztecas, puesto que los teenek, por su parte, se identifican con el antihéroe de la Conquista, el emperador azteca víctima de sus sueños. Se trata más bien de una percepción nebulosa de lo que es un indio, puesto que los teenek distinguen a los diversos grupos indígenas que conocen con denominaciones específicas (nahua = ***dhak tsam***; otomí = ***uch'***; pame = ***nok'***). El indio, como tal, es una contribución exógena a la cultura teenek y de la misma manera que este término lleva una carga ambivalente en la sociedad nacional, es percibido así también por los teenek, pero de acuerdo con su particular modo de pensar. El indio "nacional" debe ser nahua, debido a su imagen tan positiva. Aquí también, la asimilación de los teenek con el rey, percibido como débil, es análoga y refleja su identificación con sus antepasados prehumanos que huyeron al universo ctónico a la llegada de la alteridad, de lo novedoso y del poder exterior.

En resumen, pues, entre las dos figuras del indígena, los teenek se identifican con la del indio desvalorizado, pobre y miserable; y cuando existe cierta valorización de esta figura, cuando el indígena es exaltado y es objeto de orgullo por parte de los mestizos y de la sociedad nacional, los teenek lo asimilan entonces a los indígenas que les son más cercanos, los nahuas. Aunque se trata de un término importado, el de "indio" se integra, así, en la propia escala de diferenciación de los teenek frente a los Otros y, por lo tanto, en su sistema de representación del Sí y del Otro.

---

[27] Sucedió en realidad a Cuitláhuac, que sucumbió a la viruela poco después de ascender al trono.

¿Cómo explicar la otredad que uno encuentra en el seno de su propio grupo? ¿La que manifiestan algunos teenek que se deshacen de su bagaje cultural y optan progresivamente por otro modo de vida? Para los habitantes de Loma Larga, los de la ranchería de Xilozuchil, hacia el sur, son representantes por excelencia de esa categoría particular de otredad. Esta comunidad teenek, ubicada justo hacia el oeste de Tantoyuca, está comunicada con esa ciudad desde fines de 1950, por un camino engravado construido por PEMEX, la compañía nacional de petróleo. Esta carretera, abierta debido a la explotación de un yacimiento petrolífero, indica concretamente que, desde mediados del siglo XX, ha habido un contacto permanente en el mismo seno de la comunidad con gente de fuera. Desde 1977, un pequeño camión de pasajeros cubre, tres veces al día, el recorrido entre Tantoyuca y las rancherías de Xilozuchil, y el trayecto dura entre media hora y una hora según el estado del camino. Este medio de transporte permite a sus habitantes un mayor contacto con la ciudad; sus productos agrícolas pueden comercializarse más fácilmente y a su vez ellos tienen un mayor acceso a productos de consumo; este autobús permite también enviar a recargar a la ciudad las baterías de automóvil que sirven para activar los televisores –factores incondicionales de aculturación–. Parece que se establecieron escuelas primarias en Xilozuchil desde el principio del siglo XX y sus alumnos pasaron a formar, al finalizar su primer ciclo, el principal contingente de maestros en el medio rural indígena de la región.[28] Esta actividad profesional, que se convirtió casi en una tradición en este pueblo, así como la existencia de un medio de transporte accesible, constituyen sin duda el origen de la fuerte tendencia actual a enviar a los niños de Xilozuchil a estudiar en una escuela urbana y, por consiguiente, fuera del medio indígena. Además, este mismo autobús transporta diariamente a maestros mestizos que enseñan en español en las escuelas de la comunidad, estimulando así un proceso de aculturación.[29] Efectivamente, numerosas prácticas tradicionales parecen empobrecerse en la

[28] Véase M. Pérez del Ángel, *op. cit.*, p. 42.

[29] Xilozuchil y algunos otros poblados teenek comunicados por carretera (Estanzuela, Mezquite, San Nicolás...) son frecuentados debido a ella por maestros mestizos que enseñan solamente en español. Es efectivamente raro que un maestro mestizo acepte un trabajo en una localidad teenek

actualidad en esa comunidad, particularmente el idioma, que en ciertos dominios muestra una tendencia a hispanizarse.[30] Por otra parte, existe en Xilozuchil un "albergue escolar" desde 1970, dirigido por el INI, así como una escuela "telesecundaria" desde 1984. Estas instituciones escolares de diferentes niveles introducen en la comunidad, además de la enseñanza, un contacto intensificado y cotidiano con la sociedad nacional, así como prácticas nuevas (electricidad, agua corriente, teléfono, higiene, alimentación, profesiones especializadas como carpintería, costura, el cultivo de productos específicos, etcétera).

Xilozuchil es también el lugar predilecto de los pocos investigadores que han trabajado en esta zona, tal vez a causa de su fácil acceso, su proximidad a Tantoyuca y la existencia en su seno, hasta hace unos años, de su informante privilegiado, el difunto don Martín Hernández Guadalupe, considerado como el "Benito Juárez huasteca".[31] Esta personalidad parece haber sabido combinar una relación positiva con la sociedad nacional sin negar sus orígenes y tradiciones, que transmitía de buena gana a quien quisiera escucharlo. Llegó incluso a ejercer (¿entre 1940 y 1950?) por un corto periodo la función de alcalde interino de Tantoyuca, y su retrato –colgado en el vestíbulo de la presidencia municipal– en el que aparece vistiendo calzón y blusa de manta blanca a la manera indígena tradicional, no deja de sorprender entre las de los ex alcaldes del municipio. Este caso, en todo sentido extraordinario, fue el resultado de las manipulaciones políticas de una época en la que los campos rivales de Tantoyuca ajustaban sus cuentas eliminando al alcalde de turno –jefe del grupo opositor–. La nominación temporal del líder teenek de Xilozuchil, síndico inofensivo ante el consejo municipal, convenía perfectamente a esas relaciones de fuerzas.

Actualmente, la gran mayoría de maestros teenek de la enseñanza llamada "bilingüe", en la región de Tantoyuca, son originarios de Xilozuchil y forman

---

a la cual sólo se puede llegar tras una marcha de varias horas. El proceso de aculturación, ligado a la existencia o proximidad de una carretera es muy evidente a este nivel y en esta región.

30 Véase A. Ariel de Vidas, "Prácticas familiares en la Huasteca veracruzana..."

31 Según las palabras de G. Bonfil Batalla, "Notas etnográficas de la región Huasteca, México", en *Anales de Antropología,* 6, 1969, p. 132 (nota núm. 2). Hombre político reformador y liberal de origen indio-zapoteca, Benito Juárez (1806-1872) fue presidente de México desde 1858 hasta su muerte.

parte de una élite indígena local.[32] Sin embargo, contrariamente a una tendencia que existe entre sus homólogos nahuas y a la del personaje ilustre de su comunidad, no se vio entre los maestros teenek, en general, una voluntad de valorizar su cultura y, al contrario, ellos se convierten a menudo en los impulsores del cambio cultural dentro de su propio grupo étnico. En Loma Larga, las relaciones de los padres de familia con los maestros a veces son tensas, debido a este enfoque (la enseñanza muy raramente se hace en teenek) y a la actitud, calificada de "presumida", de los maestros. Además, en Loma Larga se dice que los teenek de Xilozuchil eran antes de la misma "raza", pero que ésta fue modificada luego del establecimiento, durante la Revolución, de los cuarteles generales contrarrevolucionarios en el seno mismo de esa comunidad. Así, según los informantes, en Xilozuchil hubo muchos soldados que "dejaron su semilla" (otra versión hablaba de la "ayuda a los locales") y es la razón por la que actualmente hay en este pueblo muchos maestros, licenciados, ingenieros y médicos, llamados todos los *medio razón*. Este término designa localmente a los descendientes del cruce entre teenek y españoles, "gente de razón". Esta serie de conceptos data del periodo colonial, cuando los españoles se consideraban como "gente de razón" en contraste con los indios, "gente sin razón". Esta última expresión persiste hasta nuestros días, entre los diversos grupos sociales de la región, y ha sido profundamente interiorizada por los teenek, que a menudo se autodenominan "los sin razón".

Según esta perspectiva teenek, la mezcla mejora la raza pero se percibe que esta "mejora" ocurre en detrimento de un pasado y de la lealtad debida a los antepasados. Así, en Loma Larga a menudo se habla (con buena razón) de los mestizos de la región como que son, de hecho, "antiguos" teenek que niegan sus orígenes. Los informantes decían que, por más que los mestizos, cuyos abuelos eran teenek, afirmen lo opuesto, éstos aún creen, en lo más profundo de sí, en la existencia de los *Baatsik'*; lo que los ligaría, a su pesar, a cierta naturaleza identidaria

[32] El *status* de "maestro" es altamente valorado en el medio indígena, porque indica una elevación social. El maestro, aun si es mal pagado por un trabajo a menudo ingrato (cosa que es válida sin duda en otros lugares también), recibe un sueldo y tiene derecho a una pensión de jubilación al final de su carrera, algo muy apreciado en una sociedad campesina en particular precaria. Por lo demás, el maestro en México pertenece a una poderosa corporación profesional muy estructurada y politizada, lo que lo pone en contacto, para bien y para mal, con las vicisitudes de la sociedad nacional de la cual se convierte en su representante en el seno de las comunidades indígenas.

teenek. Se detecta en estos comentarios la pareja ambivalente "identidad-otredad" aplicada a estas personas que están a lomo de caballo entre la cultura teenek y la otra, la mestiza. Los teenek diferencian, por otra parte, a estos mestizos de los "ejek auténticos" (los blancos), que no conocen a los *Baatsik'* y que, por lo tanto, no pueden ser afectados por ellos. La realidad de los *Baatsik'* (con lo que ello implica), su inexistencia o aun la negación de su existencia en el universo de cada grupo social sirve así de referente de identidad u otredad.

La defección de la "causa *Baatsik'* " por los *medio razón* es resentida con cierta amargura. Algunos individuos que emigran de las rancherías, por ejemplo, ya no quieren hablar en teenek cuando regresan de visita, arguyendo que lo han olvidado, (hecho observado en Tametate, Corral Viejo y Loma Larga) y obligan a sus parientes a hablarles en español. En las poblaciones teenek de la sierra de Tantima, el proceso de aculturación es muy acelerado y muchos niños ya no hablan el teenek. En Loma Larga dicen sobre esto: "Aquí no vamos a cambiar jamás, nosotros vamos a continuar con el teenek porque es muy antiguo". Es, por lo demás, el único idioma con el cual se puede uno comunicar con los *Baatsik'*. Asimismo, cuando una mujer teenek joven que trabajó un tiempo en la ciudad no lleva a su niño envuelto en un rebozo (a veces se ve eso en las rancherías vecinas), se dice que pretende ser una *uxum ejek* (="mujer mestiza"). Recordemos que las mujeres teenek veracruzanas llevan generalmente al niño delante del cuerpo, envuelto en un tejido circular, amarrado en diagonal al hombro y la espalda. Este tejido se llama *akilab* en teenek, como la bolsa marsupial de la zarigüeya y la manera de aferrarse a su madre que tienen las crías. Esta denominación correspondería, sin duda, a la asimilación del niño, aún no bautizado, a ese animal. En cambio, la renuncia a llevar al niño de esta manera puede también tener una relación con esa denominación y con la representación colectiva de haber vivido como tlacuaches antes de la llegada de los españoles, es decir, de la civilización (véase más abajo). El pasado y la etnicidad teenek parecen, así, difíciles de vivir cuando uno se aleja de la comunidad y un maestro teenek en un barrio periférico de Tantoyuca me decía que se trataba de una "verdadera maldición". Con pocas excepciones, este tipo de opinión sobre su cultura de origen parece común entre los maestros teenek que he encontrado. Uno de ellos, originario de Xilozuchil, me explicó un día la razón del estancamiento de los teenek. Según él, la envidia explica el "retraso" observado en la mayoría de las rancherías de los alrededores:

> [...] Ellos no quieren superarse, quieren que todo se nivele en lo más bajo, y es la razón por la que no quieren conectarse a la luz eléctrica; dicen que si alguien tiene un televisor y ellos no tienen, no van a esforzarse en obtener la luz [participando en los gastos de instalación iniciales]; no están organizados, no son profesionistas, salen a trabajar sólo en periodos cortos, no ahorran, no estudian, nunca saldrán de su situación [...]

Se trata evidentemente de un discurso profundamente distanciado ya del espíritu comunal y formulado por un maestro que pregona un modo de vida muy alejado de su cultura de origen. Según él, para "salir de su situación" sería necesario, por consiguiente, renunciar a la envidia y al conjunto del sistema social que ésta genera, es decir, el fundamento de la vida social teenek.

Los ejek

Después de haber explorado los tipos de otredad en el seno mismo de la indianidad, falta sondear la otredad cultural más perceptible, la de los no indígenas. Nos colocamos a partir de entonces en el registro de la realidad de las relaciones cotidianas mantenidas entre teenek y mestizos. Estos últimos son los representantes por antonomasia del mundo exterior, moderno, nacional, no teenek y, sobre todo, profundamente diferente. Sin embargo, antes de analizar las representaciones teenek de esta otredad, es necesario detenerse un momento en los modos de interacción que caracterizan esta relación interétnica particular. Así, los libros de texto, que sirven de instrumento de vinculación principal entre las sociedades indígena y no indígena, y que son los únicos libros que conocen los niños teenek, los sumergen en universos que les son completamente extraños. Ilustraciones de animales misteriosos (elefantes, hipopótamos, llamas...), de casas de arquitectura diferente, de vidas urbanas y domésticas desconocidas son observadas con detenimiento por los niños, que finalmente señalan las imágenes de personas diciendo con seguridad: *¡ejek!*

Como las relaciones personales entre teenek y mestizos son casi inexistentes, el conocimiento que tienen los teenek del Otro mestizo, sólo puede ser abstracto. Asimismo, los teenek pronuncian enunciados sobre los *ejek* que los clasifican

en categorías muy subjetivas. Por ejemplo, el cuerpo del mestizo es considerado diferente al del teenek, lo que hace al primero vulnerable a ciertas enfermedades que el segundo no conoce, y viceversa. Así, según los informantes, los teenek –además de las enfermedades del alma causadas por los *Baatsik'*, y que al parecer no afectan a los mestizos– sufren "de la diarrea, la calentura, el paludismo y la tosferina". En cambio, los mestizos "dicen que comieron algo malo y por eso están enfermos, como si ellos no creyeran mucho en los *Baatsik'*, pero ellos sufren muchas enfermedades tales como: la homosexualidad, el SIDA, el cáncer, la diabetes, y el colesterol" *(sic)*. La otredad no se limita únicamente al nivel cultural sino que también se aplica al nivel del cuerpo, es decir, al fundamento mismo de la noción de persona.

El enfoque fantástico del Otro aparece también en el relato según el cual unos teenek de una ranchería vecina de Loma Larga habían ido a buscar trabajo por Ébano, hacia al norte. Les dijeron que subiesen a una camioneta y los llevaron a un lugar rodeado por una cerca muy alta. Tenían que barrer el lugar y a cambio les daban comida. Después de haber trabajado así durante un mes, quisieron irse, pero se vieron encerrados en el lugar. Tuvieron que ayunar durante siete días, lo que les permitió salir por milagro. El trabajo donde los mestizos parece así análogo al dominio aterrador de los *Baatsik'*, y esta historia evoca el encarcelamiento del alma por los seres del inframundo y los siete días necesarios para liberarla.

Es, sin duda, la razón por la que los trabajos estacionales preferidos fuera de la ranchería no son individuales, en una relación personal con un empleador, sino más bien labores en grupos de trabajo en plantaciones (caña de azúcar, de algodón...), con un capataz teenek que tiene a su cargo las relaciones intermediarias con el patrón. Así, incluso fuera del territorio teenek, los individuos permanecen juntos. Por otra parte, en cuanto estos trabajadores llegan a la ciudad, en presencia de *ejek*, muchos prefieren no hablar en teenek y se comunican entre sí en español. "Se ve mal hablar en teenek", me decían cuando fui a visitar a unos compadres que habían ido a trabajar en los cañaverales cerca de Pánuco. Los teenek que trabajan de manera más personal para los *ejek* en las ciudades (como jardineros, lavanderas...), afirman que no entran nunca a las casas de éstos. Si les ofrecen de comer después del trabajo, siempre permanecen afuera y comen de pie. Aunque se necesitan el uno al otro, los dos grupos sociales mantienen entre sí una distancia bien establecida. Mis amigos teenek, a los que tuve la oportuni-

dad de recibir en mi domicilio "secundario" en Tantoyuca, decían que ésa era la única casa de la ciudad (= de mestizos) a la que habían entrado jamás.

Si los teenek conocen mal a los *ejek*, se trata de una ignorancia recíproca y los mestizos de Tantoyuca están lejos de conocer la realidad de los teenek, a los que llaman por lo demás "huastecos". Saben, sin embargo, que éstos son miserables y a veces les imputan la responsabilidad de su propia mala fortuna. Por otra parte, mucha gente en Tantoyuca me decía que ellos eran incapaces de distinguir entre nahuas y teenek, y que para ellos todos son simplemente indígenas. Como en la época colonial, el grupo dominante designa indistintamente a los grupos autóctonos, y esta generalización niega a los miembros de esos grupos su individualidad y por consiguiente, su existencia como tales. Esta reducción del Otro indígena por parte de los mestizos es tal, que muchas personas de origen teenek que viven desde algún tiempo en el medio urbano repudian su ascendencia, lo que se agrega a la ruptura, antes mencionada, que establecen con su pasado indígena. El caso de la esposa de uno de mis amigos mestizos de Tantoyuca parece representativo de esta autodenigración. Esta persona sabía de mi trabajo en las rancherías teenek (y, por consiguiente, conocía mi relación positiva con ese grupo), pero no me habló nunca de su origen teenek. Yo me enteré sólo por casualidad, cuando vi un día en su casa a una mujer teenek descalza que vestía el atuendo "neotradicional" y el peinado característicos. A mi pregunta, mi amiga me contestó que se trataba de la hermana de su madre.

Esta relación de los mestizos de Tantoyuca con los teenek, por un lado caracterizada por su abstracción y, por el otro, por la explotación de esa mano de obra barata y disponible, puede llevar a actitudes amargamente caricaturescas. Uno de los mayores ganaderos de Tantoyuca, quien había fundado, hacia finales del año 1994, la sede local del movimiento "El Barzón" –en protesta por las altas tasas de interés impuestas por los bancos a los préstamos concedidos a los productores rurales–, me decía que los miembros de su movimiento en Tantoyuca (compuesto por el conjunto de los grandes ganaderos y las grandes fortunas de la región) pensaban movilizar a los indígenas para que se uniesen a sus manifestaciones reivindicativas. La razón de esta alianza, que parece estrambótica *a priori*, muestra la falta de comunicación fundamental existente entre los representantes de la burguesía local y los teenek para quienes aquéllos representan al conjunto de los mestizos. De hecho, la razón dada por el ganadero en cuestión era que las

demostraciones previstas tenían como meta regenerar las actividades económicas en la región. Según él, si los ganaderos tienen trabajo, podrán igualmente proporcionárselo a los indígenas, que tendrán entonces con qué comprarse zapatos (*sic*).

La falta de comunicación que marca la relación entre mestizos y teenek se traduce en el gran temor que los primeros suscitan en estos últimos. Cuando un extraño se aventura en una ranchería teenek, las puertas se cierran y nadie contesta sus preguntas. Una camioneta, que había permanecido estacionada algunos días cerca de una ranchería teenek, había causado inquietud: "los *ejek* que vienen por aquí, lo hacen siempre para robar". El mestizo es percibido como alguien que le quita al teenek sus bienes, en particular sus posesiones más valiosas: sus niños. En 1972, el maestro de La Garrapata inició actividades para promover la inscripción en la escuela primaria entre los niños de Loma Larga. Les dio cuadernos y galletas, pero en la ranchería se decía que esas galletas servirían para engordar a los niños y que después se los iban a llevar a Tantoyuca para extraerles la grasa, que se vendería luego a bajo precio en las tiendas de la CONASUPO. Esta información me la dieron, precisamente, cuando yo estaba distribuyendo cuadernos entre los escolares de la ranchería, y no entendía el significado de su consternación porque ¡no estaba distribuyendo también galletas! La escuela se percibe por consiguiente como el instrumento del gobierno para alienar a los niños teenek. Esta imagen del mestizo ladrón de niños (cuyos órganos luego vendería) no es particular de esta región, y es bastante difundida en México y en otros lugares en contextos similares. Sin embargo, este miedo determina las relaciones de los teenek con los mestizos que los rodean. Mi presencia en los poblados teenek estaba fuertemente marcada por ese temor y al principio de mi estadía se decía que yo iba a comer o a secuestrar a los niños. Varias personas en Loma Larga no dejaban de decirme, como si quisieran convencerse a sí mismas, que no le temían a los *ejek*; una mujer joven me decía que, a diferencia de otros, ella no se escondía cada vez que llegaba un extraño a la ranchería.[33] Al principio tuve mayor dificultad al entablar contacto con las mujeres (por un problema de idioma

[33] Cada cierto tiempo llegan a la ranchería: el vendedor de elíxires, el de pescado frito –llamado "el pescador"–, los militantes de organizaciones campesinas, los comerciantes de puercos, los encargados de censos, las enfermeras vacunadoras, etcétera.

también), pero había igualmente hombres que me evitaban. Un joven se escondía detrás del follaje cada vez que nos cruzábamos en el camino y otro, mayor, se negó a verme durante toda mi estadía (volviéndose así objeto de burla de los demás).

Este temor al mestizo se percibe como un atributo étnico, y cuando Dionisio y su grupo de la Danza del gavilán regresaron de una gira en el estado de Campeche, donde hubo un "encuentro de los pueblos mayas", me dijo que todos los danzantes eran teenek, no sólo porque hablaban un idioma parecido al suyo, sino también porque todos les temían a los "ricos". Asimismo a los niños teenek que se portan mal los amenazan sus padres con ser llevados por el *ejek*. Cuando le sugerí a Valeria que si continuaba diciendo eso a su hijo, éste siempre tendría miedo del *ejek*, me contestó que se trataba de una técnica particularmente eficaz (el niño se calmaba) y que, por otro lado, su hijo ya no me tenía miedo a mí. Esta lógica puede parecer un tanto estrambótica, pero en seguida comprenderemos toda su coherencia.

Un día mientras yo jugaba con sus hijos en el solar, mis compadres cosechaban limones. Los vi bajo el árbol frutal murmurar dirigiendo miradas furtivas hacia mí. Después Alberto, mi compadre, se dirigió resueltamente hacia mí y me preguntó directamente en teenek, evidenciando cierta emoción (siendo su español excelente, solíamos hablar en el idioma de Cervantes): "Tú no eres *ejek* porque los niños no te tienen miedo, no les haces daño, te quedas en la ranchería... Entonces, ¿quién eres? ¿Qué eres?" Mientras transcribo estas palabras, debo confesar que siento ese desconcierto profundo, compartido con Alberto en ese momento en el que descubrimos juntos que mi persona encarnaba otra alteridad. Además del hecho de que las preguntas que me hacía tocaban algunos de mis problemas existenciales, procedían en este caso de un intento de categorización cultural. Si las fronteras lingüísticas y étnicas habían coincidido hasta entonces para Alberto, he aquí que una persona extranjera desembarca en la ranchería, habla el español afirmando que no es su lengua materna, aprende el teenek y no se conduce como un *ejek*. Cuando inquirió por mi "verdadero" idioma, el hebreo, se convirtió en una nueva categoría de la otredad: "Entonces, tú eres de la raza hebrea". El idioma, en este caso, es el elemento que sirve de paradigma de la diferencia cultural y mi presencia trajo una adición en la escala de la otredad y la exterioridad. Al mismo

tiempo, ¡ya no cabía en la categoría de *alja'ib* a la que yo me había asociado ingenuamente declarando que venía del otro lado del mar! Luego, una anciana cuya nieta le había contado que había visto en el mercado de Tantoyuca a un hombre con arete, concluyó que debía ser, sin duda, "uno de razón", pero uno que, como yo, habría venido de lejos, no de aquí, es decir, una otredad lejana no necesariamente vinculada al inframundo ni al mundo de los mestizos. El idioma le da su nombre a la etnia y, en gran medida, también su identidad. Sin embargo, el hecho de ser bilingüe no salva el abismo entre los teenek y los *ejek*, sobre todo si el idioma extranjero aprendido es concebido como una imposición. Efectivamente, en varias ocasiones los informantes cometieron un *lapsus* significativo al decir *castigo* en lugar de *castellano*.

La autodenigración teenek frente a los mestizos, ya mencionada en otros contextos, se manifiesta, entre otros, en el idioma. Los teenek veracruzanos designan con la palabra *ejek* a los mestizos y blancos que los rodean, pero también a los guajolotes, mientras que llaman a las gallinas *teenek,* como su propio etnónimo. Me enteré de estos apelativos un día, cuando discutía con uno de mis compadres en el patio de su casa sobre los eventos del quinto centenario del "descubrimiento de América", y su esposa llamó a esas aves para alimentarlas. Al principio pensé que había comprendido mal, más aún en cuanto que uno de los temas de la conversación había sido las contribuciones de las Américas a Occidente y viceversa. Como los guajolotes son autóctonos, me hubiera parecido más lógico, que los llamasen con el etnónimo y a las gallinas con el nombre de sus introductores. Sin embargo, mi compadre me confirmó lo que yo había creído oír y, frente a mi incomprensión, me dio la siguiente explicación: "los guajolotes, que comen masa de maíz, son limpios y comen sólo de la mano; es necesario servirles como uno sirve al *ejek*, que son los mestizos y los patrones. En cambio, las gallinas picotean directamente en el suelo y comen cualquier suciedad donde sea, como los teenek" *(sic)*.

Corroboré estos apelativos y opiniones en otras rancherías teenek de los alrededores, donde me dieron explicaciones tales como: "los *ejek* siempre quieren ser servidos, esperan que uno les dé la comida en un plato con cubiertos, mientras que los teenek comen cualquier cosa y en cualquier lugar para llenar el vientre".[34] En otras versiones me explicaron que esa denominación se refiere a

[34] Los teenek acostumbran comer con "la cuchara de Moctezuma", la tortilla que se moja en el caldo

los rasgos más frágiles de los guajolotes, como los mestizos, a quienes se considera más vulnerables ante las inclemencias y el esfuerzo; cuando un guajolote recibe un golpe, por ejemplo, se cae y se enferma y es necesario curarlo, mientras que las gallinas pueden recibir golpes y no les pasa nada, como a los teenek. Una mujer me explicó que cuando nacen los guajolotitos es necesario soplarles en el pico porque necesitan ayuda, como los *ejek,* mientras que los pollitos son más resistentes y por consiguiente no es necesario operar de esa manera.[35] Recibí, asimismo, algunas explicaciones según las cuales los guajolotes son violentos y –como los mestizos que manifiestan actitudes agresivas contra los teenek– atacan constantemente a las gallinas pero éstas, como los teenek, aguantan los golpes. Sin embargo, estos últimos comentarios, un poquitín críticos de los *ejek*, fueron poco comunes y siempre hechos en estado de ebriedad o, en un caso, por una persona residente en la ciudad de México y más familiarizada, por ende, con los discursos del militantismo indígena. Es decir, no obstante algunas opiniones diferentes, los discursos comunes y muy reiterados sobre este tema, en estado de lucidez, demuestran una cierta posición colectiva. Todas estas versiones concuerdan en caracterizar a los *ejek* de manera jerárquica frente a los teenek o, en todo caso, en una relación de fuerzas. Esta relación se percibiría de manera análoga a la que existe entre hombres y mujeres, estando aquéllos de hecho en una posición de poder, mientras éstas tienen la fuerza simbólica de los más débiles.[36] Siempre en relación con las gallinas, Susana, cuyo marido le había traído de la ciudad cuatro gallinas de granja, me dijo que éstas no entendían sus llamados en teenek porque "oyen sólo bonito".

Por otra parte, una amiga a quien yo había presentado a la gente de Loma Larga y que llevaba años trabajando en el medio teenek, suscitó muchas preguntas desde su partida de la ranchería. Por ejemplo, me preguntaron las razones por las

---

con los dedos o que se rellena con frijoles negros. Sin embargo en las ocasiones, harto raras, en las que hay un *ejek* entre los comensales, se le da la única cuchara de la casa, que se usa en la cocina. La "civilización" se expresa, pues, a través de signos exteriores que hay que presentar cuando se está en presencia del Otro. Así, cuando los teenek van a la ciudad, tienden a vestirse mejor (vestido menos manchado, camisa menos rota...).

35 Los animales de corral caen bajo la responsabilidad de las mujeres teenek.

36 Véase otro ejemplo en A. Weiner, *Women of Value, Men of Renown. New Perspectives in Trobriand Exchange*, University of Texas Press, Austin, Tex., 1976.

que se había divorciado, y cuando contesté que no las conocía, me sugirieron que quizá su marido la había abandonado porque ella pasaba tanto tiempo trabajando entre los *teenek*.

Cuántas veces oí a individuos teenek decirme: "nosotros somos menos que nada", "unos apestosos", "indios sucios", "tontos", "miedosos" y "feos"; "nadie nos escucha (o nos desprecian) porque somos teenek"; "somos gente miedosa y por eso firmamos papeles en blanco" (en referencia al problema de la tenencia de tierras); "indígena quiere decir el pobre que habla teenek"; "estamos maldecidos"; "somos muy tímidos, no cantamos"; y, a propósito de un hueso comprado por el comité escolar para la comida de la fiesta de las madres, decían en Loma Larga que en Tampico se echan los restos a los perros y en Tantoyuca los compran los teenek. Después de una conferencia que presenté en Tantoyuca ante un público compuesto principalmente por maestros, mis citas de los cronistas españoles sobre su "apreciación" de los teenek de la época de la colonia[37] crearon una confusión lamentable y grotesca. Los rumores que llegaron rápidamente a Loma Larga por medio de sus maestros (quienes, por lo demás, no habían asistido a la conferencia) me imputaban intenciones malévolas con respecto a los teenek: según ellos, supuestamente había dicho que "los teenek son sucios, llenos de pulgas, de caca, que comen tierra y excrementos, que son ociosos, borrachos, pobres, mendigos, que sus niños están llenos de piojos y que duermen afuera con los perros, etcétera" *(sic)*. Estos comentarios me los repitieron mis amigos de Loma Larga, que estaban lejos de creerlos. La mejor prueba, según ellos, de que yo no había pronunciado estas palabras y que habían sido "inventadas por la envidia de maestros presumidos" ¡era el hecho de que había vuelto a la ranchería!

Más allá del aspecto personal, harto desagradable, del incidente, estos comentarios desvalorizantes que se dicen acerca de los teenek y que son finalmente adoptados por ellos mismos, parecen pertinentes para entender la construcción teenek de la imagen de sí mismos frente al mundo exterior. Así, un maestro teenek se quejaba, durante una reunión con un médico en Xilozuchil, de que, cuando venía a visitarlo con su esposa mestiza su hijo, que vivía en Tampico, sentía vergüenza

---

[37] B. de Sahagún, *op. cit.* [1547-1582], t. 3, libro X, cap. 29, § 8, Porrúa, México, 1977, pp. 202-204 y *passim*; B. Díaz del Castillo, *op. cit.* [1568], cap. 158, Porrúa, México, 1977, p. 85; M. León-Portilla, "Los huaxtecos según los informantes de Sahagún", *op. cit.*, pp. 15-29.

de su ranchería (a pesar de ser una de las más desarrolladas de la región) y "de las casas sin letrinas, donde la gente duerme en el suelo, con los puercos y las pulgas". ¿Se trataría acaso de puro verbalismo? Alguien trata de explicarme: "los pobres no saben leer, ni escribir; por ello no conocen las cosas, la ley, y se quedan afuera". Es verdad que uno oye muchos enunciados semejantes por parte de varios indígenas en México, que expresan un sentimiento de inferioridad frente a la sociedad mestiza, nacional. Pero en ese caso parece tratarse de una toma de posición categórica en la escala social, posición que, finalmente, nadie disputa y que se disipa a partir del momento en que uno permanece dentro de su comunidad en ausencia del Otro.

Así pues, los teenek se encontraron marginados en tierras accidentadas que no despiertan la codicia de los ganaderos. En general, ellos mismos no parecen interesados en integrarse a la sociedad circundante y la lógica de estas actitudes podrían, eventualmente, aclararse por el sistema de la envidia, discutido antes. Sea como fuere, resulta de ello una especie de *statu quo* en el que la marginación de los teenek le conviene a todo el mundo. A ese mismo grupo, en la medida en que su marginalidad le confiere cierta autonomía; a la sociedad nacional, en la medida en que los miembros de este grupo continúan proporcionándole mano de obra a muy bajo precio y que la marginalidad de los teenek, tanto social como espacial, no interfiere con la vida civil nacional. Si uno se ubica en el ámbito de la interacción: institución –sociedad nacional– grupo étnico, es posible que los dados estén echados y que la toma de posición teenek, en lo más bajo de la escala social, sea una solución *de facto* aceptada por todos. Sin embargo, si uno toma el punto de vista teenek, las lógicas parecen entonces algo diferentes. En efecto, si las descripciones de las relaciones establecidas entre los teenek y los mestizos, así como los comentarios que se han hecho al respecto hasta ahora, pueden parecer un tanto subjetivos o anecdóticos, la realidad de los *ejek* es objetivamente antitética a la de los teenek. No obstante, como se verá, se la acomoda en las representaciones teenek para que respete finalmente la "dualidad inestable" y no simétrica, motor de las relaciones sociales.

¿Dónde ubicar entonces al personaje del mestizo que encarna hasta nuestros días, en su contacto con los teenek, toda la historia de la Conquista y la relación colonial? Algunos grupos indígenas expuestos a esta misma problemática ubican definitivamente al blanco o al mestizo dominante en el universo del espacio salvaje, no socializado, asimilándolo, si no a la imagen del diablo, a la de un espíritu maléfico y patógeno.[38] Así, según esta perspectiva, el blanco es inculto debido a su frialdad (no tiene, supuestamente, muchos niños), no posee valores morales, los seres del inframundo se le parecen, ligados como están a la enfermedad, a las almas de los muertos y al más allá. Según la percepción teenek, los *ejek* tienen la sangre más fría que la de los teenek porque beben leche y comen carne,[39] mientras que los teenek sólo comen tortillas con chiles y sal –platos considerados calientes y aborrecidos por los *Baatsik'*–.[40] Sin embargo, aun si los seres del inframundo teenek se deleitan con platos fríos e insípidos, no parecen adherirse a esa homología con la imagen del blanco, ya que están provistos de pertenencia étnica: sólo entienden el teenek y son definitivamente los antepasados del grupo. Recordemos, asimismo, que los remolinos de aire que anuncian la presencia de los *Baatsik'* los provocan sus grandes y largas faldas, como las que utilizaban las antepasadas de los teenek contemporáneos. Por otra parte, como vimos antes, los *Baatsik'* no son almas de muertos. Para intentar ubicar el lugar

38 Véanse entre otros, S. Hugh-Jones, "The Gun and the Bow. Myths of White Men and Indians", en *L'Homme,* 106-107, 28 (2-3), 1988, pp. 138-155; E. Katz, "La percepción del blanco entre los mixtecos (México)", en *Actas del simposio "La representación del blanco en las sociedades indígenas americanas", 47° Congreso Internacional de Americanistas*, Caea, Buenos Aires, vol. 11, 1990-1991, pp. 45-48; C. Severi, *La memoria ritual. Locura e imagen del blanco en una tradición chamánica amerindia,* Abya-Yala, Quito, 1996.

39 Estos alimentos no son parte de la dieta cotidiana de los teenek, y están asociados con los ganaderos y con la ganadería, que ellos no practican.

40 Esta diferencia en las percepciones de las prácticas alimentarias entre los dos grupos se aplica también a sus respectivos perros. Efectivamente, los informantes teenek explican la diferencia de aspecto de los perros de "la ciudad" –más grandes y de mejor porte– por el hecho de que comen carne y leche, mientras que los perros de los teenek –famélicos y sarnosos– sólo comen los restos de comida que les arrojan sus dueños, por lo que su régimen alimentario es, por lo general, vegetariano.

del *ejek* en las representaciones teenek, oigamos entonces la versión de Dionisio sobre la historia de los suyos y de sus relaciones con estos personajes:

> [...] Entre los ejek y los teenek, los teenek son los más primeros porque son los que estaban aquí antes, los huastecos [teenek] estaban aquí en México y sólo después vinieron los españoles, de otro lugar. [Los españoles] llegaron a la Huasteca, a México. Por eso decimos que esto fue conquistado por los españoles. Antes, todos eran huastecos, no había *ejek*, no había nadie que hablase castellano. Sólo cuando llegaron los españoles trajeron sus palabras, es el idioma español. Los españoles son blancos y los huastecos no son blancos, son morenos, los *dhak tsam* [nahuas] son igual, morenos como los teenek. Antes, todos eran teenek, fueron los primeros hombres en venir a vivir aquí, porque antes hubo otros que vinieron a vivir aquí. Yo creo que la tierra de aquí, de México, hace siglos, hace muchos años, pienso que esta tierra no estaba poblada. Porque hemos oído que nosotros, todos, venimos de Asia. Había allí mucha gente, y entonces se dijeron que aquí la tierra no estaba poblada, que no había gente. Después, se dice que vino un tiempo y que el mar se hizo como tierra, el agua se endureció por el hielo. Y así la gente pudo pasar a pie. Pasaron de Asia a este lado, aquí. Así es como llegó la gente desde Asia, vinieron a vivir de este lado. Entonces los huastecos vinieron a vivir aquí. Los que quisieron venir vinieron, los que no querían no vinieron, se murieron en el camino. Los que vinieron de lejos a pie llegaron para buscar una tierra en la que nos pudiéramos quedar, llegaron a México, en peregrinación, poblando esta tierra. Hemos oído eso del profesor, que fue así como llegamos a poblar México. Dicen que en esos años, esos siglos, no había gente aquí, antes del tiempo de Cristo. Aquí no había nadie, puro monte, nada más animales. Después vino un hombre a Pánuco y empezó a poblar, se quedó en una ranchería. Todos estaban unidos. Cuando llegaron los españoles, encontraron a los huastecos en las rancherías. Ellos trajeron a los sacerdotes, a la gente, al registro [de estado civil], todo. Ellos cristianizaron, bautizaron, eso es lo que trajeron los curas. Ellos trajeron la evangelización. Antes nosotros vivíamos como tlacuaches, sin más, sin estar bautizados. Cuando llegaron los españoles, son ellos los que trajeron a los curas, los que trajeron a la gente, los que trajeron a los maestros, para enseñarnos a hablar, a conocer. [Antes] cuando vivíamos todos, sólo vivíamos, sólo estábamos allí sin conocer, sin saber. [Antes] decíamos que todos eran dioses, todo era Dios, las estrellas, la tierra y el sol eran dioses, así creíamos. Después de la llegada de los es-

pañoles, entonces ya nos enseñaron, nos bautizaron, nos dieron conocimientos. Los españoles fueron los que trajeron una mejor enseñanza para hacernos respetar [¿a Dios o al conquistador?].

Este testimonio, fuertemente influido por la enseñanza escolar, es, no obstante, particularmente interesante desde el punto de vista de la percepción de la ocupación teenek del territorio. Efectivamente, según este relato, hubo varios tiempos en la historia de este grupo. El de "antes" que precede a la llegada de los españoles conoció también un advenimiento, una ola migratoria proveniente de Asia y que pobló la Huasteca, hasta entonces inhabitada. Se reconocen las teorías del pasaje de poblaciones asiáticas al continente americano a través del estrecho de Bering hace unos 35 mil años y el informante afirma, efectivamente, haber aprendido esta historia en la escuela. El relato del hombre procedente de Asia para poblar la Huasteca penetrando por Pánuco se referiría quizás al mito nahua sobre el origen y las peregrinaciones de los huaxtecas.[41] Sin embargo, es más probable que se trate de una confusión con los conocimientos, también adquiridos en la escuela, sobre la implantación española en la Huasteca remontando ese mismo río.[42] Por otra parte, el relato de la peregrinación sería, tal vez, una referencia a la búsqueda de los mexicas de un lugar para fundar su metrópoli, la que más tarde sería capital de México y cuya historia se enseña también en la escuela. Sin embargo, la fuente de la información es menos importante que la interpretación que le dan los teenek (veremos más adelante otras exégesis de este género). Este relato, así como el de los *Baatsik'*, que narran hechos de una época precolombina, hacen referencia a cierto primitivismo sin pasar por la fase cultural de la civilización teenek, que nunca es narrada. A diferencia de otras culturas mesoamericanas que dejaron escritos prehispánicos o coloniales, no hay documentos semejantes sobre la cultura teenek, sobre los cuales sería posible fundarse para establecer la historia de este grupo. Para los teenek, la información sobre el pasado se limita al conocimiento oral, entremezclado con el de los libros de texto y desvalorizado por este último. Las historias aprendidas en la escuela

41 Véanse F. de Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas* [1625], 3a. ed., UNAM, México, 1975, t. 1, p. 307 y fray B. de Sahagún, *op. cit.*, t. 3, pp. 208-211.

42 Véanse M. Toussaint, *op. cit.* y F. López de Gómara, *op. cit.*, pp. 70 y 238-240.

me fueron siempre reportadas primero y sólo después me mencionaban tímidamente que los abuelos contaban otras, diferentes. Parecería, por lo tanto, que entre los teenek la representación del pasado y del presente se establece con base en fragmentos de mitos autóctonos, completados y entremezclados con la historia oficial (y, por consiguiente, verdadera según la percepción local) aprendida en los libros escolares.

Sin embargo, de esta narración emana un reconocimiento –particularmente pertinente para nuestro intento de entender la organización teenek de la otredad– de la relatividad de la antigüedad de los teenek en el lugar, aun si consideran haber sido los primeros, antes que los españoles, en establecerse en la región. Recordemos que durante los rituales organizados para recuperar el alma perdida, el curandero asegura a los *Baatsik'* que los teenek no están allí eternamente. Por otra parte, esta primacía no debe inducir al error, pues no se trata de una valorización. Sería más bien análoga a una antigua capa geológica dispuesta bajo otras; o a una posición en una progresión aritmética donde cada término se deduce del que lo precede. Los teenek dicen que los *ejek* están ubicados más arriba que ellos porque son más modernos, mientras que ellos mismos se encuentran más abajo porque, como ya se vio, consideran a su mundo más "viejo", ya que precedió al "nuevo": "Si bien se dice que los españoles vinieron del Viejo Mundo, para nosotros ellos vienen del mundo nuevo, moderno, y nosotros estamos abajo porque estamos más cerca de los *Baatsik'*, nos comunicamos más con ellos". Por lo tanto, la posición de los teenek precede cronológicamente a la de los mestizos y está mucho más cerca de la de sus antepasados prehumanos quienes, como hemos visto, estaban allí mucho antes de la llegada de la luz. Los teenek de hoy tienen dificultad en identificarse con ellos, prehispánicos e idólatras, de quienes se les habla en la escuela, mas no poseen otra fuente que les permita llenar las lagunas de su conocimiento del pasado y que les daría otra imagen de sí mismos, "más valorizante" según la visión externa. Sin embargo, esta posición, "bajo los mestizos", como las descripciones autodenigrantes, no deben entenderse como una posición despreciativa sino como una constatación, organizada según el pensamiento teenek.

> Los ancianos nos dijeron que antes los teenek vivían en una cueva, en el cerro, en el monte. No sabían lo que era una casa, no conocían la lumbre. Vivían como

armadillos; comían raíces de árboles, frutas, todo crudo. Cuando llegaron los conquistadores y los hallaron, los teenek empezaron a conocer la luz, la ropa. Antes, eran monos, no tenían casas. Hacían un gran hoyo en la tierra, buscaban cosas para comer y las ponían en el fondo del hoyo. Allí dejaban madurar la comida; y allí tenían a sus hijos e hijas, en el hueco. Después, los conquistadores los encontraron, les dieron enseñanza, vestidos, les iba mejor. Cuando llegó Cristóbal Colón, no había luz, había teenek pero no conocían la luz, ni el fuego. El sol no siempre había existido, sólo había agua y la comida se comía cruda. Los monos hablan teenek.

Los eventos de la Conquista y de la época colonial sólo se mencionan en términos de la cristianización, la institucionalización y la "civilización" de los teenek por la escuela, el registro civil, el bautismo... y se retienen, sin duda, no sólo por el aprendizaje escolar sino también por el hecho de que estos aportes simbolizan la presencia del *ejek* tal como se la sigue viviendo hasta nuestros días. La enseñanza, los ritos católicos y los trámites administrativos pasan, inevitablemente, por los *ejek*. Este relato evoca una humanidad anterior, la de las personas que eran monos, asociadas a los *Baatsik'* que rechazaron la luz.[43] Pero desde ese entonces, los teenek dejaron de ser tlacuaches o armadillos (animales de los *Baatsik'*), son civilizados y pertenecen, como los colonizadores, al orden de la cultura. Sin embargo, el siguiente relato evidencia la falta de adecuación de los teenek al nuevo orden o, en todo caso, su marginalización:[44]

[...] Antes nos conquistaron los españoles, a nosotros los pobres. Los huastecos andaban desnudos, no estaban bautizados. Cuando llegaron Cristóbal Colón y Hernán Cortés, no comían bien, comían raíces. No sabían nada, la comida no estaba cocinada. Los españoles trajeron la enseñanza, enseñaron a los pobres. Los huastecos no tenían casas, andaban como venados, como conejos. Sólo había población en [la ciudad de] México. Aquí, no había nada, ni casas, ni rancherías, andaban desnudos, vivían en cuevas, debajo de las piedras, en zanjas. Los españoles les enseñaron a hablar, los bautizaron, les dijeron cómo se come. Así se hizo, así nació

43 Véase también el mito de la mujer y el mono (M2).

44 Este relato fue mencionado antes, en el capítulo IV: Un problema de límites, para entender un aspecto del conflicto territorial en Loma Larga.

la ranchería. Unieron a todos con los españoles. Los que no querían unirse con los de fuera se quedaron como nosotros, afuera. Ellos no querían vivir cerca de la carretera. No querían ir con los mestizos. No entienden, no saben hablar, tienen miedo de que los maten. En la Revolución mataron a la gente, por eso tenían miedo. Aquí no llegaron los mestizos. Aquí cierran la puerta, no contestan, se van al monte, tienen miedo de que los maten. Es costumbre de los antiguos. Ahora, apenas dejamos esa vieja costumbre, por eso es medio monte aquí [...].

Este término –"medio monte"– parece corresponder a la situación confusa en la que se hallan los teenek. De hecho, este testimonio, así como el anterior, revela de manera sorprendente su identificación con un buen número de los atributos de los *Baatsik'*. Antes de la llegada de los españoles, antes de la luz, es decir, antes del mundo de la cultura, los teenek andaban desnudos, no eran bautizados, comían la comida cruda, a imagen de los *Baatsik'* y de los animales salvajes que son su ganado. Vivían en cuevas, bajo piedras, en zanjas –precisamente los lugares predilectos de los *Baatsik'*–. No tenían casas y, en consecuencia, vivían a la intemperie, expuestos a inclemencias, bajo la influencia directa de las fuerzas naturales.

Esta identificación con los *Baatsik'* parece revelar un sentimiento perturbador de autodenigración y una veneración ciega a los españoles y sus descendientes. Parecería, según esta historia (y otras ya mencionadas), que antes de la llegada de los españoles no existía nada y que la sociedad teenek aún estaba hundida en su estadio primitivo. No obstante, la ausencia de relatos sobre el periodo de desarrollo cultural prehispánico de la civilización huaxteca (entre 200 d.C. y la Conquista española en 1522) se debería no sólo a un vacío documental sino también a una construcción cultural. Efectivamente, los teenek contemporáneos afirmarían de esta manera una identidad diferente (más civilizada) de la de sus antepasados prehumanos, distinguiéndose así de estos últimos sin dejar de reconocer cierto parentesco con ellos. Éste se encuentra, de hecho, en el fundamento de su identidad y es, al mismo tiempo, su primera otredad. Esta ruptura con el pasado constitutivo introduce un vacío entre los tiempos prehumanos y los del presente y el pasado cercano y permitiría, finalmente, aceptar la presencia de los españoles. El pasaje directo del estado natural al cultural se debe así a los héroes civilizadores españoles, y el sometimiento consiguiente es percibido, sin duda, como el otro término de este intercambio. Al situar la llegada de los españoles inmediata-

mente después de la fase primitiva de su civilización, es decir, en el mismo comienzo de la humanidad social, los mitos y los relatos teenek sobre la llegada de los conquistadores permiten justificar la dominación por los mestizos y de ello emana una percepción fatalista de esos hechos. Sin embargo, el testimonio de Teodoro, de La Garrapata, aporta una justificación algo diferente para explicar ese advenimiento: "Antes, las personas vivían de 300 a 400 años, no morían y no había enemigos. Pero ya no había suficiente tierra para todos, no había lugar para todos, por eso vino Jesús, para morir por nosotros"; pudiéndose sobreentender que fue, asimismo, para "mostrarnos el buen camino".

El encadenamiento aparece invertido en este silogismo en que el empuje demográfico y la exigüidad de la tierra que había llegado a su límite –ya sean problemas actuales –son resueltos por la llegada de los españoles y la evangelización que marcan claramente el principio de la muerte y del infortunio teenek, así como el fin de cierta situación idealizada. Sea como fuere que uno considere la Conquista, como la fase inmediata tras el primitivismo del grupo o como la que siguió a una época ideal, los españoles son presentados siempre por los teenek como héroes civilizadores.

Tras la llegada de los españoles, en efecto, la situación cambió, y con el bautismo los teenek pertenecen, desde entonces, al mundo de la cultura. En ese mundo aprendieron a cocinar sus alimentos y a hablar (y a rezar) en español. Además, viven ahora en casas cuyo espacio interior está al abrigo de los espíritus ctónicos, bajo la tutela de los santos católicos. Sin embargo, según el testimonio, los teenek se quedaron afuera, como parias. Pertenecen al mundo de la cultura pero se mantienen al mismo tiempo muy cerca del de la naturaleza. He aquí la razón:

> Por eso somos así ahora, porque los españoles son los que mandan, porque son ellos los que están en la ciudad, están en el mero gobierno *ejek*. Un teenek no puede estar en el gobierno *ejek* porque el gobierno es español. Este gobierno [uno puede estar en él] sólo si uno viene de esa tierra [de la ciudad de México] porque en nuestra pobre tierra nunca habrá gobierno, sólo en México, sólo los del centro, los meros de la capital son los que hacen gobiernos. No hay [gente teenek en el gobierno], no les dejan a los teenek entrar al gobierno. Tal vez porque ellos [los españoles] hacen la lucha, con cantidades, con dinero, porque nosotros, con nada más saber por saber o por estudiar, eso no basta, no nos dejan [estar en el gobierno],

son mentiras. Yo pienso que con algo [de dinero], con qué moverse, yo creo que sí [que uno puede llegar al gobierno]. Siempre hay que tener dinero para tener sus amigos, para estar en el gobierno. Pero un huasteco nunca va a llegar al gobierno porque no tiene con qué [pagar], nunca llegará al gobierno porque le falta dinero, un huasteco no tiene.

Este comentario presenta dos nuevas nociones correlativas al pasaje del estado de cultura: la del dinero y la de la periferia. Según esta narración, la posición marginal de los teenek resulta de una oposición espacial entre mestizos y teenek, cuya explicación está en las posibilidades de acceso al dinero. En otras palabras, esta oposición se traduce, para aquéllos, en un espacio de poder ligado a la riqueza y, para éstos, en un espacio de debilidad ligado a la pobreza. Cuando le ofrecí a Dionisio la famosa guía de automedicación *Donde no hay doctor*,[45] me dijo que era un libro para los pobres. Cuando le mostré que el subtítulo menciona que se trataba de una "guía para campesinos que viven lejos de los centros médicos", me contestó, razonablemente sin duda, que venía a ser la misma cosa.

Recordemos que según el mito de la creación del sol y de la luna (M4), el sol era un muchacho huérfano, trabajador y de familia modesta, mientras que la luna era ociosa y de buena familia. Es por ello que los ricos no salen al sol y prefieren la frescura de la noche, mientras que los pobres trabajan todo el tiempo bajo el sol.[46] Los pobres, me aseguraron en Loma Larga,

[...] salen a trabajar bajo cualquier temperatura, que haga mucho frío o mucho calor. Pero lo aguantamos porque somos descendientes de Caín, que era trabajador del campo; él trabajaba como nosotros, con un azadón, sembrando maíz. Por eso somos pobres. Los ricos descienden de Abel.

La versión teenek del relato de los hermanos Caín y Abel integra admirablemente la noción teenek de las "dos fuerzas" en la lógica importada por los españoles

---

45 D. Werner, *Donde no hay doctor. Una guía para los campesinos que viven lejos de los centros médicos*, reimpresión de la 4a. ed. [1a. ed. 1973], Pax México/C. Césarman, México, 1980.

46 En los meses de calor, cuando andaba en camiseta sin mangas, las mujeres de Loma Larga me preguntaban frecuentemente si mi piel no se iba a quemar bajo el sol.

y adoptada finalmente por los "primeros habitantes" de la Huasteca. Así, un día Caín y Abel quemaron ofrendas para Dios. Sin embargo, según la versión teenek, Caín sólo ofreció productos podridos, calabazas (el fruto más trivial) y semillas defectuosas. El humo de su ofrenda se fue directamente a la tierra y no se elevó porque Dios no la apreció. Abel, en cambio, ofreció carne buena, borregos, y el humo subió directamente al cielo.[47] Es importante señalar que en la narración bíblica original,[48] no se menciona ni el humo ni la calidad de las ofrendas, y sólo se dice que Dios aceptó la ofrenda de Abel, compuesta de carne de su rebaño, y que rechazó la de Caín compuesta de productos de la tierra. Sin embargo, según la exégesis de los informantes, la ofrenda de Caín, compuesta de víveres descompuestos, explica el hecho de que el humo haya ido hacia abajo porque estaba destinada de hecho a los *Baatsik'*, a quienes, como se sabe, gusta lo podrido. Finalmente Caín asesina a su hermano, y a continuación es castigado por Dios, y su tierra ya no será fecunda. "Nuestra tierra está ahora afectada por un flagelo, todo las cosechas se pierden –*kibaal* (= 'pérdida causada por un flagelo')", me dijo Dionisio. Como en el relato original, Caín es el malvado, mientras Abel tiene el papel del bueno. Ahora bien, Caín es agricultor y Abel es ganadero y vemos nuevamente la oposición, esta vez laboral, entre teenek y mestizos de la región.[49] Así, los hijos de Adán y Eva –los primeros seres humanos– se encuentran, según los informantes, en el origen de las diferencias raciales y sociales entre los hombres. Por lo demás, Caín es el primogénito, mayor que Abel, y por lo tanto el primero que llegó, como los teenek que llegaron a las tierras de la Huasteca mucho antes que los españoles, lo que explica su autoctonía. Así, Caín fue condenado por Dios a dejar su tierra, y se dirigió luego al oriente (¿como los venidos de Asia?), hacia el sol, que desde entonces se levanta rojizo, manchado por la sangre vertida por ese infortunado; allí donde se halle su tierra, ésta queda maldita.

---

47 "Cuando uno ofrece un regalo a un amigo, siempre hay que dar lo mejor que uno posee", me dijo Dionisio cuando me contó este relato, y con esas palabras me ofreció su más bella mazorca de maíz, cuyos granos había destinado a sembrar su campo.

48 Génesis, 4:1–5.

49 Evidentemente, no todos los mestizos son ganaderos, pero se trata de la actividad económica predominante en la región, a la cual muy pocos teenek tienen acceso por razones históricas y por falta de pastizales.

Así, al reivindicar para sí la descendencia de Caín, y para los mestizos la de Abel, los teenek justifican su posición inferior frente a la de los *ejek*: su percepción de la historia y del presente encuentra así un apoyo en las interpretaciones que hacen de las santas escrituras. El infortunio agrícola, así como las desigualdades sociales y económicas que separan a los teenek-campesinos de los mestizos-ganaderos hallan su interpretación en los diferentes destinos de los dos hermanos originales, que están inscritos (y por lo tanto, irrevocables) en los textos sagrados, traídos por "la luz", acerca del principio de la humanidad y del orden social. Por lo demás, esta oposición entre agricultores y ganaderos fue calificada por André Haudricourt como producto, por un lado, de una mentalidad asimiladora, por parte de los agricultores, que se adapta a las cualidades de las plantas y que, por consiguiente, está más cerca de la naturaleza y, por otro lado, de la mentalidad paternalista de los ganaderos, que adaptan el ganado a sus necesidades, encontrándose, por lo tanto, más cerca de la cultura[50] –calificativos que corresponden bien a la visión teenek de la relación *ejek*-teenek. Sin embargo, si los teenek están condenados a trabajar continuamente (identificación con el astro solar) cultivando la tierra (identificación con Caín, que a su vez se dirigió hacia el sol) ¿cómo explican entonces que sean tan pobres?

Como vimos antes, el bienestar y la buena salud dependen, más que todo, de la suerte o el destino de un individuo. Es así también para la prosperidad, que está aún más relacionada con la fortuna que con los frutos del trabajo. Éste, por sí mismo, aun si uno se esfuerza, sólo puede producir algunos excedentes que inmediatamente despiertan la envidia que, a su vez, puede ocasionarle un maleficio al que tanto se esforzó. Como lo indica el cuento siguiente, la riqueza de un individuo sólo puede proceder de una fuente distinta al trabajo, muy ligada a la suerte, la que a su vez está asociada a elementos funestos.

M11 Los dos hermanos y la puerta

Dos hermanos viudos que no tenían ya a nadie en casa, decidieron un día irse de su pueblo. Se fueron cargando la puerta de su casa y caminaron así muy lejos. Ya de noche, vieron que no habían llegado a ningún lado y tuvieron que pasar la noche

[50] A.G. Haudricourt, "Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui", en *L'Homme,* 2 (1), 1962, pp. 40-50.

en el camino. Pensaron: "¿Qué tal si viene gente mala? Mejor subimos a un árbol". Había allí una higuera y subieron al árbol con la puerta. Estaban subiendo por las ramas, el uno cargando la puerta mientras el otro la sostenía desde arriba. De repente llegaron muchos hombres que pusieron allí en el monte luces y mesas, estuvieron de fiesta debajo del árbol. Los hermanos estaban arriba en el árbol con la puerta y el que estaba cargando se cansó, ya no pudo aguantar. El que estaba sosteniendo la puerta desde arriba le dijo: "No dejes caer la puerta, nos van a matar estos hombres. Haz una suciedad". Hizo así y cayeron los excrementos en la mesa de la fiesta. Dijeron los hombres: "Ya cayó el pan del cielo". El hombre que estaba cargando la puerta decidió orinar y la gente de abajo dijo: "Ya cayó el agua del cielo" y comieron y bebieron esos "regalos" del cielo. Ya no pudo cargar la puerta el hombre y la soltó. Se espantaron todos los que estaban debajo del árbol y huyeron dejando la comida y su dinero sobre la mesa. Los dos hermanos bajaron del árbol y tomaron todo el dinero que estaba en la mesa y así se hicieron ricos. Eran pobres antes.

Este cuento, que también se oye en el centro del estado de Veracruz,[51] tiene como tema el enriquecimiento fácil. Sin embargo, según la exégesis local en Loma Larga, los hombres que estaban debajo del árbol eran *Baatsik'*, puesto que apreciaron esos "platillos" compuestos de orines y excrementos caídos del cielo. Recordemos que a los *Baatsik'* les gustan las inmundicias y que, desde su posición telúrica, consideran la tierra de los humanos como su bóveda celeste. Además, se dice de estos seres ctónicos, que ayudan a personas con las que firmaron un pacto a encontrar tesoros ocultos. En este relato, el tesoro fue entregado a cambio del don de la "comida". La idea de que en el inframundo hay todo tipo de tesoros (maíz, fuego, dinero...) aparece reiteradamente en la mitología mesoamericana.[52] Por otra parte, los dos hermanos de esta narración son viudos y ya no poseen nada, lo que los sitúa en la asociabilidad, es decir, en cierta otredad dentro de la cultura. Abandonan, en efecto, el universo social de la ranchería para sumergirse en lo desconocido y lo inquietante, y finalmente regresan go-

[51] Otra versión de este cuento se conoce entre los nahuas de Xico, donde se trata más bien de la historia de dos hermanos tontos, véase "Juan tonto y Pedro de malas", en B.R. Noriega Orozco, *Tlamatines. Mitología y ritual en torno a la figura del trueno, en la falda este del cofre de Perote*, tesis de maestría en antropología social, CIESAS-Golfo, Xalapa, Ver., 1993, pp. 192-193.

[52] Véase A. López Austin, *Los mitos del tlacuache*..., p. 455.

zando de una mejor situación económica después de haber luchado contra las fuerzas ctónicas. Según el relato, el dinero se obtiene en la asociabilidad y la inmoralidad. Esta relación entre el dinero y las fuerzas malévolas está claramente expresado en el siguiente comentario:

> El dinero, sus dueños son los demonios. Si alguien sale de noche, puede encontrarse con un fuego. Un hombre pobre quería acabar con su miseria y todas las noches salía y llamaba al dinero, hasta el día en que el diablo apareció. Fue bajo la forma de un animal terrible, un tigre. Como el hombre invocaba al demonio, tuvo el valor para matar al animal. Así se hizo millonario. El dinero no es de Dios sino del diablo. Si alguien se aferra a la idea de que va a tener mucho dinero sin trabajar, recibirá señales que le indicarán dónde se halla el dinero, y así se hará rico. Las personas caminan de noche y se encuentran ante señales de fuego, pero son visiones, y allí ven donde está el dinero. Empiezan entonces a excavar, el dinero no está muy profundo, pero cuando ellos están a punto de tocarlo, llega alguien a caballo, terrible y despiadado, que los asusta y así no pueden llegar al tesoro. Es un miedo terrible y la gente se pone a correr. Cuando regresan al día siguiente, ya no encuentran nada. No era más que un espíritu malévolo, una visión. El dinero está en tinas grandes llenas de monedas antiguas de oro. Así es como procedieron los ricos. Ellos no trabajan, ven las señales, excavan y se hacen ricos [no temen enfrentarse a los espíritus]. Luego venden el oro que encontraron y así de fácil se hacen ricos. Pero es arriesgado, recibieron el dinero, pero vendieron su alma al diablo, ya no son como nosotros, que estamos con Dios. El Diablo les dio ese dinero.

El dinero y la noción del diablo, así como la asociación entre los dos, fueron introducidos entre los indígenas por los conquistadores españoles y los evangelizadores que los siguieron, y las palabras teenek para designarlos dan testimonio de ello. *Tumin*, que en teenek significa dinero, es el nombre de una moneda española vigente en el periodo colonial;[53] y también se lo llama así en el náhuatl de la Huasteca: *tomi*. En cuanto al diablo, curiosamente, en teenek se le llama *teeneklaab* que significa literalmente "teenek sagrado". Es posible que en el marco de la campaña de extirpación de idolatrías, los misioneros españoles tomaran

[53] El *tomín* valía un octavo del peso colonial.

el nombre de una divinidad tutelar local para atribuirla a la imagen recientemente importada del diablo. Por otro lado, una etimología popular de esta palabra me fue proporcionada en Tancanhuitz, donde *laab* designa a un mestizo, como en el teenek de Veracruz donde se trata de un morfema reverencial para referirse "a los ricos, a aquéllos que se visten bien, que son limpios, a los extranjeros de buen aspecto, al español, al mestizo..." y, en definitiva, a todos aquellos que no son teenek; así, según la explicación que me dieron en Tancanhuitz para el término *teeneklaab*, toda unión entre un teenek y un *laab* ¡es de naturaleza fundamentalmente diabólica!

En el relato mencionado, el diablo aparece montado a caballo, lo que le da atributos adicionales de hispanidad o, en todo caso, de no indianidad. Efectivamente, es la imagen que se ha mantenido como la del más fuerte. No sólo es el caballo un aporte occidental (los *Baatsik'* se llevaron a algunos bajo tierra con la llegada de la luz - véase M1), sino que además, durante el periodo colonial, debido a la prohibición a los indígenas de montar a caballo, sólo los no indios o los miembros de la nobleza indígena gozaban de ese privilegio. Por otra parte, el caballo es asimilado al viento porque es considerado por los teenek como muy ligero al correr y cuando una persona sueña que monta a caballo, es como si se encontrara encima de un *Baatsik'*, algo considerado como de muy mal agüero. El caballo está, pues, asociado con el inframundo. Esto explica el hecho de que en Loma Larga (y, en general, en el resto de las rancherías teenek) nadie monta a caballo. Sin embargo, en este caso también se justifica una situación de inaccesibilidad por causas económicas (falta de poder adquisitivo, así como de los pastizales para alimentar al animal) mediante asociaciones con universos importados (diablo-caballo-dinero).

La asimilación del diablo con el dinero es una noción que fue sin duda inculcada por los evangelizadores y sus descendientes para justificar espiritualmente la miseria de los indígenas. Sin embargo, resulta muy eficaz entre los teenek, porque transmite la idea reconfortante de que, si se lo desea verdaderamente, uno puede salir de la miseria. Por otro lado, como el acceso al dinero es riesgoso e inmoral, según los teenek, la pobreza se convierte entonces para ellos en una opción sostenible y no una fatalidad intolerable. La obtención de dinero (en cantidad) está entonces completamente separada de la noción de trabajo, el cual sirve sólo, como diríamos en otro lugar y otro contexto, "para pagar las cuen-

tas". El dinero está dentro de la tierra, dominio de los seres del inframundo, y sólo aquellos que andan de noche por los caminos y que tienen suficiente valor para enfrentarse a las terribles visiones, podrán obtenerlo. Los ricos, según este discurso, están inseparablemente asociados con el diablo y con las fuerzas del inframundo. "Los narcotraficantes, por ejemplo, no trabajan con Dios; jamás se persignan, y sin embargo son ricos" –señalaba Apolinar–. Pero la riqueza de los mestizos es efímera –continuó– y tal como los gobernadores del estado que destituyen a los presidentes municipales que no distribuyen entre los pobres la comida que el gobierno envía a los municipios,[54] Dios juzgará a los ricos a su debido tiempo.

> Los ricos tienen un pacto con el diablo porque nosotros trabajamos todo el tiempo y siempre estamos necesitados. Pero si buscamos la manera de robar, de matar, entonces podemos encontrar dinero fácilmente, porque trabajar todo el tiempo no da dinero. Todos los ricos consiguieron su dinero por algún medio maléfico, no hay justicia en este mundo pero después verán de qué manera serán juzgados.

Así, la pobreza de los teenek se ve justificada por el discurso católico: la vida terrestre es sólo un pasaje breve antes de la salvación del alma en su morada celestial... Recordemos que según el mito de la creación del sol y la luna (M4), se asocia a los ricos con la luna que es perezosa y que sólo sale de noche. La luna ilumina los caminos para los que salen de noche a realizar sus actos funestos, es decir, trabajos ilícitos. Es interesante mencionar algunos casos observados en Loma Larga, donde el poco dinero –billetes y monedas– que una familia pueda poseer no es guardado nunca en lugar seguro; más bien, es arrojado en un rincón, en cazuelas o en el piso, y cuando se lo necesita, a menudo hay que buscar por todas partes para encontrarlo. ¿Se trata de un distanciamiento de lo que es diabólico, aunque necesario?; ¿de una manera de aparentar que no se acumula dinero y así no despertar la envidia?, ¿o de mostrar que uno no ha sellado un pacto con el diablo?

---

[54] Esta percepción (de que los gobernadores destituyen a los malos alcaldes) se debería a que en el calendario electoral veracruzano las elecciones ediles y, por lo tanto, el cambio de presidentes municipales, ocurren siempre unos meses después de las elecciones de gobernador.

Por ser ricos y, por consiguiente, haberle vendido su alma al diablo, los mestizos representan la otredad en los registros social y religioso. Los teenek, en cambio, se quedaron pobres pero fieles al dogma católico y, por consiguiente, están más cerca de la sociabilidad y la civilización. Sin embargo, para merecer este *status,* que los coloca en la cultura, es necesario que hagan prueba de caridad cristiana y que muestren clemencia con los "ricos":

> [...] quién sabe cuánto deben los millonarios de Tantoyuca, seguro que todos sus edificios están hipotecados, tuvieron que pedir préstamos, y deben ahora mucho dinero, son tan pobres como nosotros porque tienen deudas, y por eso no nos pagan cuando trabajamos para ellos o cuando les vendemos una mercadería[...][55]

La oposición antitética e insoportable entre teenek y mestizos que, hasta aquí, ponía en contraste a los antiguos y nuevos residentes de la Huasteca, los primitivos y los héroes civilizadores, los marginales y los del centro, se ve repentinamente desestabilizada por este comentario. De hecho, la pobreza de los teenek y la riqueza de mestizos queda así reducida y matizada con el fin de considerar a los Otros mestizos como semejantes, que son finalmente tan sólo de diferente manera pobres. Se reconoce aquí, en cierta forma, el estratagema de la envidia aplicada en la versátil interacción entre acreedor y deudor.[56]

Esta manera de matizar las oposiciones demasiado antitéticas también se aplica a la oposición de los términos centro-periferia. Los teenek están, según ellos mismos, al margen porque para tener acceso al poder del centro es necesario tener el dinero asociado a dicho poder. El espacio del poder vinculado a la acumulación inmoral es, por lo tanto, el de los mestizos. Éstos, como se vio, están relacionados con el dinero, vinculado al diablo y al mundo subterráneo. Sin embargo, el espacio del poder está en el centro, en la ciudad de México, en pleno centro de la cultura. No obstante, si los mestizos no son tan ricos como lo parecen (tienen deudas), el centro del poder quizá no está donde uno cree o, en todo

---

55 Recordemos que los ricos de Tantoyuca compiten entre ellos en la construcción de edificios, que permanecen vacíos la mayor parte del tiempo y que probablemente sirven al lavado de dinero (véase en el capítulo II: "El escenario social").

56 Véase en el capítulo VI: "La envidia".

caso, no se encuentra allí desde siempre. En efecto, ese centro estuvo, en el pasado lejano, muy cerca de los teenek:

M12 El desplazamiento del centro del mundo

Una noche, que se anunciaba tranquila, hubo un aguacero y un viento muy fuerte. Era *Junkil aab*, el Trueno, que buscaba el centro de la tierra [o del mundo, o del continente americano, según las versiones]. En una noche construyó tres iglesias. La primera fue la torre de la capilla de Tantoyuca (no fue construida por humanos), pero después dejó sin concluir su obra y se fue a Huejutla donde construyó la catedral, pero tampoco la terminó (por eso no está pintada). Luego, se fue a México, el centro de la tierra, del continente, allí está el centro del mundo. Allí, se calmó el viento y paró la lluvia. Fuimos nosotros, los huastecos, quienes terminamos la construcción de la iglesia de Tantoyuca.

Parecería que el orden mítico hubiera invertido aquí el orden histórico para poder explicar una situación concreta. La iglesia de Huejutla fue erigida por la orden de los agustinos en 1543, antes de la de Tantoyuca, construida en 1557, y cuyo campanario se encuentra, en efecto, sobre una bóveda y paredes particularmente espesas. Mucho tiempo después, la vieja iglesia de Tantoyuca fue transformada en capilla luego de la construcción, en los años sesenta del siglo XX, de una nueva estructura a su lado, en cuya edificación los teenek efectivamente aportaron su contribución bajo la forma de mano de obra gratuita.[57] Si la iglesia es "la casa de Dios", el mito de la construcción consecutiva de tres iglesias muestra con claridad los sentimientos de desapego y marginación experimentados por los teenek. El centro del mundo y sede de la divinidad suprema, que se hallaba entre ellos –tal como se lo puede imaginar para el periodo precolombino– se desplazó en efecto. Primero hacia los nahuas de la región con las invasiones de los mexicas

[57] Durante la restauración de la antigua iglesia en ocasión de la construcción de la nueva, se descubrió, bajo el altar, el busto de una figurilla antropomórfica prehispánica con brazos cruzados, que está ahora incrustada en el cemento de uno de los muros del patio. El cura a cargo de la parroquia de Tantoyuca en esa época, me contó que antes de incrustar la figurilla, él la había completado con una parte inferior que había encontrado cerca de la iglesia de Álamo, a un centenar de kilómetros al sur, donde había servido antes. Incluyo esta información aquí ¡con el fin de evitar un rompecabezas a los arqueólogos que algún día trabajarán en la región!

(cuya cabecera está en Huejutla), y luego a México, con la Conquista española. ¿Sería éste un relato que resumiría en pocas frases la grandeza y decadencia de la civilización huaxteca?

Este mito es, en todo caso, una constatación de la pérdida de terreno experimentada por los teenek en todos los sentidos de la palabra. Sobre el plano religioso y simbólico, el Trueno, el Dios mesoamericano del viento y de la lluvia, considerado como el brazo derecho del Dios supremo (*Ok'oxlaab*), se convirtió en constructor de iglesias, herramientas de evangelización por antonomasia. No se trata solamente de un cambio de culto –del paso de una religión autóctona al cristianismo– sino también, a través de la secuencia de construcción de las iglesias, de un desplazamiento hacia otro centro. Desde entonces la vida social y cultural de los teenek se desenvuelve alrededor de la sede del poder civil y religioso, que está en la ciudad de México. El abandono del dios creador es, pues, doble, y el destino periférico de los teenek es obra del Trueno, quien, recordémoslo, ya no vive aquí.

Este relato sería una interpretación moderna de eventos del periodo colonial, pero reflejaría tal vez una creencia más antigua, ligada a la organización espacial y simbólica del universo. En efecto, el nombre que designa la ciudad de México en teenek es *laabtoom,* que significa "zacate sagrado". De acuerdo con Stresser-Péan, esta etimología se relacionaría con la tradición cosmológica huaxteca, según la cual las inmensas praderas sin árboles, ubicadas al norte y al sur de la Huasteca, se consideraban lugares oscuros poblados por seres maléficos.[58] Así, con su centro convertido en periferia pobre pero cristiana, y el espacio del poder ligado al dinero diabólico transformado en centro, pero ya entonces vinculado a un espacio asocial, se invierten los términos de la oposición "identidad-otredad". Sin embargo, en el plano práctico, la pérdida de terreno, evocada en el mito del desplazamiento del centro del mundo (M12), se traduce en el siguiente relato, por el retroceso hacia el "monte", en el *alte'* –el espacio inculto por excelencia– y por el acaparamiento de las tierras indígenas por los advenedizos. De esta manera, los teenek son enviados de vuelta a la naturaleza.

---

[58] G. Stresser-Péan, "El nombre huasteco de la ciudad de México", en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, 14 (1), 1954-1955, pp. 151-152.

Se dice que el teenek quedó muy pobre porque es muy dejante [indolente], no quería ser malo, no quería andar de noche, eso no le gusta, no le gusta matar gente, y por eso quedó así. Al *ejek*, al español le gusta robar, quitarle al otro. Le gusta tomar lo que encuentra en el camino, le gusta matar, sacar dinero, llevarse el ganado, juntar animalitos llevándolos a su solar, porque son ellos los que matan a los teenek. Por eso ellos son más ricos, así llegaron a tener dinero, a tener casas bonitas, porque no tuvieron piedad de los teenek, porque el teenek no se defendió por ser muy dejante. Todo lo que tenían los teenek, los *ejek* se lo llevaron, agarraron todo el ganado de los teenek, todo lo robaron, así fue como llegaron a tener dinero. Por eso ahora los *ejek* están bien instalados en las ciudades, en casas bonitas, es porque tienen dinero, se llevaron muchos animales. Antes, a los huastecos les quitaron todas las cosas que tenían. Eso nos lo contaron los abuelos, cuando hubo la Revolución, los huastecos tenían vacas, caballos, tenían cosas, pero ahora que pasó la Revolución, el pobre se quedó sin sus animales, como puedes ver ahora: ya no tienen casas, ni animales, así nomás. El *ejek* está allí con sus animales, sus vacas, sus casas, bonito. Los huastecos no pueden luchar contra eso porque son miedosos, asustados, no quieren pelear, no quieren matar a sus enemigos, no quieren matar. El *ejek* no tiene lástima, ni sabe qué es, son soldados, meten balazos. En México, cuando el español llegó, se dice que los huastecos [probablemente los aztecas] lucharon, pero no todos, unos cuantos. El que podía, los que lucharon fueron los que se apropiaron de [la ciudad de] México, pero no todos son así parejos, sólo algunos, los demás se fueron al monte. Hasta ahora estamos aquí en el *alte'*. Nosotros estamos aquí en el monte porque mis abuelos y mis padres no quisieron luchar, no quisieron pelear y por eso se fueron a esconder. Los que quisieron luchar entraron en la capital, por eso los que están en [la ciudad de] México son los que lucharon, a los que les gusta la lucha, el pleito, les gustó la matanza. A los que no les gustó eso, ésos vinieron aquí al monte, aquí se quedaron, caminaron y luego se quedaron aquí. Así estamos nosotros aquí, porque mis antepasados vinieron acá, al *alte'*, porque no querían luchar, no querían pelearse, por eso hay huastecos aquí en el monte. Los que no quisieron pelear contra los españoles, contra los extranjeros, están aquí. El español hizo guerras, hizo cosas, nos espantó, se apropió de lo que teníamos, y el que no quiso luchar se quedó así [situación actual].

En este relato aparecen nuevamente las posiciones espaciales de los teenek y los mestizos, definidas ya no por el poder de dinero sino por el de la fuerza. Sin embargo, los teenek, en vez de asociarse con uno u otro de esos espacios, se encuentran a mitad de camino entre esos dos mundos, es decir, en una posición de mediadores. En efecto, no quisieron luchar contra los recién llegados y se refugiaron por ello en el *alte'*, espacio de la naturaleza, lo inculto por excelencia y dominio de los *Baatsik'*. Pero, según este relato, los teenek presentan una tendencia a evitar comportarse como *Baatsik'*: no andan afuera de noche, no matan, no roban... Más bien, los mestizos actúan de esa manera, haciéndose ricos a expensas de los teenek, tomando sus bienes, incluyendo su ganado, precisamente como los *Baatsik'* que se llevaban los animales europeos con el advenimiento de la luz. Por otra parte, los *ejek* tienen la reputación de poder domesticar a los animales salvajes de los *Baatsik'*, tales como serpientes, tecolotes o tigres, precisamente aquéllos de los que se dice en teenek que no pueden ser domesticados porque pertenecen a los seres del inframundo. "Los *ejek* saben dominar, quieren tenerlo todo, quieren ser atrevidos". En cuanto a los teenek, parecen optar por una actitud totalmente contraria a la de los *ejek,* y al negarse a luchar contra los soldados, huyeron al espacio de la naturaleza, del monte, propio de los seres ctónicos, reencontrando así el modo de vida de sus antepasados prehumanos. Se da aquí una suerte de retorno imperfecto a la era primitiva porque hubo una inversión, vivida como un cataclismo. De esta manera, con la Revolución, los teenek retornan al espacio inculto, pero los *ejek* no salen de él completamente. La relación antitética entre los dos grupos se ve de nuevo matizada por esta inversión incompleta. Ésta es a imagen de la Revolución que, si bien marcó un giro en la historia mexicana, no cambió radicalmente la situación de los teenek veracruzanos y más bien se la recuerda en la memoria colectiva como una verdadera catástrofe.

Recordemos que el periodo prerrevolucionario es el de la creación histórica de las comunidades teenek actuales. Favorecidos por varias leyes y coyunturas de finales del siglo XIX, los peones teenek compran progresivamente tierras de su hacienda y las mantienen en copropiedad. El condueñazgo es, de hecho, una forma de tenencia comunal de la tierra en lo que concierne a la administración de los asuntos internos y de propiedad privada frente a las instituciones externas. Esta fórmula permitió el anclaje territorial de los teenek –los límites de las comu-

nidades actuales se trazaron, por lo general, sobre los de las antiguas haciendas– y el principio de su organización social, así como de su reconstitución en grupo étnico tal como lo conocemos hoy. Por lo demás, es difícil evaluar el grado de emancipación económica y política de los teenek a principio del siglo XX. Sin embargo, es posible imaginar que los que habían tenido acceso al condueñazgo experimentaban una fase de estabilidad. Por otra parte, un buen número de teenek vivía aún bajo el régimen de la hacienda que, en esa región, se reducía sobre todo a su obligación de trabajar un día por semana para el patrón, a cambio del derecho de cultivar una parcela de tierra en el dominio de éste. Algunos descendientes de hacendados en Tantoyuca me aseguraban que antes de la Revolución, el nivel de vida de los peones de sus abuelos era mucho más alto que el de hoy, y que éstos poseían todo tipo de animales, como lo menciona el relato citado; así, constatando la miseria actual de los teenek, un hombre rubicundo que vive de sus rentas en Tantoyuca afirmaba: "¡La libertad, está bien, pero no sirve a los huastecos para comer!". Por lo demás, la idea –expresada en uno de los comentarios anteriores sobre el dinero diabólico– de que el dinero de antes valía mucho más que el de hoy, puesto que era de oro y que su venta producía una ganancia, se relaciona tal vez con la idea de que antes los tiempos eran mejores y que el dinero que uno poseía tenía cierto poder adquisitivo.

La Revolución, que estalló en 1910 y duró unos diez años, alteró de manera irrevocable esta situación considerada satisfactoria. La Huasteca se ve atravesada por las bandas revolucionarias y contrarrevolucionarias que fuerzan a los indígenas que encuentran en su camino a proporcionarles víveres y bestias de carga. Luego, los nativos son acusados por cada lado de "colaborar" con el adversario, y es el turno de las represalias y depredaciones contra ellos: quema de chozas y cosechas, robos, violaciones, ejecuciones, ahorcamientos, etcétera.[59] También se obligaba a los indígenas a enrolarse en uno u otro de los bandos rebeldes de la región y, para escapar, muchos de ellos escogieron huir al *alte'*. Aquí, los ancianos cuentan lo que sus padres les contaron: no había nada qué comer, muchos murieron de hambre porque las personas se alimentaban de lo poco que encontra-

[59] Comentarios reiterados por los informantes de más edad, e igualmente descritos en el relato autobiográfico de un antiguo revolucionario de la Huasteca: E. Mendoza Vargas, *Gotitas de placer y chubascos de amarguras*, s.e., México, 1960.

ban en la naturaleza –raíces de plátanos y papayos, semillas de croto, *t'udhub* o uvas del monte (*Vitis mesoamericana* - Vitáceas), algunas hierbas, yuca, el fruto del *ojite*, etcétera.

Sin embargo, más allá de los hechos históricos ¿no hemos oído ya esta misma historia de huida a la naturaleza, en ocasión de otro cataclismo, aquél en el cual los *Baatsik'*, no queriendo luchar contra la luz, se metieron de cabeza en la tierra? Los teenek parecen comparar su conducta frente al desastre revolucionario a la de los *Baatsik'* frente a la llegada de otra conmoción, la de la luz. Así, la Revolución es vivida como otro cataclismo, bien fijado en la realidad. Sin embargo, éste toma la forma de un relato mítico cuya estructura evoca la de un desastre más lejano convertido en mito fundador de los antepasados de los teenek y, más aún, aquél que explica las enfermedades y los infortunios actuales (M1). La misma estructura del pensamiento se aplica para explicar la enfermedad (*Baatsik'*), así como el infortunio social (la Revolución y los mestizos). Estos dos relatos míticos, finalmente análogos, parecen plasmarse en un modelo de transmisión de la memoria que da cuenta de la formación simbólica de la identidad teenek (véase cuadro 8).

Esta analogía entre las dos historias es muy perturbadora a causa de su lógica, que subyace asimismo en las otras historias y comentarios mencionados. El relato de la huida de los teenek al *alte'* durante la Revolución asocia a éstos con los *Baatsik'*, y a los soldados-revolucionarios-españoles con la luz. Sin embargo, en otros relatos, la asociación a estos referentes era inversa. La identificación de las posiciones del Sí y del Otro con los términos "identidad-otredad" o, incluso, a los de "sociabilidad-asociabilidad", se confunde y ya no se sabe qué grupo se asocia a cada uno de los universos. Ahora bien, la relación con el Otro, finalmente, se establece por nociones espaciales –surgidas de la situación insular de los teenek veracruzanos– que determinan el interior protector y el exterior amenazante.

Así, el *alte'* como espacio exterior, inculto y peligroso, al cual se asocia a veces con los mestizos, su dinero y su poder, es también el lugar en el que durante la Revolución los teenek hallaron refugio de los *ejek*, cuya conducta correspondía más bien al mundo salvaje. El *alte'* es, además, el hogar de los *Baatsik'*, parientes maléficos que velan, no obstante, por el equilibrio de la naturaleza y de la sociedad. Se establece entonces una relación especial, de complementariedad, entre los teenek y sus antepasados prehumanos. Los informantes describen el mundo

CUADRO 8

La formación simbólica de la identidad teenek a través de la estructura mítica

Transmisión de la memoria (modelo)	*El mito de origen*	*El relato de la Revolución*
Memoria antigua (precataclismo)	Época precristiana: el relato de los antepasados	Época prerrevolucionaria: los tiempos "prósperos"
	Fundamento de la identidad étnica	Fundamento de las comunidades teenek
Sistema de comunicación entre el cuerpo individual, social y generacional	La concepción de la "enfermedad espiritual"	La concepción de la marginalidad
	Manera de explicar el infortunio activando la memoria colectiva de los *Baatsik'* a través del cuerpo y de las generaciones	Manera de explicar la desigualdad social y el infortunio asimilando la huida de los antepasados hacia el *alte'* a la de los *Baatsik'* hacia el inframundo
Lugar de memoria: la afirmación de la autoctonía	El inframundo	El *alte'*
	El espacio de los *Baatsik'*	El espacio de los teenek
	Espacio de la lengua teenek	Espacio sin mestizos

de los *Baatsik'* como un mundo donde todo obedece a una lógica inversa a la suya. Los seres que viven allí caminan hacia atrás, la izquierda domina, es el mundo de las tinieblas. A los *Baatsik'* les gusta todo lo que los hombres aborrecen: podredumbre, suciedad, olores fétidos, comida insípida... Son despiadados y se asocian con lo vil, inmoral y no cristiano. Sin embargo, al mismo tiempo se

dice que se comportan de una manera igual a la de los teenek. Si las personas de un pueblo son malas, se dice que así se portan también los *Baatsik'* de ese lugar; pueden exigir más o menos ofrendas (sobre todo aguardiente), según las circunstancias. Allí donde se reúne la gente, también se juntan los *Baatsik'*. Allí donde se busca agua en el pozo, allí van ellos de noche y se les oye sacando agua. Se reúnen como lo hacen los hombres cuando tienen una asamblea comunal. En la escuela, de noche (no aparecen de día), imitan los juegos de los niños. Se comportan igual que los teenek y no soportan que se digan cosas sobre ellos; exigen respeto, como lo hacen los hombres. Los *Baatsik'* tienden, así, a imitar a los humanos, reproduciendo su conducta. Pero se podría formular esta última frase de otra manera: los teenek proyectarían sus propios hábitos en los *Baatsik'*. En efecto, los *Baatsik'* les reflejan su imagen a los teenek al imitar su comportamiento, pero se trata, por lo demás, de una imagen al revés, en la que los *Baatsik'* se conducen de acuerdo con una lógica inversa a la de los teenek. Es decir, el eterno dilema del espejo que determina la realidad de los *Baatsik'* como principio de referencia. Los *Baatsik'*, con su conducta contraria al decoro, ¿no son acaso los garantes de los valores morales de los teenek? Cuando éstos sufren una enfermedad, considerada como proveniente de estos espíritus, se procede entonces a un examen de conciencia (dicho explícitamente) que permite echar una mirada sobre sus relaciones con los demás. Esta relación incluye también a los Otros, más lejanos, y los *Baatsik'* sirven siempre de principio de referencia para evaluar las distintas posiciones que separan a los teenek de los *ejek*.

Los *Baatsik'* sirven para referirse al similar, así como al Otro, es decir, funcionan como referente identidario. Para cada desdoblamiento interno (a saber: naturaleza-cultura; primitivismo-civilización; inferioridad-superioridad; bajo-alto; periferia-centro; debilidad-poder; agricultores-ganaderos; pobreza-riqueza), los *Baatsik'* representan un valor relativo, asignado a uno de los términos de la oposición teenek-*ejek*.

El conocimiento del antiguo panteón teenek de las divinidades autóctonas fue borrado hace mucho tiempo y la cartografía espiritual de los teenek está reducida actualmente al universo ctónico, del cual los *Baatsik'* parecen ser hoy los únicos vestigios. Este empobrecimiento cultural que siguió al cataclismo de la cristianización estaría, sin duda, en el origen de esta acentuación particular de

la articulación entre el mundo de los vivos y el de los antepasados prehumanos. Esta articulación, como referente identidario fuertemente reivindicado por los teenek, es así sobrevalorada frente a otros elementos culturales y es puesta en relación con la otredad que le sirve de fundamento. La identificación reiterada de los teenek con los *Baatsik'* se convierte, entonces, no en una asociación múltiple con el inframundo, la asociabilidad, lo no humano, de los que se toma una distancia variable según el contexto social, sino un recurso a un procedimiento simbólico, y sin embargo muy concreto, empleado para explicar, en cada ocasión, los antagonismos, las discordias y las desgracias personales, colectivos y extra-comunitarios: los de la enfermedad, los de la pobreza frente a la inmoralidad remunerativa, los de la vida en la naturaleza a pesar de que se pertenece a la cultura; en suma, los del infortunio teenek.

El dilema teenek contemporáneo

Los teenek pertenecen, pues, a dos universos culturales entre los cuales se establece una dialéctica sutil de términos opuestos. El Otro, o más bien los Otros, se dividen en distintas categorías que los clasifican desde bárbaros (humanos imperfectos) hasta el Otro absoluto que es, conceptualmente, la negación de lo humano *(alja'ib)*. En el seno de esta clasificación, el Sí puede pasar de una categoría a otra, según quién lo califica y en relación con quién es definido. Es así como en la descripción dual teenek del Sí y los Otros destaca una doble ambigüedad interna. Lo asocial es lo externo al grupo y, en primera instancia, se trata de los *Baatsik'* –los antepasados, la naturaleza, el mundo salvaje–. A pesar de ello, los *Baatsik'* representan al mismo tiempo lo interno, lo propio, lo teenek, la pertenencia y lo social (con los que se mantiene una relación de respeto mutuo y que explican la configuración del espacio) frente al mundo asocial, asimétrico, antitético, no teenek del exterior. Así, dentro del espacio aldeano, los teenek, frente a sus *Baatsik'* y a la naturaleza, son los civilizados. Sin embargo, fuera de la ranchería, los teenek con sus *Baatsik'* son los salvajes y los nativos frente al mundo exterior, no teenek, católico y moderno. Por lo demás, vistos desde fuera por los mestizos, entre los grupos indígenas de la región (= "salvajes", "mundo de la naturaleza", "bárbaros"...), los teenek son considerados como los más intolerables, los más próxi-

mos a la negación total del humano civilizado, es decir, del Sí mestizo. Así, se introduce la noción de relatividad en la escala de la otredad (los diferentes Otros), así como en la escala de la identidad (los diferentes Sí).

El pensamiento teenek del inframundo organiza la otredad en la realidad mundana según relaciones conceptuales. Lo desconocido y lo distante se juzgan con base en lo conocido, encarnado por los antepasados prehumanos, es decir, lo coherente explica lo incoherente. Este pensamiento permite la movilidad dentro de la otredad entre los diversos principios de fe a los que se sujetan los teenek. Sin embargo, estas lealtades no están exentas de ambigüedad. Por un lado, la de las relaciones con los *Baatsik'*–antepasados, pero maléficos, de quienes se depende para la salud y la agricultura–. Por otro lado, la de la fe que se profesa a los santos católicos y a Jesucristo, pero que excluye las prácticas autóctonas dedicadas a los antepasados. Los teenek se dan cuenta perfectamente de que los mitos que contaban sus abuelos acerca de la creación de los astros solar y lunar o sobre la de los cerros y las zanjas, por ejemplo, contradicen abiertamente las palabras del cura y lo descrito en la Biblia. ¿Cómo o en qué medida se compenetran los teenek, simultáneamente o no, en estos universos diferentes?

La creencia impuesta por los conquistadores, y finalmente adoptada por los teenek, es a veces incomprensible para ellos porque su coherencia no siempre es perceptible en los hechos. Por ejemplo, "antes", según ciertos testimonios, todo era mejor. Había suficiente maíz, alcanzaba para todo el año e incluso había excedentes. Guardaban las mazorcas en trojes en las mismas milpas y nadie las robaba porque todos tenían suficiente maíz. Hoy, las cosechas son pobres y, para colmo, los vecinos roban los pequeños elotes que logran crecer. El discurso de un pasado mejor y las quejas sobre la situación agrícola presente son típicos de las sociedades campesinas. Sin embargo, lo que parece especialmente interesante aquí es la causa que dan los campesinos teenek para explicar su infortunio, la cual no se sitúa en un tiempo remoto. Efectivamente, se trataría, según los informantes, de los años cuarenta del siglo XX, cuando en ocasión de la fiesta de San Lucas,[60] el cura de Tantoyuca inició la bendición de las mazorcas más hermosas. Con el maíz bendecido en la iglesia principal, los campesinos teenek sembraron sus campos. Las plantas de maíz brotaron, pero ocurrió a continuación semejan-

[60] Se trata paradójicamente del santo patrón de los ganaderos.

te bochorno que se secaron completamente. Desde ese entonces han advenido sequías y huracanes, trayendo el infortunio y la tristeza, ya que ahora hay poco maíz.

La dramática situación que viven actualmente las rancherías teenek del norte del estado de Veracruz puede explicarse por una serie de factores objetivos, tales como el crecimiento demográfico y la exigüidad de la tierra –cuyo origen se halla precisamente en los años cuarenta, con el acaparamiento ilícito de las tierras comunales teenek y cuyo resultado es el desgaste de las pequeñas milpas que lograron conservar–.[61] Efectivamente, paralelamente a las dotaciones agrarias posrevolucionarias y a partir de los años cuarenta del siglo XX, se inició en la Huasteca un proceso de modernización en el ámbito de la ganadería. Éste fue de la mano con la introducción de nuevas técnicas más intensivas para el uso de los pastizales. Así, en tanto que en los siglos anteriores se necesitaban diez hectáreas de pastizales para alimentar una vaca, la introducción de prados artificiales (sembrados), cercados con alambradas de púas, más la introducción del zacate "Guinea" *(Panicum maximum)* y "Para" *(Panicum barbinade),* permitieron mantener una vaca por hectárea y generó una nueva utilización, más planificada, del territorio. Estas innovaciones, acompañadas por la mejora genética de los bovinos locales de cuernos largos (cruce con la raza "cebú", más resistente a las garrapatas y a las enfermedades tropicales), y la introducción de otras razas, dieron un nuevo auge a la actividad ganadera en la Huasteca.[62] Por otra parte, en 1936, los ganaderos recibieron el apoyo oficial en tanto que estructura social y productiva, por la ley de "Asociaciones Ganaderas" que los reconocía como interlocutores exclusivos del Estado para todo lo concerniente a la actividad ganadera. Este estatuto fue reforzado un año después mediante el decreto de la "Ley de Inafectabilidad Ganade-

---

61 Los problemas de tierras entre los teenek son analizados en el capítulo IV: "Un problema de límites".

62 Véanse G. Stresser-Péan, "Problèmes agraires de la Huasteca ou région de Tampico (Mexique)", en *Les problèmes agraires des Amériques Latines,* Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, París, 1967, pp. 201-214; M. Aguilar-Robledo, "Reses, indios y poder: notas introductorias a la historia de la ganadería en la Huasteca potosina", en *Cuadrante,* 5-6, 1991, pp. 78-94; y del mismo autor, "Reses y ecosistemas: notas para una evaluación del impacto ambiental de la ganadería bovina en la Huasteca potosina", en *Cuadrante,* 11-12, 1993, pp. 134-163.

ra", que aseguró a los ganaderos beneficiarios veinticinco años (renovables) de garantía, durante los cuales sus tierras no podían ser afectadas como parte de redistribuciones para campesinos sin tierras. Estas leyes fijaron definitivamente el poder y las prerrogativas de la clase ganadera en el país en general y en la Huasteca en particular. En consecuencia, la deforestación y la transformación de tierras agrícolas en tierras de pastoreo se aceleraron en la región, a menudo a costa de tierras indígenas, no siempre obtenidas de la manera más legal.

Sin embargo, las explicaciones deterministas no siempre encuentran un lugar en la representación teenek del infortunio y, para entender esta última, es pertinente la exégesis indígena. Es así como los informantes interpretan la historia de la bendición del maíz, notando el carácter frío de esta planta en oposición al calor de la iglesia. Dicen que las plantas que crecen localmente son consideradas frías respecto al exterior y que si se lleva una lejos, ésta se seca inmediatamente (por incompatibilidad entre lo frío y lo caliente). Por eso, el maíz "no quiso entrar en la iglesia, no quería la bendición, no se adaptó porque el maíz está con los espíritus de la lluvia (*aablaab*); el maíz es nuestro, es muy auténtico de esta tierra". Volvemos a encontrar aquí la dicotomía entre el Sí y el Otro a través de la distinción que hacen los teenek entre la Iglesia católica y lo que es "muy teenek" –el maíz, planta autóctona–. De esta manera los teenek reivindican su pertenencia al mundo de los *Baatsik'*, que es frío y local. Por otra parte, con respecto a la cosecha del maíz que se secó luego de la bendición del cura, es interesante mencionar que cuando uno usa en teenek el término *wayech* (= "secar") también se refiere al hecho de que lo secado ya no es fértil. Así, se dice de una mujer que ya no puede tener hijos o que se sometió a una operación para ya no quedar embarazada, que está seca adentro. El encuentro entre el Sí y el Otro tuvo, pues, como consecuencia, la esterilidad de aquél.

Un enfoque análogo se manifiesta en relación con la invasión de las "abejas africanas" a principios de los años ochenta del siglo XX. Se trataba de la introducción accidental de una especie de abeja (*apis mellifera*) desarrollada en el laboratorio que, supuestamente, mejoraría la producción apícola en México. En la práctica, estas abejas domésticas devastaron todas las especies silvestres y causaron enormes daños ecológicos. La región de Tantoyuca ("lugar de la cera" en teenek) se vio particularmente afectada y los teenek ya casi no practican la apicultura. Los

informantes teenek asocian esta catástrofe a la que causó la invasión de los españoles: la cultura que invade y destruye la naturaleza.

Aunque estos testimonios se puedan interpretar como eufemismos, nadie en Loma Larga habla de la consagración del maíz en términos de una bendición que se convirtió en maldición. Entre los teenek prevalece, en efecto (y esto se percibe igualmente en los relatos), toda una serie de actitudes de obediencia en relación con las jerarquías, a las instituciones civiles y religiosas, comunales y nacionales, y al orden social en general, que son, todos ellos, cuestionados muy raramente. Sin embargo, se trata de toda la identidad étnica teenek que oscila aquí entre sus dos sistemas de creencias y lealtades. Los teenek se ven efectivamente bamboleados entre, por un lado, la modernidad (que para ellos incluye la religión católica) de la sociedad nacional, que los atrae, pero los explota y en la cual están inmersos, lo quieran o no, marginados y estigmatizados como campesinos indígenas y pobres y, por otro lado, un tradicionalismo enraizador y a la vez protector que continúan perpetuando a través de su idioma y de algunas costumbres que aún se hallan en vigor en su espacio limitado, pero propio.

Como vimos antes,[63] la adhesión a la fe cristiana, religión importada y percibida por ello como la del más fuerte, no parece darse por devoción profunda sino que sería motivada más bien por la creencia teenek de que los que están en el poder no pueden equivocarse. Se podría entonces afirmar que una parte del trabajo de los misioneros, a lo largo de los cinco siglos de evangelización de los indígenas, ha sido coronada por el éxito en cuanto a la propagación de la fe cristiana entre los teenek. A ello contribuyen también las campañas institucionales contemporáneas sobre la necesidad de "modernizarse". No obstante, si bien oficialmente se trataba de integrar a los indígenas a la sociedad nacional por intermedio de la religión, la escuela y otras instancias gubernamentales, las relaciones paternalistas y racistas continúan en vigor, aunque sean incompatibles con el discurso. Por consiguiente, para los teenek se trata de aplicar dos sistemas de creencias a dos esferas diferentes. La religión cristiana pertenece al universo extraño a la comunidad teenek, no siempre coherente o comprensible, pero siempre dominante. En este universo, los teenek son siempre sumisos y explotados. En contrapartida, dentro de las rancherías, en los caminos, en el *alte'*, lugares donde no entran

[63] Véanse las conclusiones de la segunda parte.

los mestizos, los teenek se liberan del yugo de la sociedad moderna y hegemónica, así como de los preceptos de la religión católica. Allí pueden establecer una relación mucho más coherente con las divinidades autóctonas. Más que nada, se trata de una relación basada en el respeto mutuo, ese mismo que no reciben en el mundo mestizo. Los informantes señalan en sus explicaciones que los *Baatsik'* son iguales a ellos y que se conducen como los teenek. Algunos se enojan, otros no; algunos dejan que la gente pase delante de sus casas y a otros no les gustan las visitas, se trata de una relación basada en el conocimiento recíproco, inexistente en el mundo mestizo que frecuentan los teenek. En los lugares extraños, aquéllos que pertenecen a los mestizos, hay otros *Baatsik'* que no conocen a los teenek, por lo que es particularmente peligroso encontrarse en esos lugares desconocidos. En otras palabras, son lugares en los que las relaciones con los espíritus locales son incomprendidas y que por consiguiente uno evita. Es en el seno del espacio de la ranchería que se manifiesta toda la identificación de los teenek con sus propios *Baatsik'*. A su imagen, los teenek exigen un pago a los escasos visitantes que se arriesgan a entrar en su dominio: comerciantes ambulantes, compradores de puercos, una antropóloga... Este pago se traduce generalmente en medio litro de aguardiente, y es interpretado a menudo por las personas del exterior como señal suplementaria del alcoholismo endémico de los indígenas. Pero ¿quiénes son estos visitantes sino los representantes del mundo exterior, mestizos, los dueños actuales que no respetan el último reducto teenek, el de la ranchería? En este espacio, aún mandan los teenek y sus antepasados, a quienes se debe una relación de respeto y reconocimiento, demostrada por ese pago.[64]

Desde el periodo colonial, cuando los santos católicos reemplazaron a las divinidades paganas, éstas se convirtieron en espíritus, en "aires". Ahora bien, como tales, los dioses de la lluvia y el viento se convirtieron en los amos invisibles de los cerros y de otros lugares específicos, más cercanos al mundo salvaje. Para los teenek se trata, desde entonces, de un conflicto existencial entre, por un lado, los antepasados que no aceptaron la luz y que desde aquel momento fueron condenados y, por el otro, el catolicismo, religión de los más fuertes, pero que

---

64 Véase una interpretación similar, aunque aplicada a otro nivel, en C. Lomnitz Adler, "Alcohol y etnicidad en la Huasteca potosina", en A. Ávila y J. Ruvalcaba (coords.), *Cuextecapan*..., pp. 107-116.

no controla todos los dominios del universo. En esta lucha se perfila un doble dilema: por una parte, ser o no ser teenek (rendirles culto o no a los antepasados a través de los ritos de curación y la relación de respeto con los dueños de la naturaleza) y por otra, ser o no ser cristiano (en los dos sentidos de la palabra, es decir, pertenecer a la religión católica –y por lo tanto, negar a los *Baatsik'*– pero también ser parte de la raza humana "civilizada" y de la modernidad representada por la sociedad nacional). El hecho de que exista una dificultad sustancial, surgida de esta situación conflictiva, para consolidar la identidad autóctona sobre la base de prácticas reprimidas, sin duda conduciría a éstas a la noción teenek de persona, es decir, al vínculo particular entre el alma y el cuerpo de un individuo, y los espíritus ctónicos. Efectivamente, en la vida cotidiana de los teenek, los *Baatsik'* afectan el estado de salud individual así como las cosechas, que son el sustento de su existencia. En una sociedad campesina y pobre, en la que la salud de sus miembros garantiza su reproducción, y donde la agricultura asegura la alimentación, uno no puede desdeñar estas creencias. Además, la relación con los espíritus de la tierra es directa e inmediata, mientras que con el dios cristiano esa relación de causa y efecto se difiere al mundo del más allá.

En la fe cristiana y, por extensión, en las relaciones con los mestizos, se cristaliza toda la relación colonial, incompatible con el discurso religioso igualitario; ésta contiene, en potencia, la memoria de la derrota y el trastorno de la colonización y después, el de la Revolución. En las creencias paganas, por el contrario, se inscribe una relación de respeto entre los teenek y los seres ctónicos, que rige un sistema coherente, que influye directamente en el estado de salud y las cosechas. Es un sistema inteligible porque pertenece al universo teenek, autóctono. Es, además, un universo soberano en el que los teenek son los que escogen, entre una serie de posibilidades, las razones del infortunio y son ellos los que formulan, en su propio idioma, el diálogo para restablecer el equilibrio. Los *Baatsik'*, como vimos, regulan en el inframundo un sistema coherente al que los teenek pueden recurrir para explicar las discordancias y las incompatibilidades que se dan permanentemente en su realidad mundana. La etnicidad teenek se compone, pues, de una sutil relación dialéctica que oscila entre el mundo moderno y el mundo de los antepasados. El arraigo al universo arcaico se revela menos en la medicina tradicional indígena, que ha integrado muchas influencias europeas, que en el discurso simbólico empleado por los teenek para explicar el origen del

infortunio. En el proceso de aculturación que viven, la enfermedad, "religión refugiada en el cuerpo"[65] –ligada al cuerpo y al territorio, únicos feudos que aún les pertenecen–, se ha mantenido como uno de los últimos vestigios de un mundo antiguo, arcaico, el de los antepasados teenek transformados en principio hermenéutico del infortunio.

Las divinidades paganas no siempre son favorables a los teenek, pero la opción de dejar de rendirles culto, es decir, su eliminación, les quitaría a los teenek el privilegio de moverse entre dos sistemas de creencias y de dotar a cada uno de su interpretación propia en una lógica bipartita. El abandono de las creencias autóctonas equivaldría a abolir el principio explicativo del infortunio teenek y a negar el aspecto capital de su identidad étnica; se verían entonces hundidos en la aculturación y el anonimato. Estas creencias paganas permiten un margen de maniobra en el que se concreta cierta resistencia a los cambios culturales. Y este mismo arraigo a los valores autóctonos, que para algunos es la causa de su marginación, les sirve, de hecho, como recurso conceptual para explicar su infortunio o su resistencia al cambio.

Es interesante señalar que ésta es precisamente la actitud de los "modernos", pues se trata de una toma de posición, por consiguiente de un acto en el que los teenek no son pasivos. Efectivamente, si se compara esta concepción a la de la enfermedad, se constata cierta analogía. Recordemos que los conceptos indígenas de la enfermedad se diferencian de los de la medicina alopática. El diagnóstico de esta última tiene como punto de partida los síntomas de la enfermedad para establecer la causa y luego decidir el tratamiento adecuado. En cambio, el diagnóstico en la medicina indígena tiene como punto de partida la causa de la enfermedad, que puede presentar síntomas diferentes, no recurrentes. En consecuencia, el tratamiento es decidido no en función de los síntomas sino en función de la causa ligada a creencias autóctonas. Sin embargo, para la corriente aculturadora actual,[66] las prácticas ancestrales frenan el desarrollo de los indígenas y su integración a la sociedad nacional o, en otros términos, la razón del estancamiento y la marginación se halla en las creencias autóctonas; se encuentra

---

65 Utilizando la expresión de Carmen Bernand, *op. cit.*

66 Representada, por ejemplo, por un gran número de maestros teenek que han adoptado la ideología del "progreso" y del sistema mercantil.

aquí la misma relación de causa a efecto propia de la medicina alopática. En cambio, para los teenek conservadores, sus creencias no son la causa de su retraso sino un procedimiento que les permite rechazar o, en todo caso, filtrar los cambios –como en la percepción de la enfermedad, en que la comprensión de su causa, más que los síntomas, permite la curación–. Se trata, por lo tanto, de una toma de posición, de una opción activa y afectiva que permite finalmente jugar con las ambivalencias, como en los términos de la oposición "identidad-otredad" que uno invierte para justificar su explicación.

Los informantes afirmaban con frecuencia que "antes", las cosas iban mejor para ellos porque había aún suficientes tierras que desbrozar. Hacían así directamente constancia del límite al que han llegado en cuanto a la disponibilidad de tierras cultivables, debido, esencialmente, a la apropiación ilícita de tierras indígenas y al crecimiento demográfico. Así, los teenek quedaron sin el margen de maniobra que tenían sus antepasados prehumanos que se habían refugiado en el espacio salvaje. Ellos, en cambio, ya están allí, y en cuanto salen de su territorio se hallan en un medio que pertenece a los Otros, rodeado de alambradas de púas o lugares de hábitat urbanos y mestizos. Su concepción del espacio, así como la de su cultura, se vuelve necesariamente insular, inmersa entre diferentes conceptos contradictorios. Quizá esta tirantez entre dos mundos, uno que no se quiere dejar y otro en el que uno se ve progresivamente absorto, es decir, la dualidad cultural, es lo que se halla en el núcleo mismo de la etnicidad teenek, puesto que la pone de manera constante en tela de juicio.

Así, la proximidad del universo Otro permite su observación y experimentación y, por tanto, la opción, con conocimiento de causa, de adherírsele o no. Cuando se dice en Loma Larga que no desean establecerse en la ciudad porque allí es necesario trabajar todo el tiempo sin la posibilidad de descansar, o que me explican que el estatuto agrario de los "bienes comunales" es preferible al *ejido*, porque en este último uno está obligado a trabajar para tener acceso a la tierra,[67] mientras que las tierras comunales son inalienables en tanto se haga acto de presencia en la comunidad –uno podría interpretar esos propósitos como indicadores de gran indolencia–. Sin embargo, si en lugar de separar ciertas actitudes de su

[67] Según la Ley de la Reforma Agraria relativa a los ejidos, si uno no cultiva su milpa, ésta puede ser retomada por las autoridades agrarias para entregarla a otros.

contexto más amplio, uno las integra en él, estos propósitos reflejan el enfoque identidario de los interlocutores teenek. Efectivamente, existe siempre la posibilidad de abandonar la comunidad, y el trabajo fuera de ésta es frecuente e incluso económicamente necesario. No obstante, la gente, en general, regresa a la ranchería. Debido a que se hace según cierta programación de la labor agrícola en su propia milpa, el trabajo en la ciudad presenta ciertas limitaciones. Si uno decide trabajar en el exterior tiempo completo, eso equivale a renunciar al derecho de residencia en el seno de la comunidad, con las consecuencias a nivel de las relaciones solidarias y un mínimo de seguridad para la sobrevivencia, aun sin mencionar cierta armonía cultural.[68] Por lo tanto, la opción aculturante (económica y social) de la partida individual existe, e impediría, tal vez por sí misma, el cambio de situación en el nivel del grupo que se queda en la ranchería (por el mecanismo de la envidia). Éste asegura en contrapartida una fórmula ambivalente, considerada por una gran mayoría como más conveniente a la situación teenek contemporánea. En nombre de cierta resistencia cultural, se busca, pues, un trabajo poco restrictivo desde el punto de vista de los horarios, la flexibilidad, la no adherencia a un sistema, la no obligación, la no coerción fuera de la comunidad. Esta posición identidaria, un tanto anárquica, en la que la autodenigración es un recurso justificativo y la marginalidad un resultado, a la larga permite cierta libertad, aun si se la consigue al precio de la precariedad y, a veces, de la depresión.

Los *Baatsik'* no aceptaron la novedad ni los cambios culturales. Desde entonces no quieren comida de este mundo, no quieren cruces ni violines y, como resultado de esta obstinación, se hundieron en la tierra. En cuanto a los *ejek*, tampoco aceptan la otredad e intentan imponer su modo de vida a los teenek. Y estos dos universos están, efectivamente, en el origen de los infortunios teenek. Los teenek, aunque se identifican con sus antepasados prehumanos, evolucionaron y viven entre dos mundos, aceptando a ambos, creando así un espacio para el Otro que está en ellos. Así, más allá de un sistema binario de contrarios y de

[68] No se trata aquí de idealizar la vida en la ranchería indígena, sino de recordar que la convivencia en el seno de una comunidad teenek, cuyos habitantes comparten creencias y formas de pensar similares, permite la aceptación colectiva de ciertas prácticas elementales que en otros lugares suscitarían una reacción más conflictiva, como la crítica y el desdén.

oposiciones complementarias, habría que ocuparse más bien de la globalidad que forman los universos entre los cuales los teenek se mueven continuamente. En este todo, de hecho, hay lugar para lo diferente, para el Otro, para los otros, para la otredad, no sólo cultural y social sino también en el seno de su propia sociedad, las conductas distintas y las posiciones diferentes frente al mundo exterior. Como el recorrido del sol y de la luna, como en los universos de los *Baatsik'* y de los santos, la otredad no está en una posición antitética respecto al Sí, sino que es parte inherente al Sí. Es concebida como complementaria, como necesaria en el ciclo de la vida y la muerte.

Sin embargo, el lugar del Otro en el sistema de pensamiento teenek existe, quizá también como consecuencia de una visión más pragmática, la de los dominados, y se trataría, entonces, de la tolerancia de los más débiles, por falta de opción, por la imposibilidad de imponerse y la incapacidad de rechazar el cambio. La autodenigración, cuyos valores psíquicos y jerarquizantes son tan difíciles de entender por el observador externo, sería entonces un reconocimiento de la diferencia y la otredad, de los límites más allá de los cuales ya no se puede influir.

"La realidad de los *Baatsik'* ", que proviene de lo sobrenatural y se revela en los sueños y las visiones, invade de hecho la realidad del mundo sensible, puesto que el alma y el cuerpo de los teenek se ven radicalmente afectados por ella. Es en la realidad que los teenek van a actuar para recuperar su alma y hacer un balance de sus relaciones sociales con prójimos y extraños. Por consiguiente, el conocimiento metafísico que tienen los teenek de los seres del inframundo, de su origen y sus hábitos cotidianos y, sobre todo, el control que ejercen aquéllos sobre la intimidad de sus cuerpos y sobre sus relaciones sociales, los conduce, finalmente, a una teoría de la otredad y del lugar ontológico de los teenek en el orden universal. La noción de persona entre los teenek parece tener más relación con su praxis que, por ejemplo, su sistema de parentesco o su organización social, para explicar la lógica de su concepción del mundo. Como toda percepción identidaria, esta noción de la persona está estrechamente ligada a la de la otredad en su significado más amplio. Así, los *Baatsik'* –fundamento de su identidad– funcionan igualmente como el principio de la otredad en el pensamiento de los teenek.

Capítulo IX
El espacio de la memoria

Nosotros vivimos en el monte pero somos gente

ANATOLIO CRUZ DEL ÁNGEL, Loma Larga

En los capítulos anteriores vimos que el universo de los *Baatsik'* y las creencias ligadas a estos antepasados, convertidos en seres del inframundo, funcionan como el principio de las concepciones del infortunio teenek, social y corporal, así como de la percepción del Sí y del Otro. Desde este punto de vista, esas creencias, y las prácticas relacionadas con ellas, representan los vestigios tangibles de una religión antigua, que en la actualidad se ha reducido sobre todo al dominio de la enfermedad. Si partimos, en efecto, del principio de los tres niveles cósmicos alrededor de los cuales se organiza la vida de los humanos, el del inframundo parece operar, para los teenek, como el universo en el que se refugiaron, en gran medida, sus creencias antiguas y decaídas. El campo patológico sería, sin duda, uno de los dominios privilegiados para preservar las religiones del pasado, ya que las convicciones cristianas han invadido en gran medida el ámbito superior. Sin embargo, entre los teenek veracruzanos persisten aún algunos indicios de creencias prehispánicas relacionadas también con el nivel celestial, que el trabajo de la memoria no ha vinculado con el infortunio. Ahora bien, no puede contentarse con un inventario de estos fragmentos dispersos de tradición que se

encuentran fuera de las prácticas cotidianas y carecen en muchos casos de exégesis indígena, sin intentar situarlos en un contexto más complejo y concreto.

Es necesario efectivamente pasar de la dimensión local y del tiempo corto a la dimensión más global y a la larga duración que nos trasladan a la tradición religiosa mesoamericana. El universo simbólico teenek se sitúa en este contexto cultural mucho más amplio. López Austin intentó definir los aspectos principales de esta importante civilización como resultante de una concepción del mundo que lo divide según una oposición fundamental entre lo de arriba y lo de abajo.[1] A grandes rasgos, ésta incluye en la parte superior a la luz, el calor, el sol, la vida, lo masculino y el cielo, simbolizados por el gavilán; y en la parte inferior, la oscuridad, el frío, el agua, la muerte, lo femenino y la tierra, simbolizados por el jaguar y la serpiente. Los hombres, habitantes entre estos dos universos, son creados por la combinación de estos dos mundos, y la vida depende de su regulación armoniosa. Los teenek veracruzanos se inscriben, pues, con toda legitimidad en el pensamiento mesoamericano. Su cultura, aunque maya de origen, está fuertemente impregnada por la del altiplano, geográficamente más cercano. En efecto, la visión mesoamericana del mundo se aplica, con variantes, a las áreas nahua y maya, y los límites que separan a estas dos culturas son más bien de orden histórico y lingüístico. Se trata del mismo pensamiento simbólico en el seno del cual las dos culturas difieren, esencialmente, en terminologías y matices de ciertos relatos y personajes míticos. Este parentesco del pensamiento permite, en última instancia, moverse entre los diferentes conceptos, divinidades, relatos y estructuras de cada uno de estos cuerpos mitológicos con el fin de capturar los vestigios de una visión antigua en el pensamiento teenek.[2] Sin embargo, durante este periplo por los mitos y símbolos, no deberá olvidarse que en la actualidad este pensamiento se halla fuertemente impregnado de conceptos simbólicos y religiosos de origen occidental. En tales casos, intentaremos captar la lógica de estos préstamos.

Después de haber recorrido lo que aún guarda sentido en las prácticas tradicionales de los teenek veracruzanos, queda sondear algunos fragmentos de memoria de la tradición mesoamericana que no parecen ser ya parte de un conjunto

---

1 A. López Austin, *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, UNAM, México, 1989, p. 53.

2 Sobre la pertinencia de los puentes establecidos entre una cultura mesoamericana y otra, véase A. López Austin, *ibid.*, p. 55, nota 164.

coherente y vivido en lo cotidiano. Se trata, sobre todo, de las danzas teenek y de mitos fragmentarios acerca del Trueno y el maíz, que se podrán completar y entender mejor por medio de puentes transculturales.

Las danzas teenek veracruzanas

Fueron las danzas de los teenek veracruzanos lo que me atrajo hacia ese grupo; la del gavilán, en particular, fue determinante en mi elección de la ranchería de Loma Larga como lugar de estudio privilegiado. Curiosamente, fue sobre las danzas que terminaron siendo menos prolijos. A primera vista, podría ser que lo que está visible y expuesto simplemente no requiere exégesis; o que las danzas, completamente divorciadas ya de las prácticas y las creencias, en la actualidad sólo se inscriben en el orden de lo lúdico. Y sin embargo, estos bailes son la manifestación más ostensible de su patrimonio cultural.

Hoy en día se cuentan seis danzas practicadas por los teenek del estado de Veracruz: las del "carrizo", del "gavilán" y del "tigrillo", que parecen ser de origen autóctono, por los instrumentos musicales que los acompañan (flauta de carrizo e instrumentos de percusión); y las de las "inditas", de los "espejos" y de los "negritos", acompañadas con música de violín y guitarra, y que parecen ser de origen occidental o tal vez mutaciones occidentalizadas de danzas antiguas. No se trata de ocultar aquí sincretismos culturales trazando una línea, que en suma es arbitraria, entre danzas que serían reliquias autóctonas y otras que habrían recibido influencias occidentales o que serían contribuciones directas de éstas. Esta clasificación, como veremos más adelante, la hacen los propios teenek, distinguiendo estas danzas según su relación con la fe católica o con las creencias paganas. Recordemos, como ejemplo, que los *Baatsik'* se niegan a oír la música de los instrumentos de cuerda, como el violín y la guitarra, introducidos por los españoles (véase M10) y que acompañan los tres bailes clasificados como "ajenos". Por otra parte, estos últimos se encuentran con diferentes variantes en toda la Huasteca, ejecutados por grupos nahuas, totonacas, tepehuas y otomíes, lo que refuerza, *a fortiori*, su aspecto "importado".

1) La danza de las inditas *bixom tsidhan*

Esta danza, descrita en el capítulo precedente,[3] es la única en la que participan mujeres. Se ejecuta únicamente en ocasión de la fiesta de la Virgen de la Guadalupe, que la danza evoca, y tiene lugar frente a la iglesia de Tantoyuca, o bien frente a las capillas o dentro de ellas en las rancherías. Su tema es indudablemente cristiano: las jóvenes danzantes cantan en español, al son del violín y de la guitarra que las acompañan, el relato de la aparición de la Virgen mientras que un pequeño muchacho, vestido como Juan Diego (el indio a quien se le apareció), pasa entre las dos filas formadas por ellas. Este baile podría tal vez tener una relación lejana con algún rito de fertilidad (por las idas y venidas del niño entre las dos filas de muchachas), pero la inexistencia de indicios suplementarios no permite desarrollar esta posibilidad. Por lo demás, esta danza presenta un gran parecido a la de las inditas ejecutada entre los otomíes, y que sería una variante de la Danza de la Conquista.[4] Efectivamente, una gran parte de las danzas indígenas actuales encuentran su origen en las danzas de "moros y cristianos" introducidas en México, al inicio del periodo colonial, por los misioneros franciscanos, de las que deriva un conjunto muy variado de "danzas de la Conquista" que escenifican la lucha de las fuerzas del bien contra las del mal.[5]

2) La danza de los negritos (*bixom ejek;* danza de los viejitos/enmascarados)

Esta danza es ejecutada por tres hombres, uno de los cuales, cubierta la cara con un pañuelo, está disfrazado de mujer. "Ella" lleva un sombrero de paja, aretes, un collar, guaraches de plástico (de mujer), un vestido o falda, etcétera. Los otros dos danzantes generalmente llevan puesto un chaleco, esgrimen un rifle de madera

---

3 Véase en el capítulo VIII: La figura del Indio.

4 Véase J. Galinier, *La mitad del mundo*..., pp. 283-286.

5 Véase A. Warman Gryj, *La danza de moros y christianos*, SEP-setentas, México, 1972.

y lucen una máscara, también de madera, la de uno blanca y la del otro negra. Éstas –normalmente adornadas por un gran bigote, una barba de perilla y cejas pobladas– representan probablemente la imagen de un hidalgo. Una variante de estas máscaras de madera consiste en anteojos de sol que, como la máscara que sustituyen, representan al blanco, al citadino, al Otro. El nombre teenek de este baile, *bixom ejek*, significa literalmente la danza del español o del negro, porque el término *ejek* denota simultáneamente a estos dos personajes de la otredad, llegados con la Conquista. Los negros, a menudo capataces al servicio de los blancos, representarían para los indígenas el dominio brutal de aquéllos.[6] El trío se mueve al ritmo del violín y de la guitarra, simulando un juego de seducción, pero también de dominación (por las armas de fuego y la pelea que se produce entre los danzantes); los dos hombres emiten gruñidos, gritos, exclamaciones y obscenidades enunciadas únicamente en español, intentando cada cual "seducir" al personaje femenino. Esta danza se ejecuta el día de Todos los Santos en muchas de las rancherías teenek de los alrededores de Tantoyuca. Sin embargo, en lugar de una fiesta conmemorativa a los muertos, el día de Todos los Santos se celebra en esta región como una fiesta del ciclo vital: la muerte que hace sitio para la vida y viceversa. Es una fiesta en la que uno se burla de la muerte (de allí las máscaras para engañarla) y, al mismo tiempo, del orden social establecido, reconociendo, no obstante, su carácter ineludible. Si bien esto no fue explicitado por los informantes, la Danza de los negritos parece presentar todos los indicios de la alegoría del blanco, así como referencias a las problemáticas del poder y de las identidades disimuladas (por la máscara) en una sociedad mestizada.[7] La libertad del lenguaje, tanto más en español que puede entender el dominador, expresaría, precisamente, la impotencia palpable del hombre frente a la muerte y del indígena frente a la hegemonía blanca.[8] Por lo demás, en Tancoco, en la sierra de Tantima, una danza similar en el medio teenek, llamada la Danza de los cazadores, e igualmente ejecutada el día de Todos los Santos, parece hacer referencia a un rito agrícola. Efectivamente, según las descripciones de Roberto

---

6 A. Ichon, *La religión de los totonacas de la sierra*, INI, México, 1973, p. 215.

7 Véase en el capítulo VIII: Los "medio razón".

8 Véase T. Saignes, "Borracheras andinas: ¿por qué los indios ebrios hablan en español?", en T. Saignes (coord.), *Borrachera y memoria. La experiencia de lo sagrado en los Andes*, Hisbol/IFEA, La Paz, 1993, pp. 43-71.

Williams García, las máscaras blanca y negra representan el maíz y el frijol, respectivamente.[9] Los pasos dados con la "mujer", que representa la tierra, favorecería la reproducción de estos alimentos básicos. En otra danza del día de Todos los Santos, observada por el mismo autor entre los tepehuas, al sur de la Huasteca, y que presenta rasgos similares a las danzas antes mencionadas, la máscara negra representa la muerte y la blanca, la vida. Estas diferencias de detalle en las variantes de la misma danza pueden tal vez explicar el hecho de que en la ranchería de Cerro Botica, al norte de Tantoyuca, se coloca en el suelo, durante la Danza de los negritos, un morral lleno de elotes sobre el cual saltan los danzantes varones, mientras que en Mezquite, la danza se ejecuta alrededor de una calabaza, símbolo de fertilidad. Si se considera que en esta región se siembra el maíz a fines de noviembre, no sería arriesgado proponer que esta danza, a pesar de sus influencias occidentales, estaría vinculada originalmente con el ciclo agrario, que es análogo al ciclo de la vida. Por otra parte, el aspecto pagano de la danza se reflejaría también en el hecho de que los actores, considerados como demonios, por sus obscenidades, la simulación de actos de violencia armada y su representación de la otredad diabólica (el blanco y el negro), no pueden ingresar como tales a la iglesia.

Sin duda, por estar asociada al ciclo de la vida, esta danza se llama también en español la Danza de los viejos, y a menudo se la confunde con otra danza del mismo nombre que se ejecuta de manera paralela durante el día de Todos los Santos entre los mestizos de las poblaciones circundantes, particularmente en Tantoyuca y en Tempoal. Sin embargo, estas dos danzas difieren en muchos aspectos. Se trata, en la danza mestiza, de grupos de danzantes mucho más numerosos, de hasta decenas de ejecutantes. Éstos bailan al ritmo del violín, la guitarra y la jarana (guitarra pequeñita) en dos filas largas que se hacen frente: una está compuesta de hombres disfrazados de mujeres y la otra, de hombres con diferentes disfraces. Algunos de estos atavíos representan a los personajes clásicos de este baile: la mujer embarazada, el viejo y la vieja, el ángel de la muerte. En cuanto a los personajes igualmente tradicionales del diablo y del vaquero, forman parte de esos grupos pero permanecen fuera de las dos filas. Esta danza espectacular, en la que participan cientos de ejecutantes durante los tres días de la fiesta de Todos los Santos,

9 R. Williams García, "La Huasteca y los 'viejos' ", en *Enquêtes sur l'Amérique moyenne. Mélanges offerts à Guy Stresser-Péan*, INAH/CNCA/CEMCA, México, 1989, p. 379.

adquiere aspectos de verdadero carnaval, en el que los participantes hacen alusión, por sus disfraces y sus pasos de baile, al ciclo vital de la reproducción y la muerte. Si esta danza encuentra su origen en creencias autóctonas, representa una variante desproporcionada de éstas y es ahora parte del patrimonio cultural mestizo de la región.

3) La danza de los espejos (*bixom lam;* danza de los espejos/ rebozos/chules)[10]

Este baile es ejecutado por un grupo de aproximadamente diez hombres, ubicados en orden de estatura en dos filas, frente a frente, que intercambian lugares al ritmo del violín y de la guitarra, y a veces también de la jarana. Los danzantes llevan en la espalda, a manera de capa, un rebozo de algodón satinado y un pañuelo rojo desdoblado y atado delante en la cintura. Portan una corona de cartón, adornada con cinco flores o plumas (¿los puntos cardinales y el centro?) en papel brillante, con un pequeño espejo delante. De esta corona cuelgan cuatro listones largos de diferentes colores atados en la parte de atrás. Los danzantes llevan maracas en la mano derecha, a las cuales a veces se atan plumas de guajolote. La danza se realiza con pasos y sonidos variados en relación con el mundo animal, y al principio de cada secuencia, los danzantes hacen una reverencia. Esta danza es muy popular entre los teenek veracruzanos, especialmente entre los jóvenes, debido a sus movimientos muy rítmicos. La danza se ejecuta en numerosas rancherías durante las fiestas patronales, las grandes fiestas religiosas y en toda ocasión festiva. En toda la Huasteca se encuentran variantes de esta danza, que estaría relacionada, entre los totonacas, a las danzas de la Conquista[11] y, entre los otomíes, a la fertilidad y el culto al sol (por el espejo que llevan los danzantes).[12] Sin embargo, entre los teenek, esta danza "entra a la iglesia" y "pertenece a María", lo que sin duda le conferiría un origen colonial.

---

10 Esta palabra provendría, tal vez, de *chuul* = flauta en teenek, pero la música que acompaña esta danza no incluye actualmente este instrumento.

11 Véase A. Ichon, *op. cit.*, pp. 392-394.

12 J. Galinier, *La mitad del mundo...*, pp. 279-283.

Existen, además, dos danzas que los teenek ejecutaban en el pasado lejano, pero que hoy sólo persisten en la Huasteca entre los nahuas. Se trata de la Danza de los viejitos *(bixom yejchel)*, que se bailaba el día de Todos los Santos. Reunía a dos danzantes, uno disfrazado de vieja y el otro de viejo de larga barba. Los dos personajes tenían bastones y sus pasos de danza representaban un acto carnal, reuniendo de esa forma la vida y la muerte. Según los informantes, esta danza se realizaba antes en Loma Larga, y tuve la oportunidad de observarla entre los nahuas en Huautla, al sur de Huejutla, en el estado de Hidalgo.

La otra danza desaparecida en el medio teenek es la de los mecos, que se ejecutaba durante el carnaval. Hoy, sólo pude observar esta danza entre los nahuas de Ixcanelco, al suroeste de Tantoyuca, y en Santa María de Ixcatepec, en la sierra de Tantima.[13] Los danzantes llevan las piernas y el torso pintados, estriados, moteados con barro negro o claro, o con una tierra amarillenta, o aun cubiertos de hollín. En las espaldas de algunos danzantes se pueden leer diversas inscripciones de orden carnavalesco, trazadas sobre la piel con barro o ceniza. Los danzantes llevan sobre la cabeza trofeos de venados o coronas de hojas, y realizan diversos actos de acrobacia relativamente violentos que ejecutan al sonido de conchas, cuernos y tambores. Se trata de una danza de "salvajes", a imagen de los chichimecas, de quienes lleva el nombre, pueblos nómadas ubicados al norte de la Huasteca en la época prehispánica. Es interesante notar que en teenek los *mecos* son llamados *alja'nok'*: *alja'* que significa "bajo" o "más allá del agua", y es un componente del término *alja'ib* que designa, como se ha visto, la otredad total; *nok'* evoca las pinturas corporales de los danzantes y este término se relaciona con el de *nuhk'ul*, que designa la piel entre los tzeltales (grupo maya de Chiapas). Los *mecos* son descritos por los informantes teenek como "hombres pintados de negro venidos del otro lado del agua", es decir, salvajes que estarían relacionados con el mundo ctónico. Por lo demás, entre los otomíes, la presencia chichimeca es evidente aun hoy en su carnaval, donde los *mecos* se han vuelto seres del inframundo.[14] Según los informantes, cuando esta danza existía aún en

---

[13] Esta danza está descrita en L. Reyes García, *Pasión y muerte del Cristo sol*, Universidad Veracruzana, Xalapa, Ver., 1960.

[14] J. Galinier, "La complainte du maître à tête de vieux", en A. Becquelin y A. Molinié (coords.), con la colaboración de D. Dehouve, *Mémoire de la tradition*..., pp. 285-297.

Loma Larga,[15] los *mecos* no entraban a la iglesia porque imitaban al diablo; no participaban en las veladas religiosas porque no veneraban las imágenes santas y se hacían los muertos en cuanto veían una, porque "están del lado del demonio", es decir, eran herejes consumados. Además, para convertirse en *meco* era necesario que el danzante hiciera un voto que lo comprometía a participar en el baile durante siete carnavales consecutivos, siendo el número siete, como vimos, del agrado de los seres del inframundo. Por su tema, los instrumentos musicales de acompañamiento, su ejecución y su separación del mundo católico, este baile parecería ser de origen antiguo.

Las danzas "autóctonas"

Las danzas descritas hasta aquí se distinguen de las danzas teenek que siguen, y que parecen originales, es decir, que emanarían de una elaboración cultural propia de la civilización huaxteca[16] o que, en todo caso, se habrían fijado en la época prehispánica. Por lo demás, estas danzas "autóctonas" difieren de manera considerable de las que practican los teenek potosinos.

1) La danza del carrizo (*bixom pakaab,* danza del carrizo; *bixom chilchek,* danza de los cascabeles; *bixom pik'o,* danza del perro, porque se amarran pañuelos alrededor del cuello de los danzantes, como a los perros; *bixom kubte',* danza de las barritas)

Una decena de danzantes interpreta esta danza. Llevan puesto un sombrero cónico –de cartón de colores variados–, atado a la barbilla con una cinta y en cuya punta ponen una escarapela en papel de color, plegada en acordeón. El tocado cónico podría evocar a las divinidades huaxtecas, como lo testimonian las diver-

[15] Se trata de una desaparición relativamente reciente, ya que los ancianos de Loma Larga que tienen actualmente (1996) entre sesenta y setenta años la bailaban cuando eran jóvenes.

[16] Recordemos que es usual entre los "huastecólogos" emplear el termino "huaxteca" para denotar la civilización prehispánica y diferenciarla así de la cultura y los habitantes contemporáneos de la Huasteca.

Danza de los mecos (Ixcatepec)

sas ilustraciones de los códices o las esculturas prehispánicas,[17] pero también se lo encuentra entre otros grupos indígenas fuera de la Huasteca. El papel plegado podría ser una alusión a los rayos del sol, y evocaría las representaciones de los mismos en esas esculturas e imágenes. La escarapela de papel a veces es reemplazada en la danza por un pedazo redondo de madera sobre el cual se pinta una cruz. Además del obvio símbolo cristiano sería, tal vez, también una evocación de los puntos cardinales, en cuyo caso la referencia sería cosmológica, o del sol, por sustitución más categórica de la cruz y, en este caso, se trataría aun de una referencia a una divinidad. Los danzantes llevan en la mano izquierda un bastón de carrizo del que caen cuatro listones de alrededor de un metro de largo, y cuyas combinaciones de colores varían para cada danzante. A este bastón se atan entre

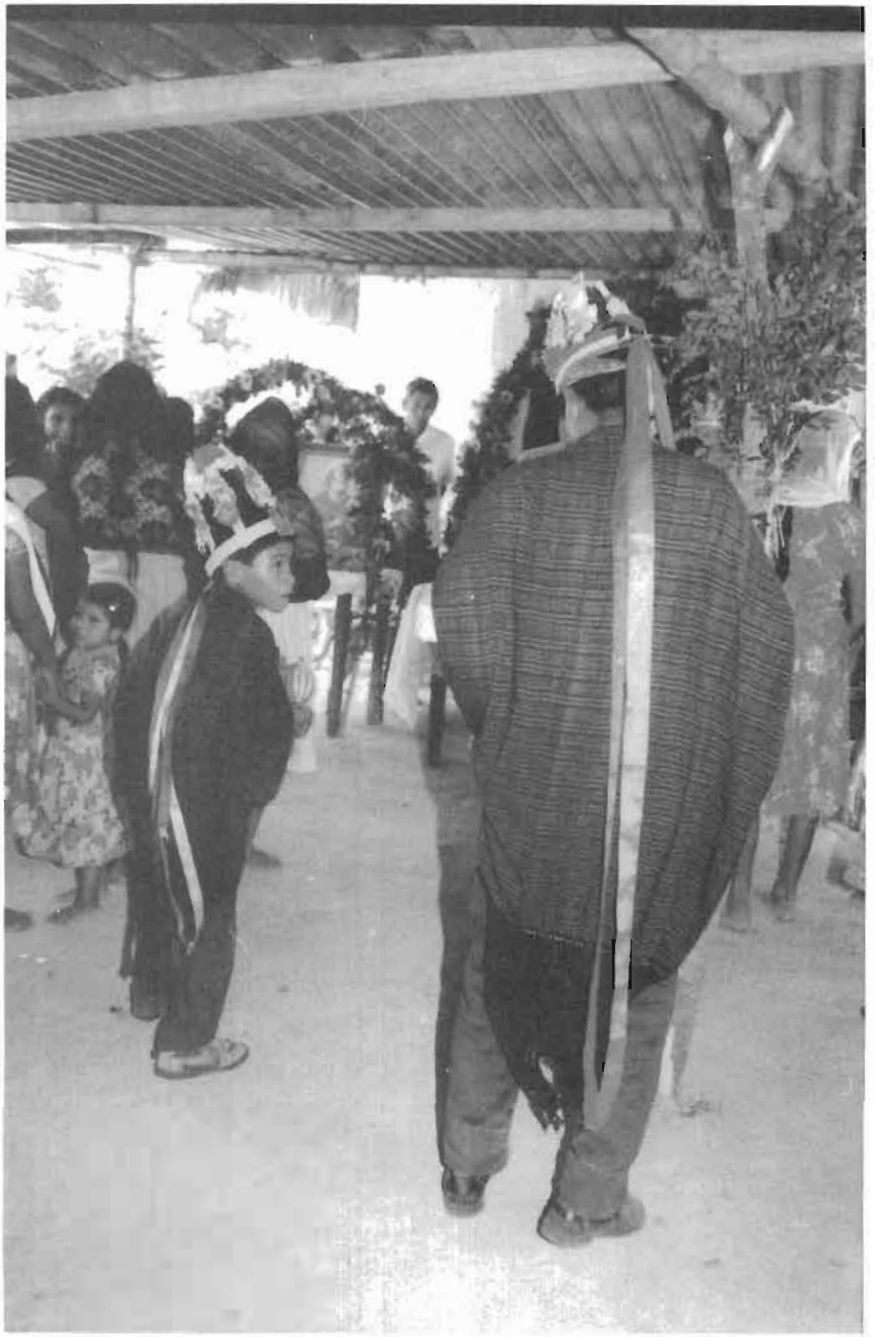
[17] En particular el *Codex Borbonicus* y la escultura huaxteca proveniente de Tepetzintla, al sur de Tantoyuca (véanse, respectivamente: J. Meade, *La Huasteca veracruzana...*, t. 1, p. 29 y M. Castro-Leal, "La lápida de Tepetzintla, Veracruz: un ejemplo de iconografía en la escultura huaxteca", en *Enquêtes sur l'Amérique moyenne...*, pp. 69-80).

seis y diez cascabeles. En la mano derecha, los danzantes portan una pequeña espada de madera pintada. Alrededor del cuello llevan atado un pañuelo rojo. El jefe de la danza lleva además un pañuelo doblado en triángulo, en la parte baja de la espalda. En otra variante, el conjunto de danzantes lleva el pañuelo de esa manera, así como cascabeles atados a los tobillos.

Los danzantes ejecutan el baile en dos filas paralelas, haciéndose frente a ratos, intercambiando lugares y ejecutando inflexiones bruscas. Cada vez que los danzantes se inclinan hacia el suelo, lo tocan con la punta de su espada. Según la composición musical, las dos filas pueden unirse para formar una ronda. La música de acompañamiento es ejecutada por un solo músico que toca una flauta, de unos cincuenta centímetros, mientras golpea con un bastoncito su tamborcillo hecho con dos pieles tendidas en un marco de madera cuadrado de unos veinticinco centímetros de lado. Éste se ata verticalmente a la muñeca y entre el pulgar y el índice de la mano izquierda, que sostiene también el instrumento de viento. A estos sonidos se agrega el de los cascabeles agitados por los danzantes, así como sus exclamaciones al final de cada composición. Encontré esta danza en el ejido

Danza de los espejos (Guayabal)

Danza de las inditas (El Limón)



Iniciación de un joven en Loma Larga a la Danza de los espejos

Danza del carrizo (Emiliano Zapata)

Danza de los negritos (Mezquite)

Emiliano Zapata, directamente al sur de Loma Larga, cuyos ejecutantes son teenek, originarios de San Gabriel, que tuvieron que abandonar su lugar de origen a raíz del conflicto con los mestizos de dicha comunidad.[18] Otro grupo de ejecutantes de esta danza se ubicó en Horcón de Potrero, al este de Tempoal, que es el poblado teenek más importante de ese municipio. Asimismo, la danza fue observada en el medio nahua, limítrofe con la región teenek, en particular en Chililico, en el estado de Hidalgo, y en San Martín Chalchicautla, en el estado de San Luis Potosí. Sin embargo, parece que por los rasgos típicamente huaxtecas de esta danza, se trataría en este caso de una influencia teenek sobre el grupo étnico vecino.

Esta danza presenta las marcas de la Danza de la Conquista: la coreografía en fila, el jefe de la danza llamado capitán, las espadas... Sin embargo, los instrumentos musicales son arcaicos, y algunos de sus aspectos pueden evocar creencias y ritos anteriores a la evangelización, que reflejarían un rito agrario antiguo: los rayos del sol representados por la escarapela, el tocado cónico de connotación fálica,[19] el carrizo que podría ser una metáfora de la fertilidad acuática[20] y el contacto repetido de la espada con el suelo, que ilustraría la actividad reproductora. Al respecto, es importante mencionar que el tipo de escultura huaxteca más común es la que representa a un viejo que tiene en sus manos una coa, que es también su miembro genital.[21] Así, debido a sus características biculturales, la Danza del carrizo puede eventualmente bailarse delante de las capillas.

---

18 Véase en el capítulo IV: Un problema de límites.

19 J. Galinier, "La complainte du maître à tête de vieux"..., p. 292. En otomí, este tocado huaxteca, presente en la Danza del volador (véase *infra*), se denomina con la misma palabra que el glande (*phmi*), véase del mismo autor: "L'endroit de la vérité: réflexions sur le mécanisme du rituel et son débranchement dans le *volador* otomi", en *Enquêtes sur l'Amérique moyenne*..., p. 332.

20 Véase J. Galinier, *La mitad del mundo*..., p. 278.

21 Uno de los términos teenek para designar al miembro genital masculino es *te'al* (= "el palo de abajo"), palabra que se usa también para designar a la coa.

2) La danza del tigrillo *(bixom padhum)*

Esta danza la ejecutan dos músicos y, generalmente, dos danzantes. Estos últimos llevan sobre la parte inferior de la espalda una piel que debería ser la del tigrillo, pero como este animal prácticamente ha desaparecido en la región, a menudo se la reemplaza por la de un mapache.[22] La cabeza del animal se lleva a la altura de la cintura, mientras que su parte posterior cuelga por detrás. Los danzantes atan a la parte delantera de su cintura un pañuelo o un paño bordado, a manera de taparrabo, y un cordón del que cuelgan dos cascabeles. Con la mano derecha agitan maracas y en la izquierda llevan un pequeño plumero compuesto por cinco plumas de guajolote, pegadas con cera, que representan las garras de la fiera. Los danzantes se cubren la cara con una máscara de tela, sobre la que está dibujada la cabeza del felino. Esta máscara se prolonga por una redecilla de hilos de zapupe que cubre la cabeza y de la que cuelga una larga y estrecha cola de crines de caballo. Uno de los músicos toca una flauta de unos cincuenta centímetros de largo, con cuatro agujeros delante y uno detrás. Este instrumento tiene como pico el eje de una pluma, pegado con una bola de cera negra a su extremo superior y que sirve de tubo abductor del aire. Este detalle técnico le da cierta gravedad al sonido de esta flauta. El otro músico toca un instrumento de percusión de madera, cilíndrico y horizontal, tallado de un tronco de árbol hueco. Está hendido en un lado, en medio, con dos lengüetas vibrantes de madera sobre las que se golpea con un palillo, como un xilófono. Este instrumento se llama ***nukub*** en teenek y es más conocido con su nombre en náhuatl: ***teponaztli***. Pesa alrededor de treinta kilos y mide 65 cm de largo y 25 de diámetro.[23] El músico del ***nukub*** se pone en cuclillas delante del instrumento de percusión, colocado en el suelo en el centro del área de la danza,[24] mientras que el otro permanece de pie

[22] En la ranchería de Zapotal, de la comunidad de San Lorenzo, los danzantes de la Danza del tigrillo atraparon en 1994 un tigrillo, cuya piel viste ahora uno de los danzantes. El otro danzante también lleva una piel de ese felino, pero es mucho más vieja.

[23] Para la fabricación de este instrumento se utiliza, según los informantes, ya sea el corazón de la madera de la ceiba (***unup; Ceiba pentandra***-Bombacáceas), ya sea el del chijol (***ch'ijol; Piscidia mollis***-Leguminosas), o el de la mora (***chichiy; Chlorophora tinctoria*** - Moráceas) o incluso el del chico zapote (***chabit'adh***; ***Manilkara achras***-Sapotáceas).

[24] A veces este músico se sienta sobre un taburete de madera muy bajo, que se eleva justo encima del piso, llamado ***chakam laktem***.

a un costado. La danza consta de doce secuencias musicales a cuyas notas los danzantes dan vueltas alrededor del músico del *nukub*, saltando sobre él y sobre su compañero mientras retuercen enérgicamente sus asentaderas, agitando así los cascabeles que cuelgan de sus cinturas. Un juego de seducción se establece entonces entre los danzantes y el *nukub* que acarician con sus plumas y maracas, retorciéndose y postrándose ante él. Los danzantes se provocan también mutuamente, haciéndose cosquillas y lanzándose gestos obscenos. Estas gesticulaciones pueden ser una alusión a la asimilación del tigrillo o el jaguar, en las creencias mayas, al principio de la fertilidad humana, atestiguada en muchos de sus mitos.[25] Los movimientos, figuras y pasos de los danzantes también imitan los de ciertos animales tales como el alacrán, el zopilote, el gallo y la mariposa. A veces, los danzantes imitan la conducta rapiñadora del tigrillo y se trepan al árbol de donde cuelgan las aves de corral durante la noche. El ave, así atrapada, es llevada al baile, hipnotizada por las caricias de los danzantes con sus plumas encima del *nukub*, y luego es violentamente despertada por el tamborileo del instrumento. Después el ave servirá de pago en especie para los danzantes y los músicos. Asimismo, éstos reciben durante la danza (de parte de la persona que los invitó), el aguardiente con el que asperjan sus instrumentos musicales al principio de cada composición "para animar a los instrumentos, así como a los espíritus". Sin embargo, los danzantes no dejan de beber de ese mismo alcohol luego de verter algunas gotas en el piso (con la mano izquierda), agregándole una dimensión ritual a la danza y a su embriaguez.

La danza del tigrillo existe actualmente en el medio teenek en las rancherías de Mezquite y Guayabal de la comunidad de Mata del Tigre, al noreste de Tantoyuca, así como en Zapotal, en la comunidad de San Lorenzo al oeste. El origen de esta danza, según la explicación local, ya fue mencionado en la descripción de las relaciones mantenidas entre los teenek veracruzanos y los teenek-brujos potosinos, y evocaría la matanza de un hombre-tigre.[26] La danza se ejecuta durante las veladas en honor de un santo y en las fiestas religiosas. En efecto, una de las formas de protegerse de la envidia de los vecinos, cuando se ha tenido una buena cosecha o que se ganó mucho dinero en la ciudad, es organizar una fiesta en

---

25 Véanse *Popol Vuh*... y M.-O. Marion, *El poder de las hijas de la luna*...

26 Véase en el capítulo VIII: Los teenek potosinos.

Danza del tigrillo (Zapotal, San Lorenzo)

Danza del tigrillo (Zapotal, San Lorenzo)

honor del santo patrón del pueblo e invitar a la gente. Durante estas festividades se sirve comida y refrescos a los invitados a quienes se llama a participar en los rezos ante la imagen del santo. En cuanto a las fiestas religiosas, el catequista generalmente le pide al grupo de danza de su ranchería que participe en la procesión, y los habitantes cooperan pagando por el alcohol que exigen a cambio los danzantes. Los grupos de danzantes también pueden ser invitados ocasionalmente a las rancherías vecinas. Por lo demás, por ser tan espectacular, la Danza del tigrillo es famosa fuera de las comunidades teenek y a menudo es ejecutada cuando invitan a los danzantes a bailar en Tantoyuca y en otros lugares, en ocasión de la visita de una personalidad política o para un evento social o cultural. Esto probablemente incitó a los danzantes de Mata del Tigre (que reciben más invitaciones que los de San Lorenzo) a vestir prendas tradicionales (calzón y blusa de manta blanca) específicamente para la ejecución de esta danza fuera de su ranchería porque, como lo han entendido, el "folclore auténtico" se vende bien.[27]

Más allá de las características impresionantes de esta danza, algunos detalles observados detrás de las bambalinas aclaran notablemente su origen pagano. Por ejemplo, la fabricación del ***nukub*** es ritual desde un principio. En efecto, se empieza a buscar la madera para este instrumento a partir del primer viernes (día maléfico, como el martes –ambos pertenecientes a los seres del inframundo) de la Cuaresma, es decir, inmediatamente después del carnaval– la celebración de la inversión social y del retorno a la naturaleza. Es también un periodo de ayuno y penitencia, como los que observó Marcos (en el mito de los ***Baatsik'*** M1) antes de penetrar en las entrañas de la tierra para rescatar a su hermano secuestrado por los seres ctónicos. Este momento preciso del año, que se prescribe para la fabricación del ***nukub,*** se explica por el hecho de que "la danza pertenece a los ***Baatsik'***, a los cerros y a los tigres que viven en ellos". El árbol con el cual se fabrica el instrumento también pertenece a los ***Baatsik'*** y es, precisamente al espacio salvaje, el ***alte'***, que se va para fabricar el ***nukub,*** y no dentro del espacio doméstico, santificado por las imágenes de los santos católicos.

Las dos lengüetas de madera, talladas sobre la cavidad hendida en el centro del tronco ("la boca" por la que se le introduce el aguardiente al ***nukub***), emiten dos sonidos diferentes: la lengüeta derecha tiene un sonido más grave, y por ello

[27] Véase A. Ariel de Vidas, "Identité de l'Autre, identité par l'Autre...".

Danza del tigrillo (Zapotal, San Lorenzo)

Iniciación de un joven tocador del ***nukub***, roceando este instrumento con aguardiente

se la asocia con el hombre; la lengüeta izquierda tiene un sonido más agudo, y es asociada, por los informantes, con la mujer. Recordemos que en la configuración simbólica teenek del espacio, los hombres, que son más fuertes, están a la derecha y pertenecen al orden de la cultura, mientras que las mujeres, más débiles, se asocian con la izquierda y el mundo de la naturaleza. Nazario, el jefe de la Danza del tigrillo de Mata del Tigre, me explicaba al respecto que "siempre hay que estar juntos y saber encontrar al otro", ¡sintetizando así toda la concepción teenek de la otredad!

Una vez terminado, se estrena el instrumento en el lugar de su fabricación, es decir, en el espacio salvaje. Es allí donde se ejecuta la primera danza al compás del nuevo instrumento y es allí donde se le hacen ofrendas de comida y, sobre todo, de aguardiente. Esta celebración debe repetirse cada siete años –el número que, recordémoslo, pertenece al inframundo–. Si uno falta a este deber, el ***nukub*** emitirá ruidos ensordecedores durante la noche, afectando el sueño de su dueño y causándole pesadillas, a imagen de los *Baatsik'* que persiguen en sueños a su víctima, quien les faltó al respeto. Por otra parte, como en la Danza de los ***mecos*** (que pertenece al demonio), los danzantes del tigrillo se comprometen por medio de una promesa a ejecutar la danza durante siete años consecutivos. Si faltan a su voto, el felino se los llevará a su universo ctónico. Cuando un danzante termina el periodo de siete años consecutivos de danza, el jefe del grupo le hace una limpia que lo libera de su promesa. El jefe de danza, en cambio, sólo puede liberarse de su voto después de veintiún años (tres periodos de siete años, que evocan los tres niveles cósmicos de los mayas por el número tres).[28] La persona que le hará la limpia será el nuevo jefe de la danza, quien lo sucederá en el cargo. La relación de este baile con las divinidades del inframundo es reforzada por el detalle mencionado por Stresser-Péan, que observó esta danza en 1938 y según el cual los danzantes "resucitan" un gallo, atrapado en un árbol (véase ***supra***), después de bailar "siete aires de la muerte".[29] Este drama representaría, según ese autor, mitos del cielo nocturno sobre el conflicto entre la luz y la oscuridad. Notemos al respecto que la fabricación del ***nukub*** dura unos treinta días, a partir de la Cuaresma, y termina (antes o después según el año) alrededor del 19 de mar-

[28] R.J. Sharer, *op. cit.*, p. 523.

[29] G. Stresser-Péan, "Danse des aigles et danse des jaguars chez les Indiens huastèques de la région de Tantoyuca...", p. 337.

zo, día de San José, patrón de la danza. Este día precede al del equinoccio vernal, en el que las fases diurna y nocturna del sol tienen la misma duración. Pues bien, precisamente en las creencias mayas, el jaguar es el representante en el inframundo del sol en su fase nocturna, por lo que el baile representaría el combate cósmico entre el día y la noche.

Aun si actualmente los informantes teenek no conocen todos estos detalles, sí asocian al tigrillo[30] con el inframundo:

> Había una mujer que quería mucho a su gato. Una noche, ella salió para llamarlo: *mitzi, mitzi*, pero en lugar del gato apareció un tigre que se llevó a la mujer. Al día siguiente, los hombres se pusieron a buscar a la mujer y al tigre. Encontraron a éste en una ceiba digiriendo a la mujer, que había comido. Por ello no permitimos a las mujeres llamar a sus gatos en la oscuridad. La tierra es la que contiene al tigre, los espíritus de la tierra pueden transformarse en tigres.

Esta narración muestra bien, además, el carácter ambivalente de las mujeres que viven entre naturaleza y cultura, y el papel de los hombres, que consiste en controlar esa relación. Pero, sobre todo, recalca el carácter autóctono del tigre, ligado a los espacios ctónicos y a la noche. Así, los teenek asocian al tigrillo con el inframundo y tal es el caso de la danza que le dedican. La evocación del nombre de un felino, ya sea doméstico o salvaje, es peligrosa, especialmente de noche, razón por la cual se evita nombrar a la Danza del tigrillo como tal, es decir: *bixom padhum*. Los teenek sustituyen este término con el de *bixom mixtu* –la Danza del gato–. Se evita, pues, pronunciar el inefable nombre del tigre, animal a la vez divino y nocivo, que inspira un miedo reverencial, y se sustituye su nombre por el de otro felino, doméstico y mucho menos dañino.

La relación del *nukub* teenek con el carácter divino del jaguar se confirma también en las creencias prehispánicas. Así, entre los nahuas, el *teponaztli* era adorado como un dios, y entre los mayas, que lo llamaban *tunkul*, era portador del mismo significado. Finalmente, en el calendario maya-tzeltal, Uotan era el tercer día y el señor del *tunkul* o *teponaztli*, correspondiente a Akbal en el calendario

[30] En el texto me refiero indistintamente a los diversos tipos de felino, de acuerdo con las versiones de los informantes: tigrillo, tigre, jaguar, etcétera.

maya-yucateca. Este último se asociaba con la oscuridad y el dios-Jaguar –patrón del número siete–, el color negro y el oeste –lugar en el que el sol entra en su fase nocturna en el mundo subterráneo– y, finalmente, con *Chac Bolay* (el jaguar del nenúfar), símbolo por excelencia del carácter fúnebre del inframundo, que encarna a la vez a la muerte y al renacimiento.[31] La referencia al combate cósmico entre el día y la noche se ve perfectamente validada por estos datos. Además, los inquisidores habían denunciado, a principios del siglo XVII, las prácticas idólatras que acompañaban una danza huasteca en la provincia de Pánuco, en la que los ejecutantes, portando grandes tocados y maracas, bailaban al ritmo del *nukub*.[32]

Por otra parte, en la génesis de la historia de los maya-quichés, cuando los dioses decidieron descubrir al astro solar, es decir, al principio de la civilización actual, petrificaron a los jaguares y los encarcelaron bajo tierra.[33] Asimismo, en un mito maya-lacandón, algunos jaguares cósmicos invadieron la tierra luego de un eclipse, es decir, durante la ausencia del sol, asociándoselos así a la no-cultura.[34] Los felinos de estos relatos pertenecen, como los *Baatsik'*, a una era prehumana. Ambos terminaron bajo tierra a la llegada del sol, pero resurgen en cuanto éste desaparece. Sin embargo, como antepasados que son, ambos se hallan también en el origen de la cultura y de la sociabilidad en las creencias mayas y teenek. Efectivamente, entre los quichés los primeros hombres llevaban un nombre cuyos componentes incluían el término *balam* (jaguar).[35] Recordemos que los *Baatsik'* son considerados como antepasados prehumanos a los que se debe respeto. Los jaguares mayas y los *Baatsik'* teenek son considerados, pues, como antepasados divinizados que operan, a la vez como principios de la vida y de la muerte. Ahora bien, si los *Baatsik'* no son descritos como jaguares por los informantes, sí toman a menudo su forma cuando aparecen en las visiones. Podemos entonces sugerir que los *Baatsik'* teenek son mutaciones del dios Jaguar maya *(balam)*, estando este último asociado principalmente con el número siete y la brujería.

---

31 Véase Y. González Torres, *op. cit.*, pp. 8, 56, 99, 167, 193.

32 AGN, *Inquisición*, t. 303, pp. 255bis-256, ± 1624.

33 *Popol Vuh*..., pp. 197-201.

34 M.-O. Marion, *Le pouvoir des filles de Lune*..., pp. 464-466.

35 *Popol Vuh*..., p. 176.

Este carácter ambivalente del jaguar se refleja también en el *nukub* que acompaña igualmente una danza distinta de los teenek potosinos, llamada *nukub tson*. Se considera éste baile como una danza de la lluvia, y se dice que en el *nukub* se haya el alma de una niña ofrendada a las divinidades que controlan las precipitaciones.[36] Alcorn no da más detalles al respecto, pero en Tancanhuitz el músico del *nukub tson* afirmaba que esa danza, que sólo se ejecuta de noche, sirve "para llamar al Trueno, para recibir el alimento": la asociación del *nukub* con las divinidades de la fertilidad y de la reproducción se revela así evidente.

No obstante, la Danza del tigrillo no está completamente desprendida del mundo cristiano. No sólo por el hecho de que su elaboración esté ligada al calendario litúrgico (adaptado a su vez al ciclo de las estaciones) y que se baila en ocasión de las fiestas religiosas, sino que el propio origen del animal epónimo se halla, según los comentarios de los informantes, en el personaje de José, esposo de María. En efecto, San José, patrón de los carpinteros (el *nukub* es un trabajo de carpintería), es también el patrón de la danza porque fue él quien creó a los tigrillos. Los informantes cuentan que María, al encontrar su guardarropa lleno de ratones que roían sus vestidos (un problema que los teenek enfrentan a diario), colocó en el armario un rebozo satinado que se convirtió en gato. Éste se convirtió así en el guardián de su guardarropa. José intentó hacer lo mismo y colocó un trapo en su armario. Pero éste se convirtió en un enorme animal aterrorizante. Era el tigre. José lo ahuyentó y el animal se encontró así en el monte. Ahora los tigres pertenecen a los *Baatsik'* y forman parte de su ganado. Los teenek asocian los tigres de los *Baatsik'* con los gatos de los humanos. Es interesante notar que, según las creencias teenek, los dos animales creados por José –el jaguar y la tuza (topo)– son ambos particularmente nocivos, ligados además con el mundo subterráneo. En efecto:

> María andaba embarazada y le dijo a José que se le antojaba comer caña. José entonces se fue a buscar gente que le daría caña pero sus vecinos le dijeron que no tenían (o que no vendían o que no querían darle). Volvió a insistir José pero no sirvió. Como era carpintero tenía algunos trozos de madera del corazón de la mora (o

[36] J. Alcorn, *op. cit.*, pp. 66 y 139.

de quebracho en otra versión) y con uno talló una figurilla con forma de animal a la que atravesó con clavos de acero y la enterró en un cañaveral para que ese animal trajera caña para María. Los clavos de acero son los dientes de la tuza con los cuales puede morder todo lo que encuentra en su camino. Fue así, a causa de la avaricia de la gente, que se hizo este animal que es la razón principal de nuestra pobreza. Come todo lo que tenemos.[37]

El infortunio teenek se asocia otra vez con los seres ctónicos, cuya condición encuentra aquí su origen en el Nuevo Testamento por los actos desafortunados de José –antihéroe, pobre y carpintero– con quien a menudo se identifican los teenek ("José es nuestro padre").[38] Ahora bien, el hecho de que la Danza del tigrillo se relacione con el universo de las tinieblas y a la vez con el de las divinidades reproductoras, permitiría tal vez su asociación con el "marido de María, de la cual nació Jesús, llamado el Cristo",[39] es decir, una relación de afinidad sin calidad fecundadora y sin embargo necesaria para la reproducción. Estos relatos hagiográficos se superponen, así, a las creencias antiguas en torno a la danza. Y si los teenek veracruzanos ignoran quizás el conjunto de los conocimientos míticos restituidos con respecto a su Danza del tigrillo, no deja por ello de tener para ellos un carácter sagrado, reconocido como pagano. Es significativo que con ocasión de la fiesta de San José en Zapotal, después de bailar durante horas, uno de los danzante me preguntó de repente si era correcto bailar la danza delante de la imagen de un santo católico.

---

37 Existen versiones similares de este cuento entre los totonacas de Papantla, al sur de la Huasteca, y entre los teenek potosinos. Véanse, respectivamente, *Herbolaria y etnozoología en Papantla*, SEP, México, 1988, pp. 109-111; M. Tello Díaz (coord.), *Relatos huastecos...*, pp. 29-31.

38 Los niños teenek a menudo se llaman indistintamente José, para los varones, y María, para las niñas. El origen de esta práctica es sin duda colonial.

39 Mateo, 1:16.

3) La danza del gavilán (*bixom t'iiw*)

Al parecer, esta danza se practica actualmente sólo en la ranchería de Loma Larga.[40] Incluye a un músico y dos danzantes. Estos últimos llevan, amarrado a la espalda, una especie de arnés de madera del que cuelgan listones multicolores que representa las alas y la rabadilla del ave de rapiña. Los danzantes portan sobre la cabeza, cubierta con un pañuelo, un casco ornitomorfo de madera maciza que se prolonga hacia adelante con un largo pico. Llevan una maraca en la mano derecha, decorada con algunas plumas de guajolote, que representan las garras del gavilán. El músico toca un tamborcillo cuadrado, un poco más pequeño que el que se usa para la Danza del carrizo, sobre el cual golpea con un pequeño palillo, sosteniéndolo verticalmente con la mano izquierda a la vez que toca una pequeña flauta de carrizo de unos veinte centímetros. La extremidad superior de esta sencilla flauta está provista de cera, dejando sólo una apertura estrecha para el pasaje del aire. Éste es expulsado por dos orificios en la parte delantera baja del instrumento y por un tercero en la parte posterior, dando a los sonidos un carácter más agudo que los de la Danza del carrizo o del tigrillo.

En contrapartida al número restringido de composiciones musicales de estas dos últimas danzas, la del gavilán cuenta con unas sesenta, cuyos temas se refieren a la vida cotidiana, a personajes (el borracho, el vaquero, que muestran perfectamente la adaptación de la danza a préstamos del mundo exógeno), de aves y otros animales, pero las figuras de estos pasos no son muy complejas. Los danzantes brincan en el sitio y dan vueltas sobre sí mismos o alrededor uno del otro, o saltan hacia adelante y hacia atrás, a veces alrededor del músico, emitiendo todo el tiempo gritos que imitan a los del rapaz. Al final de cada composición, los danzantes agitan frenéticamente sus maracas haciendo una reverencia discre-

---

[40] Esta danza era conocida aún (pero no bailada ya) en Corral Viejo, al noreste de Tantoyuca, por el difunto Pedro Nolasco Pérez, que tenía noventa años en 1991, y quien la había aprendido en su juventud, precisamente en Loma Larga, con el tío de Dionisio. Probablemente fue la danza de su grupo la que observó G. Bonfil Batalla en 1963 ("Notas etnográficas de la región Huasteca..."). En La Garrapata, ranchería vecina de Loma Larga, el difunto Toribio sabía ejecutar la música de esta danza, y en ocasiones, participaba en su ejecución con Dionisio. En 1938, Stresser-Péan observó la danza en Jobo-Aquiche, congregación vecina de San Lorenzo, y pensó que era el último lugar donde aún se conservaba.

ta al músico. En un momento dado, los danzantes, como en la Danza del tigrillo, se suben a un árbol, al ritmo de la música, para bajar luego con una gallina o guajolote, imitando al gavilán que se lanza sobre su presa. El ave será luego ofrecida a los ejecutantes. De vez en cuando circula una botella de aguardiente entre los danzantes, que dan algunas vueltas alrededor de ella antes de levantarla hacia el cielo y tomar unos tragos. El músico, por su parte, frota su tamborcillo, contra esa botella y vierte algunas gotas de alcohol en el orificio de la flauta. Sin aguardiente, el instrumento no puede tocarse como se debe, me aseguraba Dionisio, jefe de la Danza del gavilán. Se le da de beber a la flauta mas no al tamborcillo, ya que la primera es el instrumento más importante de este baile. En cambio, en la Danza del tigrillo, el *nukub* se hace asperjar constantemente y no la flauta. Esto estaría tal vez relacionado con el grito de los animales epónimos de estas danzas. El grito del gavilán estaría asociado al sonido agudo de la pequeña flauta, y el del tigrillo, al de los golpes graves del *nukub*.

La danza se ejecuta durante las veladas y fiestas religiosas, y para San Pedro, patrón de Loma Larga. Desde 1991, siguiendo la iniciativa del INI, los danzantes de la Danza del gavilán son invitados a veces a bailar fuera de su ranchería en encuentros culturales que se realizan a lo largo y ancho del país. Con la ayuda financiera recibida para rescatar la Danza, los viejos cascos ornitomorfos de cartón que se habían desteñido con el tiempo fueron reemplazados por los cascos de madera antes descritos, pero el pico fue recortado en el nuevo modelo.

El santo patrón de la Danza del gavilán es San Juan Bautista. Como la indigencia no les permite celebrar su fiesta y consecutivamente la de San Pedro, cinco días después (24 y 29 de junio), los habitantes de Loma Larga decidieron celebrar juntos a los dos santos en el día de la fiesta patronal de la ranchería. Pero antes, cuando se festejaba a cada santo en su día, los danzantes del gavilán celebraban a su patrón en las milpas, y no delante de la capilla porque, según los informantes, San Juan bautizaba a la gente en el río, y no en la iglesia. El hecho de que se celebrase a este santo en el espacio de la naturaleza, y justo después del solsticio de verano, se relacionaría, tal vez, con los orígenes pagano-agrícolas de esta danza. En efecto, en esa época del año los teenek acaban de sembrar sus milpas de maíz para el ciclo del *k'ijil i eem* ("estación de la planta del maíz" o *temporal*), cuya cosecha es más cuantiosa que la del ciclo del *k'ak'al i eem* (="calor de la planta del maíz" o *tonalmil*), y que les procurará lo esencial de sus recursos ali-

mentarios del año.[41] Pero para que el maíz no se pudra por lluvias demasiado abundantes, ni se seque en ausencia de éstas, es necesario regular el régimen de las precipitaciones. Y precisamente San Juan, patrón de la Danza del gavilán, es asociado con el Trueno y la lluvia, como se desprende del siguiente relato:

M13 El aprendiz de Trueno

Andaba un muchacho buscando leña [en otra versión se trata de un cazador]. Andaba en el cerro cuando entró a la casa de los nichos. Los nichos son truenos. Los truenos dejaron al muchacho en la casa para que la cuide y se fueron a trabajar. Eran muchos. El muchacho se quedó solo en la casa y sacó la ropa de los truenos, que tienen un traje especial para hacer el viento y el huracán. El muchacho se puso el penacho, vistió la capa y tomó el bastón, el hacha y el tecomate. Con esas cosas hizo rayos y truenos. Movía la mano y hacía más rayos. Como él no era trueno, nomás se puso el traje que llevaba arriba, sintió que se iba a caer. Entonces hizo más movimientos con la mano, pero así subió aún más alto con la fuerza del bastón, haciendo más rayos y tormentas. Cuando los truenos regresaron a casa, para agarrarlo, se metieron en una gran nube negra para que no los vea el muchacho. Lo agarraron y lo pusieron en el norte. Hoy, cuando no llueve, se ven los grandes rayos de ese lado. Hoy el muchacho está en el mar, y cada vez que pasa el veinticuatro de junio, que es su tiempo de tronar, le dicen "todavía falta mucho" y después pasa la fecha, y así no hay demasiada lluvia.

Este mito, que trata de la pacificación del viento, recuerda en varios aspectos al del aprendiz de mago y existe en numerosas versiones en toda la región del golfo de México.[42] La casa de los nichos, mencionada en este relato, se referiría ciertamente al sitio arqueológico de Tajín, a 120 km al sur de Tantoyuca, que

---

41 Recordemos que el clima tropical de la Huasteca en el que alternan la temporada seca y la temporada de lluvias, esta última interrumpida por una pequeña estación seca en el medio (la canícula, a mediados de agosto), permite a los campesinos administrar dos ciclos agrícolas de maíz al año. La primera siembra se realiza a partir de mediados de mayo, con las primeras lluvias. La segunda siembra, cuya cosecha es más restringida, se efectúa alrededor del mes de noviembre.

42 Véanse, entre otros, para los teenek potosinos: M. Tello Díaz *(coord.) Relatos huastecos...* pp. 9-11 y entre los Tepehuas: R. Williams Garcia, *Mitos tepehuas*, SEP, México, 1972, p. 77.

fue, por lo demás, un centro ceremonial totonaca en el que se rendía culto al dios Trueno y a sus trece asistentes, los truenos menores (llamados tlaloques en la mitología nahua, y chaacs por los mayas).[43] La región costera del golfo se ve, en efecto, sometida a depresiones ciclónicas durante la temporada de lluvias, que a veces pueden ser muy destructivas. La imagen del Trueno tenía, pues, una importancia particular en estos lugares, y el mito teenek escenifica un intento de controlar las fuerzas de la naturaleza. El hecho de que los danzantes de la Danza del gavilán retarden la fiesta de su patrón (San Juan) emanaría, quizá, de un mismo orden de ideas. La correspondencia que se hace entre San Juan Bautista y el Trueno se basa en la imagen de este santo católico, medio salvaje (vestía una piel de animal), que vivía en la naturaleza, cerca del agua.[44] Por otro lado, una versión de este mito, recogida en el centro del estado de Veracruz, establece, de manera aún más explícita, la relación entre San Juan y el Trueno. En efecto:

> San Juan, como no sabía leer [el calendario], les pidió a San Pedro y a San Pablo que lo despertaran en su día porque quería celebrar el evento con una gran fiesta. Pero los cohetes para su fiesta son los bramidos del trueno y sus danzas, vientos muy fuertes, lo que provocaría el fin de los humanos. Así, cuando San Juan se despertó, le dijeron que su aniversario ya había pasado. Se puso muy triste y lloró un largo rato. Sus lágrimas son la lluvia pero de esta manera la lluvia no es demasiado fuerte. Las lluvias y los truenos de los meses de julio, agosto y septiembre, es San Juan celebrando su cumpleaños.[45]

El norte, con el que se asocia a San Juan y al Trueno de esa estación, se relaciona igualmente en las creencias mayas con el maíz, entre otras plantas.[46] Por lo demás, el dios Ehécatl (de origen huaxteca), del viento del norte (que barre los caminos antes de la llegada de la lluvia), y uno de los avatares de Quetzalcóatl en tanto que dios de la fertilidad, a menudo está dotado, en las ilustraciones, de un pico de pájaro y una mitra o un sombrero cónico, típicamente huaxteca, de piel

---

43 A. Ichon, *op. cit.*, p. 137.
44 *Ibid.*, p. 131.
45 Mito recogido en Xico por B.R. Noriega Orozco, *op. cit.*, p. 190.
46 Y. González Torres, *op. cit.*, p. 126.

de jaguar.[47] El casco ornitomorfo de los danzantes del gavilán y la piel del felino que llevan los danzantes de la Danza del tigrillo evocarían a ese dios, lo que reforzaría la relación de estos bailes con rituales agrícolas. Asimismo, entre los teenek potosinos, una de las tres divinidades de la lluvia *(Maam)*, que se asocia con el norte, tuvo un accidente cuando se entrenaba para ser hacedora de lluvia (¿la aventura con la capa del Trueno?) y desde entonces cojea. Lo mismo ocurre con los Tlamatines de Xico, en el sur de Veracruz, los truenos menores a quienes les falta un pie.[48] Ahora bien, entre los mayas, Huracán (= "un pie" *v.g.* cojo)[49] es el dios del rayo y del Trueno. Se le identifica con Gucumatz, héroe cultural maya equivalente al Quetzalcóatl nahua, pero también con Tezcatlipoca, la contraparte de Quetzalcóatl (véase *infra*), al que a veces se representa con un solo pie.[50] Luego veremos que este último, héroe mítico mesoamericano que dio el maíz a la humanidad, es considerado, entre otros, como dios del viento, de la fertilidad y de la reproducción. Por lo demás, el origen del maíz, según un mito teenek potosino, proviene de Dhipaak tras vencer al dios Águila, ávido de sacrificios humanos.[51] El "sacrificio" de un guajolote o de una gallina durante una de las secuencias de la Danza del gavilán se referiría tal vez a este episodio mítico –ya que la muerte sacrificial es necesaria para la reactivación del ciclo vital y, por ende, para la obtención del alimento básico. El gavilán tendría por ello un carácter ambivalente, a la vez benéfico y maléfico. En Loma Larga, se le teme al gavilán porque a veces agarra gallinas; las madres a menudo les dicen a sus hijos que no salgan, porque el gavilán está volando sobre la ranchería. Sin embargo, el gavilán es también apreciado porque atrapa roedores y excavadores en las milpas de maíz. Su presencia en los cielos, sobre la ranchería, señala la de esos animales,

---

47 B. de Sahagún, *op. cit.*, libro 1, cap. 5, p. 45; L. Ochoa, *Historia prehispánica de la Huaxteca...*, pp. 144-145; Y. González Torres, *op. cit.*, p. 145.

48 Véanse, respectivamente, J. Alcorn, *op. cit.*, p. 59 y B.R. Noriega Orozco, *op. cit.*

49 La etimología maya de esta palabra es sugerida por Y. González Torres, *op. cit.*, p. 89 y se vería corroborada por el teenek: *jun* = "un"; *akan* = "pie". Sin embargo, Fernando Ortiz sólo menciona los orígenes antillanos de este vocablo (véase *El Huracán. Su mitología y sus símbolos*, reimpresión, FCE, México, 1984, pp. 85-86).

50 Y. González Torres, *op. cit.*, pp. 78, 89, 144, 167-169.

51 J. Alcorn, *op. cit.*, p. 62.

activos en torno al maíz, es decir, en torno a la vida.[52] Las composiciones musicales de la Danza del gavilán evocan este aspecto, así como el del sacrificio. El gavilán es considerado como un animal celeste y diurno que protege la comida de base, a cambio de algunas concesiones esporádicas. Contrariamente a la Danza del tigrillo, la que venera esta ave, finalmente benéfica, no está asociada, pues, directamente con creencias y prácticas rituales ligadas al mundo ctónico, considerado pagano por los teenek contemporáneos. Por otro lado, la asociación del gavilán en los mitos mesoamericanos con la divinidad del sol (véase *infra*), ubica con claridad a la danza teenek en un contexto más amplio que, en gran medida, ya es desconocido por los informantes. Así, las diferentes referencias mencionadas de orígenes dispersos, pero emanados del tronco común que es la civilización mesoamericana, señalan finalmente la relación fecundadora que esta danza teje entre su santo patrón, asociado a las divinidades de la fertilidad, el gavilán vinculado con el sol y el ciclo anual del maíz, alimento vital de los teenek.

La Danza del gavilán se practica también en el medio teenek potosino, pero de manera radicalmente diferente a la veracruzana. En efecto, todavía existe en la actualidad un grupo de teenek potosinos (en Tampamolón) que practica la famosa Danza del volador, localmente conocida, al igual que la danza de Loma Larga, como *bixom t'iiw* (Danza del gavilán). Esta danza incluye a un músico que toca los mismos instrumentos que los de la danza veracruzana (aunque con sonidos más graves) y cuatro danzantes que empiezan sus evoluciones desde una tabla cuadrada, dispuesta sobre un palo de unos quince metros de altura. Sujetos de la cintura con cables enrollados alrededor del poste y agarrados de su punta, se lanzan al vacío, girando en espirales al ritmo de la música, hasta llegar poco a poco a tierra. Esta danza se acompaña de varios rituales previos que incluyen limpias, ayunos, abstinencias sexuales y ofrendas "al que truena" (al pie del árbol que va a tumbarse para hacer el poste, y al pie de éste cuando se le erige en el centro de una plaza pública). Sin embargo, al igual que en la danza veracruzana, la potosina incluye en su ejecución el sacrificio de un ave. En efecto, el capitán de la danza, que es el músico, despluma un guajolote en lo alto del mástil y lanza las plumas a los cuatro vientos. También les da unas a cada uno de los danzantes antes de que éstos se lancen en su ronda aérea, que se efectúa con la cabeza y los

52 Véase el epígrafe al inicio de la introducción general.

Danza del gavilán (Loma Larga, San Lorenzo)

Danza del gavilán (Loma Larga, San Lorenzo)

brazos hacia abajo. Cuando las plumas, sostenidas en las dos manos de los danzantes, tocan tierra, a éstos les queda un momento muy breve para voltearse y aterrizar de pie.

Esta danza de origen huaxteca,[53] que ilustra de manera espectacular el vuelo helicoidal del gavilán, se ejecuta en el presente, sobre todo entre los totonacas de Papantla (al sur de la Huasteca) donde se ha convertido en una atracción turística, al igual que entre los otomíes, que la practican durante el carnaval.[54] La danza ilustraría un esquema cosmológico que opone el curso ascendente del astro solar en su fase diurna, a su descenso durante su fase nocturna, a los abismos del inframundo. El águila o el gavilán representa, en efecto, en la mitología mesoamericana, al ave símbolo del astro diurno. Según el mito nahua de la creación del sol y de la luna,[55] después de salir éstos de la hoguera, el águila y el jaguar se precipitaron dentro. El rapaz se convirtió luego en el acompañante y mensajero de la divinidad solar en su fase diurna, mientras que el felino cumplió la misma función en su fase nocturna. Se trata, respectivamente, de la pareja Tezcatlipoca y Quetzalcóatl, dos de los cuatro hijos de los dioses creadores, que separaron el cielo de la tierra y cuyos mitos reflejan su permanente rivalidad. Las danzas del gavilán y del jaguar representarían así, los principios de lo alto y lo bajo, el mundo celeste y el subterráneo, el día y la noche, cuya unión es único garante de fecundidad. Jacques Galinier subraya en su análisis del volador otomí el carácter sexual de este baile, vinculándolo con una serie de rituales más amplios. La inexistencia de tales rituales en el medio teenek no permite una exégesis semejante para las danzas aquí analizadas. Sin embargo, las maracas, símbolo de fertilidad (y a veces del cosmos), utilizadas en las dos danzas teenek, estarían relacionadas tal vez con esta idea de reproducción cósmica.[56]

Cuando los danzantes teenek veracruzanos trepan al árbol y bajan de él con un ave endormecida, se trataría tal vez del eco, muy lejano, de las prácticas del

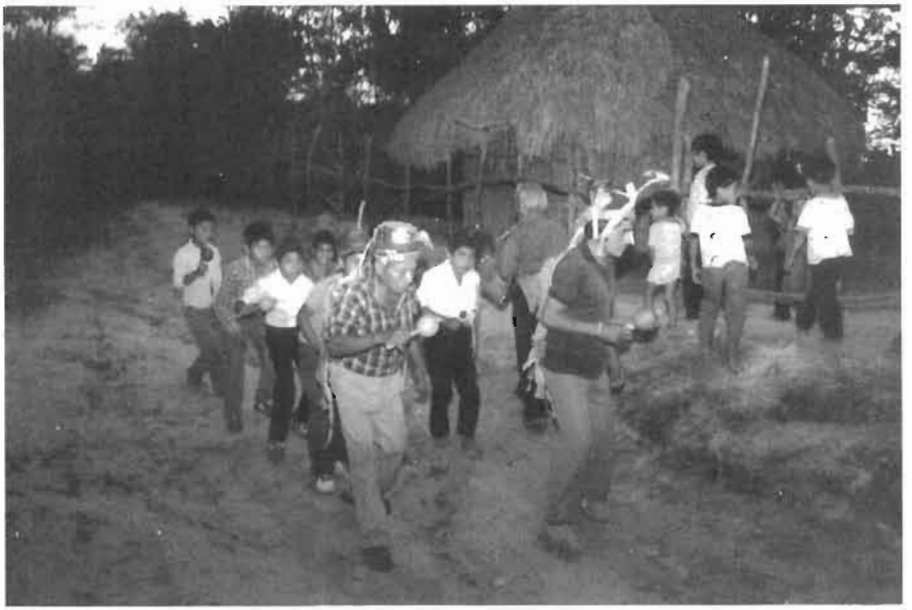
---

53 G. Stresser-Péan, "Les origines du Volador et du Comelagatoatze", en *Actes du XXVIII Congrès International des Américanistes*, París, 1947, pp. 327-334.

54 Véase J. Galinier, "L'endroit de la vérité...", pp. 329-334.

55 Cuya versión teenek es mencionada al principio de la segunda parte (M4).

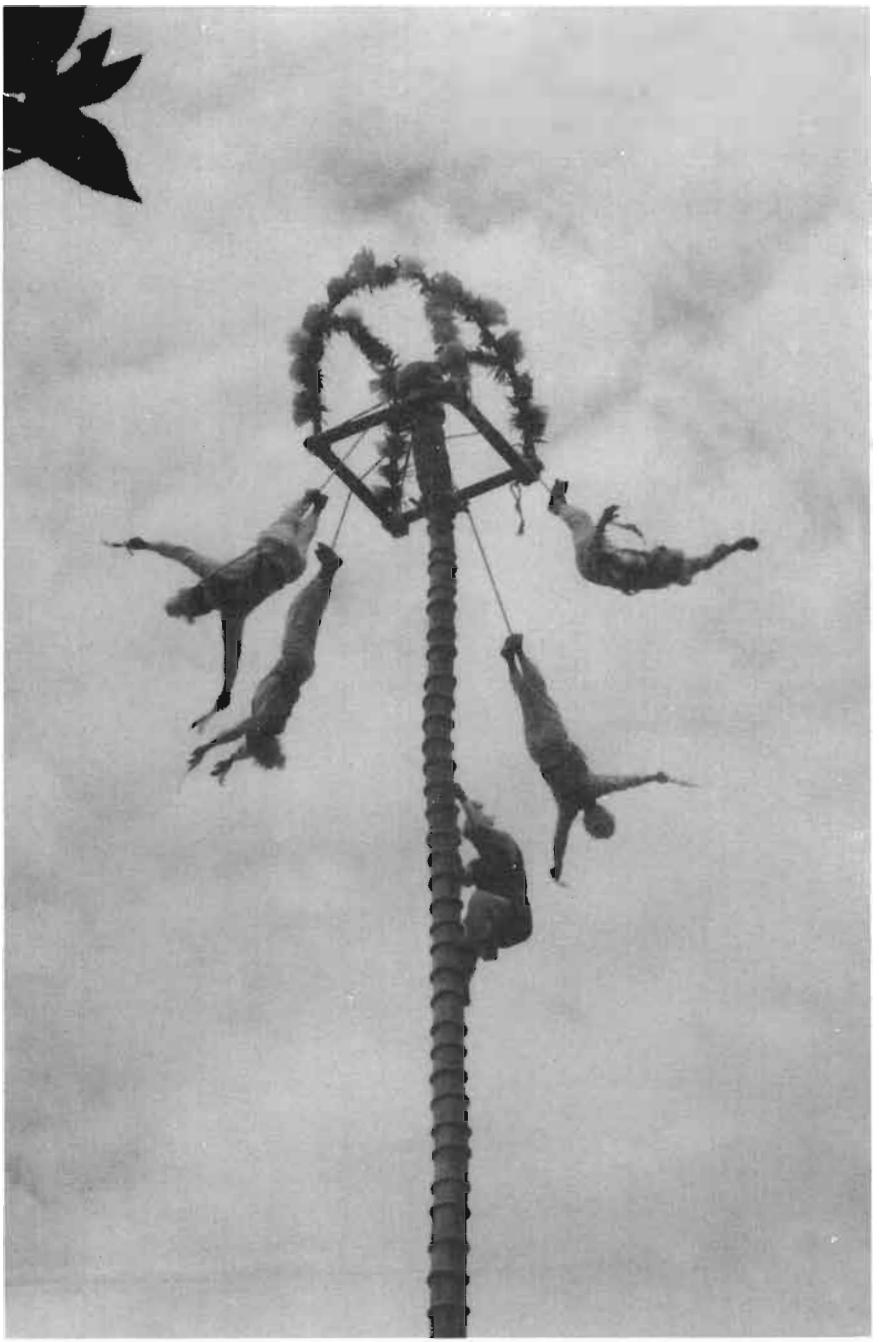
56 Asimismo entre los antiguos tupis de la Amazonia, las maracas reproducían la voz "del que hace tronar y llover" (véase C. Levi Strauss, *Mitológicas*, t. 2, *De la miel a las cenizas*, FCE, México, 1987, p. 372).



Iniciación de los jóvenes de Loma Larga a la Danza del gavilán

volador que también existieron en estos lares. En efecto, un documento de la Inquisición, fechado a fines de siglo XVIII, denuncia la práctica de esta danza en la región de Tempoal, al norte de Tantoyuca. Era testimonio, según la declaración del cura de la zona, de un culto pagano que incluía ayunos, abstinencia sexual y ofrendas de comida en el hueco en el que se colocaba el palo, y por todo ello fue formalmente prohibida.[57] Sin embargo, los indios siguieron ejecutándola a pesar de las prohibiciones y, lo que es peor, en aparente colusión con los españoles laicos de la zona, para quienes era una función harto entretenida. El arzobispo de la ciudad de México (1766-1771), Francisco Antonio de Lorenzana y Butrón promulgó entonces un edicto, amenazando de excomunión mayor a toda persona no indígena que conociese la existencia de tal danza y no la denunciase ante las autoridades eclesiásticas. El documento, probablemente fechado en 1782, muestra con claridad los conflictos de intereses entre las autoridades civiles y religiosas de la época y, sobre todo, el aislamiento de los clérigos que

[57] AGN, *Inquisición*, t. 1283, exp. 5, ff. 99-101, 1783; transcrito en N. Quezada, *op. cit.*



Danza teenek potosina del gavilán (voladores de Tampamolón)

predicaban en estas comarcas. Éstos justificaban su no intervención por el temor de verse abandonados por sus parroquianos, tanto indios como españoles. Así, paradójicamente, la supervivencia de esta danza hasta nuestros días se debería tal vez a que era considerada entretenida por los españoles no religiosos, quienes probablemente sacaron también algún beneficio lucrativo de ella.[58]

En Loma Larga, un niño de ocho años que hojeaba un libro de texto en el que aparecía el retrato de un emperador azteca, indicó el tocado del personaje llamándolo *bixom t'iiw*, señalando así la semejanza de la vestimenta de los danzantes del gavilán con la ilustración. En el mismo orden de ideas pero en otro plano, Stresser-Péan afirmaba que la supervivencia de las danzas del gavilán y del tigrillo entre los teenek reflejaría la existencia prehispánica de guerreros, con penacho de águila y de jaguar, dedicados al culto solar.[59] En Loma Larga, se está lejos de pronunciar tales discursos sobre los orígenes de la danza, y el hecho de que esta ranchería sea sin duda el único lugar en el que haya sido preservada, no está acompañado en absoluto por su valorización. Al contrario, a pesar de que los danzantes entendieran que yo tenía un interés particular por el baile (en el marco de mis numerosas "extravagancias"), cuando recibí la visita de mi *maestro* (Nathan Wachtel) ¡no podían creer que pudiese despertar el interés de semejante personaje! –conociéndose la falta de interés de los maestros locales por este tipo de costumbre–. Por lo demás, un militante de una organización campesina en Tantoyuca, discutiendo el problema de tierras que enfrentan los habitantes de Loma Larga, constató que "los de esa ranchería tienen una danza muy antigua, arraigada en el lugar", pero que "ellos mismos ya no le pertenecen a nadie", haciendo referencia al estado de abandono de esa ranchería. Constataba de hecho lo que, mucho antes, me había hecho elegir a Loma Larga como lugar de estudio privi-

[58] Tal como lo indica el siguiente testimonio del cura de Tempoal: "Me valí el año pasado de ochenta y uno de mandar un recado suplicatorio al Alcalde Mayor [de Pánuco y Tempoal] Don Manuel Vázquez [...] para que mandara quitar dicho volador por estar prohibido por la Iglesia el uso de él, a cuya suplica respondió el citado Justicia que me dijera mi enviado que no era mi fiesta y que él no se metía en quitarlo, como *de facto* se ha continuado hasta el día en dicha misión, con otros juegos prohibidos como son el del boliche que en esta costa llaman chuza, el del ancla y otros que es dificultoso impedir el uso de ellos, a causa de que los Justicias dan expresa licencia para semejantes juegos y perciben dinero de los inventores y postores de ellos" (extraído del documento transcrito en N. Quezada, *op. cit.*).

[59] G. Stresser-Péan, "Ancient sources on the Huasteca...", pp. 594-595.

legiado para analizar las manifestaciones de una identidad étnica en un contexto de fuerte aculturación: esta paradoja tan notable de una danza con características prehispánicas que había sobrevivido precisamente en una ranchería aislada y semiabandonada, cuyos habitantes, víctimas del alcoholismo, demostraban una desolación y una tristeza abrumadora y deprimente.[60]

Es cierto que uno experimenta un fuerte sentimiento de decadencia al observar las danzas teenek. La exégesis aquí presentada, y que podría darles una cierta coherencia, es en gran parte un ejercicio de reconstitución a partir de fragmentos de rituales y comentarios fraccionados, completados con un saber más derivativo sobre la civilización-madre maya y, en general, la mesoamericana. Las danzas teenek veracruzanas no son bailadas en el marco de rituales elaborados que permitirían afinar su interpretación, tratándose más bien de sus supervivencias. Los comentarios que las acompañan, cuando no consisten en un irritante *¿quién sabe?*, se refieren sobre todo a su aspecto lúdico como razón única de su existencia. No obstante, si bien hoy en día el simbolismo de las danzas parece eludir a sus actores sociales, no es menos cierto que representan para ellos la expresión ideológica de su identidad colectiva que aún tienen interés en transmitir. En efecto, los jefes de danza se preocupan por integrar jóvenes a su grupo y, en particular, por transmitir su saber musical, sin el cual la danza no podría llevarse a cabo. Las danzas teenek veracruzanas contemporáneas se hallan en una fase en la cual su significado sagrado ha desaparecido, pero su sustancia simbólica, aunque confusa, parece haberse preservado. Sin duda no es por casualidad que los músicos y jefes de las principales danzas teenek, de edad ya avanzada, también sean curanderos. Son así los poseedores del saber y de la tradición que adquieren nuevos sentidos a lo largo de las generaciones, haciendo uso de referencias hagiográficas, cayendo en el olvido o convirtiéndose en una manifestación folclórica para responder comercialmente a una demanda por curiosidades exóticas, causada por el turismo nacional e internacional.[61] Este proceso de degeneración es perfecta-

---

60 Estas observaciones pudieron ser felizmente matizadas a medida que avanzaba mi trabajo de campo.

61 Las paradojas relativas a la preservación del patrimonio cultural indígena fueron analizadas por mí en "Identité de l'Autre, identité par l'Autre..." para la región huasteca, y para la región andina en *Memoria textil e industria del recuerdo en los Andes. Identidades a prueba del turismo en Perú, Bolivia y Ecuador,* Abya-Yala, Quito, 2002.

mente percibido por los danzantes del gavilán y después de que nos fuimos a ver el espectáculo del grupo del volador potosino, Dionisio concluyó: "¡Aquí en Loma Larga, los gavilanes ya no vuelan, se han caído al suelo!".

Los mitos del Trueno y del maíz[62]

A pesar de sus metamorfosis y su empobrecimiento, las danzas de los teenek veracruzanos parecen proporcionar aún una imagen lejana de lo que pudieron ser los rituales de sus antepasados, así como la cosmología que organizaba su universo cotidiano. Si esta memoria pudo resistir el paso del tiempo y las censuras de todo tipo, debe suponerse que la ideología que esa memoria ha seguido transmitiendo tiene aún sentido para los teenek contemporáneos, cuya aparente aculturación podría resultar engañosa. Así, la etiología teenek, como vimos antes, constituye el lugar perceptible de esta concepción del mundo en su relación con el universo ctónico, mientras que las danzas y los mitos podrían referirse a un nivel cósmico superior o, más bien, al conjunto de los tres niveles del universo. Las manifestaciones coreográficas y la tradición oral teenek parecen rozar una sustancia simbólica confusa que no deja de escapársele a quien intente asirla. Sin embargo, ante la ausencia de rituales más complejos que permitan reconstruir tal visión del mundo, se podría tratar de circunscribir el trabajo de la memoria y sus procesos de transmisión a través de las reminiscencias de un tiempo pasado. Como vimos, éstas consisten, entre los teenek veracruzanos, en fragmentos incompletos y vagos. Sin embargo, a partir de tales fragmentos de relatos recogidos pacientemente, he logrado reconstruir finalmente varios relatos y mitos que involucran esencialmente al maíz, planta de la vida, así como al Trueno, portador de lluvia de la que dependen los humanos.

Empecemos examinando la figura del Trueno, llamado en teenek *Junkil aab* ("el que acompaña a la lluvia"). El campo semántico de los términos teenek que incluyen el morfema *jun* ("uno") concierne a lo relativo a una unión armoniosa

62 Unos primeros esbozos del texto que sigue fueron publicados con el título: "El espacio de la memoria entre los huastecos veracruzanos", en M.O. Marion (coord.), *Antropología simbólica*, INAH/ENAH/CONACYT, México, 1995, pp. 139-145.

o una integridad. Así, en el sistema teenek de numeración vigesimal (típicamente maya), veinte se dice *jun'inik*: "un hombre", es decir, la integridad de sus veinte dedos. *Junax* se refiere a personas que actúan juntas, y *junaxch'ejel* significa el centro, el medio, es decir, el equilibrio entre dos elementos distintos o dos mitades. *Junkuntalaab* es la reunión, la unidad, la armonía, y *junat* o *jununuul*, lo similar, regular o equitativo. Finalmente, el término *juneetalaab* se aplica al sentimiento de quietud o de paz. El equilibrio del complejo sistema atmosférico del viento, la lluvia y el rayo, gobernado por el Trueno y fundamental para el ciclo agrícola es, por ello, tema de gran preocupación entre los humanos. Las relaciones armoniosas mantenidas entre esta divinidad y los hombres derivan, así, de una exigencia imperativa para la reproducción de estos últimos, que se inscribe también en el campo semántico.

El primer relato teenek sobre el Trueno me fue narrado a mi llegada a Loma Larga. Sin comprender inmediatamente su sentido profundo, lo anoté aplicadamente en mi cuaderno de campo. Trata de una prominencia cubierta de vegetación que se eleva al sur de la ranchería, llamada *dhak chook ch'een*, "el cerro de la divinidad blanca del Trueno, del rayo y del relámpago". Los habitantes me contaron que antes se encontraba allí la casa del Trueno, *Junkil*, pero que éste había partido a otro lugar porque no le gustaba vivir en proximidad de gente que había venido a instalarse cerca de su casa. Este cerro fue descrito como un lugar oscuro con vegetación muy densa porque nadie cultiva esas tierras. Dado que el Trueno es dueño de las aguas, existe en la cima de este cerro una laguna que proviene de una fuente de agua muy clara que nunca se seca, incluso en el tiempo de sequía durante la temporada de mayor calor. Antes, cuando el Trueno aún vivía allí, la gente hacía ofrendas propiciatorias al cerro, pero como ya no se encuentra allí, esa costumbre ya no se practica.[63] El Trueno se ha ido, pero cuando va a llover, las nubes siempre se instalan sobre este cerro y ésa es su señal.

---

[63] Cuando volví a Loma Larga después de haber asistido al ritual espectacular del *Chicomexochitl*, celebrado durante una semana por los nahuas de Postectitla, al sur de Tantoyuca, y que consiste en ofrendas propiciatorias y libaciones opulentas a una montaña, les describí a mis amigos teenek esta ceremonia y les pregunté por qué no hacían ellos algo similar para su propio cerro. Me contestaron inmediatamente que no era necesario, puesto que si llovía en tierras nahuas, ¡también llovería en las suyas!

La afirmación de los habitantes de Loma Larga de que el Trueno ya no vivía allí encajaba perfectamente con mi propósito inicial de analizar representaciones simbólicas influidas por el proceso de los cambios culturales. Esta afirmación contenía en sí misma, y de manera sustancial, un antiguo sistema de representación, así como un proceso moderno de aculturación. En efecto, el Trueno era el dios huaxteca del viento y de la lluvia,[64] pero ya no vive entre los teenek porque hubo una crisis allí, quizá la Conquista, que expulsó al dios de los antepasados. Así, en la situación de aculturación en la que viven actualmente los teenek veracruzanos, y después de cinco siglos de acción "civilizadora", existe aún entre ellos un sentimiento de desamparo, de abandono del socorro divino y, en este caso, pagano. La crisis de la que se trata no se ubica explícitamente en el tiempo. La gente que desplazó al Trueno no está claramente definida tampoco. A veces se habla de los soldados de la Revolución, de los petroleros que intentaron perforar el suelo de ese cerro, o de nuevas rancherías fundadas a consecuencia del crecimiento demográfico de estas últimas décadas en la región. En otra versión, el Trueno se fue, montado en un caballo volador, lo que sitúa este reato después de la llegada de los españoles o, por lo menos, indica una adaptación a ésta. En todo caso, el abandono del Trueno se relaciona con la introducción de la modernidad en el universo teenek, es decir, con una evolución social que trasciende el ritmo local y que escapa al control comunal.

Por lo demás, antes de la lluvia, los informantes (de Loma Larga, así como de otras rancherías que rodean ese cerro) cuentan que se oyen ruidos, provenientes del promontorio donde antes vivía el Trueno, "como si en ese lugar la tierra hubiera grabado las voces de los antepasados". Serían, según me explicaron, las de los espíritus invisibles que, cuando se formó el mundo, quedaron encerrados en el cerro (los *Baatsik'*). Igualmente, se oye una música de fiesta compuesta por tamborcillos y flautas que, como vimos, son los instrumentos musicales de las tres danzas autóctonas que sobreviven en la región: las danzas del gavilán, del tigrillo y del carrizo. Es importante indicar que, según los testimonios, nunca se oyen los instrumentos de las otras danzas practicadas en la región, como el violín y la guitarra, introducidos por los españoles. Por lo demás, en el cerro hay muchos fragmentos de objetos arqueológicos o, según el término local, "*monos* de

[64] L. Ochoa, *Historia prehispánica de la Huaxteca*..., pp. 138-145.

los antiguos habitantes". La toponimia se ajusta además a las creencias autóctonas y, al pie de este cerro, cerca de Mecapala, hay un lugar llamado "paso de la llorona" porque, según el decir local, se oyen allí voces de mujeres llorando.

Esta creencia de la casa del Trueno se ha adaptado a la liturgia católica, y una de sus versiones hace mención de una gran campana que hubo una vez en el cerro y que sonaba cada vez que iba a llover. La nube dispuesta permanentemente sobre la cima de la montaña, y que era la señal de la presencia del Trueno, se disipaba entonces y caía la lluvia durante los tres días siguientes. "El Trueno es sagrado", me afirmaba un habitante de Tototla, al sur de Loma Larga, "no le gusta que vengan a molestarlo en sus tierras, por eso se fue, es un santo completo. Cuando se fue, hubo una gran nube, una tormenta, y se llevó su gran campana; nunca más se le volvió a oír". De hecho, varios informantes insinuaron que fueron los petroleros que habían venido a prospectar en el cerro quienes intentaron llevarse la enorme campana. Se oyó entonces un ruido terrible, era el bramido del Trueno y los aullidos del viento. Luego el Trueno se llevó la campana durante un ciclón. "Enviaron al Trueno a trabajar a otro lugar, así como a ti te mandaron aquí a hacer tu trabajo. Ahora, la campana, como el Trueno, ya no está aquí".

En las rancherías teenek la campana se asocia con la capilla y la escuela, dos atributos mayores que le confieren su identidad a una localidad. En efecto, es cuando los habitantes de una ranchería erigen una capilla en su seno y adquieren la campana, que la localidad se dota de un santo patrón con el que los habitantes establecen una relación de identificación íntima (véase, por ejemplo, los rituales de curación). La escuela también está provista de una campana y este establecimiento, signo de la presencia del gobierno en el seno de la ranchería, es una fuente de orgullo. Su fundación marca un momento importante en la historia local, pues a partir de ese momento la ranchería deviene "soberana" y es dotada de una organización política que la representa ante las autoridades municipales. En los pueblos teenek el catequista toca la campana para llamar a los fieles a misa, y el maestro lo hace en la mañana para anunciar que llegó a la ranchería y que las clases pueden empezar, pero también se toca para llamar a asamblea o para alertar a todos en caso de emergencia. Así, la campana simboliza la existencia oficial de la ranchería (de parte de las instituciones municipales y eclesiásticas), la vida aldeana autónoma, la sociabilidad y la cohesión comunales, en suma, una identi-

dad local. La desaparición de la campana del Trueno, que estaría vinculada a la identidad teenek regional, contribuye a acentuar el sentimiento de abandono por los dioses que tiene la gente que vive alrededor de esta montaña sagrada.

Sin embargo, los petroleros no lograron mover la campana porque ésta pertenecía al Trueno. Esos hombres, cuya profesión consiste en perforar la tierra, son especialmente temidos por los teenek porque desafían a los espíritus del inframundo. El imaginario en torno a ellos trasciende al mundo indígena, y el personaje del petrolero está muy presente, por ejemplo, en la celebración del día de Todos los Santos entre los disfrazados de la Danza de los viejos en Tantoyuca. Los petroleros, venidos de fuera, miembros del sindicato más poderoso de México –muy conocido por sus actividades a menudo coercitivas e ilegales–,[65] que llegan a Tantoyuca a un hotel conocido como casa de tolerancia y cuyo trabajo no aporta, además, el más ínfimo beneficio a la economía regional, son considerados localmente como un elemento exógeno e inquietante. Esta reputación del petrolero que circula entre los mestizos locales no deja de influir sobre la idea que de ellos pueden tener los teenek y que se combina con su concepción compleja del inframundo. Así, en Tametate, ranchería teenek al suroeste de Tantoyuca, en la que hay una laguna sagrada (dedicada en la actualidad a la Virgen de Lourdes), Matías me contaba que unos petroleros habían intentado perforar la meseta pedregosa que sobresale por encima del sitio. Pero las piedras allí son enormes baldosas que se elevan como paredes cuando rechazan la entrada a alguien; no permiten que cualquiera entre y las prospecciones fracasaron. Los petroleros permanecieron en el lugar por algún tiempo, tratando de entender la razón por la que no tenían éxito. Una noche, el jefe de los petroleros tuvo un sueño en el que se le apareció la tierra, anunciándole que finalmente iban a encontrar un yacimiento pero que, a cambio, debían proporcionarle siete cabezas. Como el equipo consistía precisamente de siete personas, se asustaron mucho y se fueron inmediatamente del lugar.

Se habrá notado la recurrencia del número siete, que pertenece a los *Baatsik'*. En efecto, los petroleros, además de pertenecer al mundo *ejek*, mestizo y exte-

---

65 Sobre el tema de este poder sindical y de su caciquismo fuertemente enraizado en el norte del estado de Veracruz, véase M.F. Prévot-Schapira, "Mexique: après les élections, la chute d'un cacique syndical", en *Problèmes d'Amérique Latine*, 92, 1989, pp. 67-74.

rior, no sólo invaden el universo teenek pero también su "reserva de caza", que es el *alte'* o monte, el espacio salvaje. Para eso introducen maquinaria pesada que perfora la tierra sin tomarse siquiera la molestia de pedir permiso previamente a los espíritus ctónicos. Con ese desafío manifiestan su poder incontestable y su control sobre las fuerzas de la naturaleza. Lo sobrenatural y la modernidad van entonces de la mano, como en el pacto antes mencionado entre los "ricos" y el diablo.[66] Sin embargo, esa alianza requiere un sacrificio, como lo demuestra el relato de Tametate. En ese caso, se trataba de los mismos petroleros, pero en otros, por ejemplo, cuando en 1992 las máquinas aplanadoras abrieron el camino a Zapotal, corrió un rumor en las rancherías según el cual un niño iba a morir.

La intrusión de los petroleros en el cerro del Trueno hizo que éste partiese, es decir, la modernidad engendró la desaparición de la divinidad, concretada por su abandono del lugar y de sus habitantes. Es interesante indicar el paralelo entre este hecho y la creencia de los teenek potosinos según la cual Muxi', jefe de los truenos, se exilió del universo teenek cuando los hombres empezaron a reñir y a pelearse entre sí luego de haber jurado obediencia a los truenos menores, dueños de la guerra y del dinero.[67]

Sin embargo, si la perforación del cerro se hizo sin tomar en cuenta a los espíritus ctónicos, y si el dios del Trueno abandonó el lugar a causa de la presencia extraña, ¿qué relación existe entre el Trueno y los *Baatsik'*? Los teenek dan una respuesta categórica a esta pregunta:

> Los *Baatsik'* viven en los cerros y pueden compartir esos lugares con el Trueno pero no hay relación entre ellos. *Junkil* y los *Baatsik'* están aparte, los últimos son los espíritus maléficos de la tierra, son de aquí [eternos], no como nosotros que sólo estamos aquí de paso. *Junkil* es de arriba, no controla a los *Baatsik'* porque los *Baatsik'* no buscan nada hacia arriba, pero nosotros sí. Los *Baatsik'* existen para probar nuestra fe, hay un arreglo entre Dios y los *Baatsik'*.

Según este testimonio, el universo está organizado en tres niveles cósmicos: celeste, terrestre y subterráneo, donde viven, respectivamente, el Trueno, los teenek

---

66 Véase en el capítulo VIII: La realidad de los ejek.

67 J. Alcorn, *op. cit.*, p. 58.

y los *Baatsik'*. Como estos últimos "no buscan nada hacia arriba", no pueden estar relacionados con el Trueno y sólo los teenek, habitantes del nivel intermedio, están en relación simultánea con los otros dos universos.

Sin embargo, la calidad divina y celeste del Trueno no le confiere, necesariamente, la virtud de la clemencia. Al contrario, cuando este dios truena, es necesario cubrir a los niños porque puede arrancarles el corazón. La noción del sacrificio sigue presente y éste es necesario para recibir lluvia a cambio.

> El Trueno es peligroso, si trabajamos cuando él mismo trabaja, es una falta de respeto. No se debe trabajar cuando hay una tormenta. Hay que quemar copal e incensar la puerta de la casa. El Trueno es como un santo, no podemos verlo con nuestros ojos. Es Dios que está entre nosotros; sentimos su presencia por los bramidos del trueno, por los relámpagos; eso requiere que nos encerremos. Cuando el Trueno y el rayo trabajan juntos, debemos dejar de trabajar y observar su labor. Hay que alejarse del machete, del metate; hay que dejar de comer y quedarse callado. Dios está entre nosotros y atrae nuestra atención. Hay que respetar al Trueno y al rayo o de lo contrario pueden matarnos. El Trueno es el que manda al relámpago. Si la tormenta nos sorprende cuando estamos en el camino, no debemos cobijarnos bajo los árboles porque Dios no quiere ver eso. Nos ha destinado a vivir bajo un techo, por lo que hay que construir rápidamente una casa con una palma [protegerse con una hoja de palmera], es la mano de Dios, si nos cubrimos así estaremos a salvo. Bajo los árboles, allí están los malos, los demonios, por eso los espíritus maléficos escogen los árboles como moradas y por eso es que Dios tumba los árboles con los rayos. Según los científicos, los árboles tienen algo que atrae hacia ellos a los rayos, pero nosotros pensamos diferente. Es lo mismo en el caso de los árboles de nuestros solares. Algunas personas maléficas pueden demorarse allí de noche y pueden atraer así al rayo, por eso evitamos tener árboles cerca de las casas. El año pasado, en la ranchería de Maguey, había una antena de televisión atada a un árbol sin hojas, que fue destruida por un rayo. No se vio a nadie maléfico acercarse al árbol, pero Dios envió el rayo para eliminar la antena. Es la protección de Dios que está con nosotros y por eso cuando él viene, nos ordena que nos quedemos en nuestras casas, que le mostremos respeto, si no, puede ser peligroso para nosotros.

Este testimonio de Apolinar nos da, entre otras cosas, una versión adicional a la del relato de los petroleros, relativa al enfoque misoneísta, sin duda necesario para conservar las creencias de antaño. El Trueno, en efecto, destruye, lo que podría eventualmente sacudir la fe que tienen en él los teenek; envía así al rayo contra la antena de televisión –indiscutible agente aculturador– y contra los árboles, lugares donde se hacen ofrendas a los *Baatsik'*. Es Dios que castiga así a los seres maléficos, concentrados alrededor de los árboles, a pesar de lo que puedan decir los científicos. La tierra es, en efecto, "la enemiga de Dios, no es un trueno". Por lo tanto, el Trueno no es un *Baatsik'* y esta afirmación se confirma por el uso del copal cuando se desencadena una tormenta. El Trueno se asocia así con el mundo sagrado de arriba, que conocíamos hasta ahora como el mundo católico. Recordemos que los *Baatsik'* aborrecen los olores agradables y en particular los del copal. El Trueno forma, pues, parte del mundo celeste, y cuando Apolinar dio este testimonio en una mezcla de español y de teenek, hizo un juego de palabras significativo y perfectamente deliberado. En efecto, dijo que el Trueno era el que manda al rayo. Ahora bien, esta última palabra se dice en teenek: *leey*, lo que en español da que el Trueno manda a la *ley*. La homología entre Dios y el Trueno se vuelve entonces harto explícita. Cuando éste truena, en Loma Larga se dice que Dios está enojado y el catequista del pueblo me explicaba a este respecto que ésa es la manera de Dios de llamar la atención sobre el hecho que él trae la lluvia: "¿Cómo sabríamos si no, que proviene de su persona?". Cuando le pedí que me aclarara la noción de la Santa Trinidad, Cristo apareció naturalmente ¡como el hijo del Trueno!

Sin embargo, en teenek Dios tiene otro nombre distinto que el del Trueno y se le llama *Ok'ooxlaab* (*ok* = "cabeza"; *ok'ox* = "el primero", "el que está delante"; *laab* = morfema reverencial); algunas veces se usa igualmente el término *ajaatik* ("maestro"). El Trueno sería entonces el que actúa en nombre de Dios y recuérdese en el testimonio anterior, al explicar la razón de su abandono del cerro, que había sido *enviado* a trabajar a otra parte. Sin embargo, los interlocutores teenek confundían frecuentemente los dos términos. Así, los bramidos del Trueno significaban para muchos de ellos que éste último estaba enojado porque no habían pagado suficientes diezmos en la iglesia. Recordemos al respecto el mito de la construcción de la iglesia de Tantoyuca por el propio Trueno (M12). ¿Se trataría de una convicción implícita de que ese dios habría cambiado de lado?

En el estado actual de las creencias teenek, existe, en efecto, una mezcla de divinidades un tanto desconcertante (y eso sería tal vez la intención). Es el resultado de un sincretismo y una reorganización de las antiguas deidades a lo que la religión católica se presta fácilmente por los cultos a los diversos santos, Vírgenes y Cristos. Los santos católicos tienen la función, según las creencias teenek, de interceder ante Dios a favor de los humanos. Ésta es la razón por la que existe tanto apego a las imágenes santas. Por lo demás, los teenek hacen una distinción entre los santos y la persona de Dios que parece bastante ambivalente y análoga a la del Trueno. Este último es considerado frío y no gusta de la presencia humana. Pero en este caso, la frialdad, sin duda, no debe asociarse al inframundo. Hemos visto que los *Baatsik'* y el Trueno viven en el nivel cósmico inferior y superior respectivamente y no parecen tener interacciones. La frialdad del Trueno derivaría para los teenek del mundo pagano o, más bien, de las creencias anteriores al cristianismo que siguen aún vigentes entre ellos y que son claramente percibidas como tales. Sin embargo, contrariamente a los santos, Dios mismo no es asequible, como el Trueno que, cuando uno se le acerca, se va a otro lugar. El término de "santo completo", mencionado en una de las citas precedentes y atribuido al Trueno, se referiría entonces a la persona misma de Dios, puesto que, como el Trueno que es a su imagen, no se le puede ver.

Esta cuestión de la multiplicidad de significados dados a la figura mítica mesoamericana del Trueno, encarnada por Quetzalcóatl, que sería a la vez una divinidad y el Dios supremo, puede presentar un problema. Sin embargo, como las hipóstasis de la Trinidad, este hombre-dios, rey mago, ancestro y héroe cultural, Dios del viento, del rayo, de la fertilidad, del planeta Venus y de muchas otras fuerzas, sería uno de los nombres del Dios supremo, independientemente del hecho de poder ser también el de alguna divinidad inferior; o bien, ésta podría ser una de las manifestaciones de la figura de Dios, quien resumiría en su persona la esencia de divinidades múltiples.[68] Para los teenek veracruzanos, la figura del dios-Trueno parece adaptarse a la de ciertos avatares del héroe cultural mesoamericano y veremos a continuación el papel común que jugaron esas dos divinidades para obtener el maíz y dárselo a los humanos. Pero ya se las puede acercar por la correspondencia común con el Dios supremo.

---

[68] Véase la discusión de este tema en A. López Austin, *Hombre-Dios*..., p. 54.

Durante la temporada de lluvias, cuando se desata la tempestad con borrascas de viento y relámpagos que iluminan los caminos como en una película de terror, y que los bramidos del trueno y el golpeteo de la lluvia causan un alboroto ensordecedor, los teenek interrumpen toda labor. Existen sin embargo algunas excepciones, como continuar cociendo las tortillas sobre el comal o desgranar el maíz (aunque más lentamente), pero el trabajo esencial –el que es asignado por definición a cada uno de los sexos– se detiene: los hombres dejan de trabajar en las milpas, las mujeres dejan de moler el maíz.[69] Los que desobedecen esta prohibición corren el riesgo de ver volatizarse su instrumento de trabajo. Así, cuando uno encuentra en el campo un molcajete[70] o un macillo –probablemente de origen prehispánico– se dice que proviene de una tal transgresión. Las mujeres embarazadas deben permanecer imperativamente en el interior y cruzar las manos sobre el vientre para proteger su feto.

Una mañana de julio, Regina, la suegra de Valeria quien estaba encinta, prohibió a su nuera que fuese con ella a recoger leña, porque "el agua va a venir" (iba a llover) y podía ser golpeada por el Trueno. Después de esta advertencia que dejó a mi amiga un poco perpleja, me preguntó por qué Dios, que es el que envía a los niños, golpearía a las mujeres embarazadas. A veces, efectivamente, el sincretismo religioso puede crear algunas paradojas. El Dios cristiano es el que envía a los niños, según los curas, y por eso está prohibido el aborto. En cambio, el dios del viento y de la lluvia, considerado Todopoderoso, ama a las mujeres jóvenes (sobre todo las que están embarazadas) y se las lleva consigo. Sin embargo, aunque en Loma Larga me llamaban a veces *pulek' ok* ("cabeza grande"), en el acto no pude darle una respuesta a la pregunta que me hiciera Valeria.

La respuesta vino después, involucrando la relación del Trueno con el maíz y, por consiguiente, con la reproducción y la fertilidad:

M14 El origen del maíz

Al Trueno le gustan las mujeres. A veces se presenta bajo la forma de un hombre joven y se le propone de novio a una muchacha que se verá luego obligada a acom-

---

69 Recordemos que uno de los términos que designan en teenek al miembro genital masculino es *te'al* ("el palo de abajo", palabra que a veces se utiliza para designar la coa), mientras que la mujer es frecuentemente llamada *che'el* ("la que muele el maíz").

70 *K'wichab* en teenek; morterillo de piedra que sirve para moler el café o machacar el chile.

pañarlo. Una muchacha fue llevada así un día de fuerte aguacero. Nunca más volvió al pueblo. Después hubo un tiempo de sequía y todos los pozos se secaron. El hermano de la muchacha salió un día para buscar agua. Andaba en el monte y se internó en la espesura del cerro. De repente, sin saber dónde estaba, encontró a su hermana lavando ropa en la orilla de un arroyo. Ella le contó que se había casado con el Trueno y que allí estaba su casa. Había allí de todo para comer, mientras que en el pueblo sufrían hambre. El Trueno le dio permiso a su cuñado para quedarse allí el tiempo que quisiera y para comer toda la fruta que quisiera, pero le prohibió llevárselas a su casa. Estaba prohibido llevarse frutas fuera del lugar. Cuando el muchacho regresó a su pueblo nadie le creyó que su hermana estaba aún con vida, ni que había un lugar tan cercano con tantas frutas. Entonces regresó al cerro y robó un racimo de plátanos, pero al llegar cerca de su casa se le acabaron los plátanos. El Trueno se enojó porque su cuñado había robado plátanos y lo agarró en el camino diciéndole que ya no podría regresar a ver a su hermana en el cerro. Pero como era su cuñado, el Trueno le regaló semillas de maíz para que tuviera qué comer. Le dio cuatro semillas –una amarilla, una blanca, una morada y una roja– y las amarró de las cuatro esquinas de un pañuelo, diciéndole que no soltara el pañuelo en el camino hasta llegar a su casa. El muchacho se fue, pero era muy curioso, y en el camino quiso ver de qué clase eran esas semillas, cómo se veían, si eran bonitas y cómo iba a sembrar su milpa con tan pocas semillas. Empezó a desatar el pañuelo, y cayeron muchísimas semillas. Había tantas que sólo pudo recoger una pequeña parte. Pensó en cómo iba a llevar las semillas ahora. Sólo pudo llevar un poquito y muchas se quedaron tiradas en el camino. Se fue corriendo a su casa para traer costales con que llevar las semillas. Pero de repente se oyó el ruido del Trueno y vino un aguacero fuerte. Ya no pudo regresar el muchacho a traer las semillas de maíz. Cuando paró la lluvia regresó por el camino pero ya no había nada. El agua se había llevado todas las semillas y se perdió la milpa. Es por eso que ahora hay poco maíz y que la milpa no rinde mucho.

El origen del maíz, alimento esencial y simbólico entre los pueblos indígenas mesoamericanos, proviene, pues, según los teenek veracruzanos, del cuñado Trueno. Antes, los teenek se alimentaban únicamente del ojite, la fruta de cáscara dura del ojoche *(ojox*; ***Brosimum alicastrum)*** y que en la actualidad también suple al maíz cuando éste escasea. Esta gramínea se obtuvo gracias a una alianza matri-

monial, puesto que el Trueno está casado con la hermana del hombre que la recibió. Recordemos que las relaciones solidarias entre los teenek se establecen esencialmente por los lazos de parentesco horizontales, es decir entre hermanos y cuñados. Además, en el mito del origen de los curanderos (M9), el hombre se hace compadre de "la enfermedad", estableciendo con ella una relación de parentesco espiritual, lo que remite a la relación de parentesco mítico con los *Baatsik'*, los antepasados prehumanos. Se aplican, pues, relaciones de parentesco por alianza, compadrazgo o descendencia mítica con el fin de establecer contactos con las fuerzas de la naturaleza y los seres sobrenaturales que proporcionan la coherencia necesaria para el equilibrio vital. La afinidad simbólica permite así cierta familiaridad con lo que escapa a la percepción humana pero de lo que depende, sin embargo, el estado de salud y la reproducción de los mortales.

Por lo demás, el maíz en este mito (M14) fue dado en un lugar paradisiaco, por lo tanto no humano, donde se hallan todas las frutas pero que sólo pueden consumirse en el sitio, lo que remite a la imagen de la fruta prohibida del jardín del Edén. El consumo de esta fruta condujo a la expulsión de los primeros humanos del Paraíso y a su confrontación con la realidad del trabajo y del dolor. En la transgresión del joven está el origen de la miseria de los teenek ("poco maíz") y, al parecer, hubo para ellos una época en la que los humanos no trabajaban:

M15 La mujer-perro

Antes, los hombres daban órdenes a sus herramientas que trabajaban solas en los campos mientras ellos dormían esperando a que terminara la faena. El día en que, a pesar de la prohibición, la esposa de uno de esos hombres le trajo la comida a la milpa y vio que él no trabajaba, las herramientas dejaron de trabajar por sí solas. En esos días, el perro trabajaba en la cocina y, con el fin de que la comida fuese sabrosa sin agregar nada, las mujeres se lavaban los sobacos y esa agua servía para preparar los platos. El marido de una de las mujeres se preguntaba cómo hacía ella para preparar platos tan deliciosos y se acercó a la cocina, descubriendo que no era ella la que cocinaba. Debido a que la gente se espiaba, los perros ya no cocinan y las herramientas dejaron de trabajar solas.

Este mito, que explica el origen de la humanidad presente (en uno de sus aspectos), muestra claramente que la transgresión hace evolucionar la sociedad

de los humanos, como el origen del trabajo, de este caso. Gracias también a la transgresión, los hombres obtuvieron el maíz (el joven desobedeció dos veces al Trueno) y ello se logró a cambio de un sacrificio (la muchacha fue excluida del mundo de los humanos). En el mismo orden de ideas, Dhipaak **(M16)**, el héroe cultural de los teenek potosinos, también consiguió el maíz mediante actos de transgresión.[71] Nacido de la unión de un ave y una mujer, mató a su abuela (o abuelo, según las versiones) que era un águila ávida de sacrificios de niños; desafió la prohibición de encontrarse con el Dios supremo y venció mediante diferentes ardides al viejo dueño del inframundo que guardaba celosamente el maíz en las entrañas de un cerro.[72] Este mito se relaciona con un cuento nahua recogido por Howard Law en Mecayapan, sobre las costas del Golfo de México, al sur del estado de Veracruz.[73] Se trata de la historia **(M17)** de un héroe llamado Tamakasti que, como el Dhipaak potosino, es hijo de un ave y una mujer. Puede convertirse en varios pájaros y otros animales; habla varios idiomas incluyendo los de los animales; es muy inteligente y logra escapar de varios atentados de su abuela contra su vida. Intenta varias veces casarse con la hija del rey, que no lo quiere debido a su pobreza y a su ropa harapienta. Sin embargo, vence todas las pruebas puestas en su camino y logra casarse finalmente con la princesa después de contestar una pregunta particularmente difícil. Está asociado con el viento del norte. Ahora bien, en una de las versiones teenek del mito del aprendiz de Trueno (M13), el muchacho se llamaba Talimaski, "hijo del Trueno". El héroe cultural potosino se asociaría no solamente con el maíz que ayudó a descubrir, sino también con el Trueno. Además, el Talimaski del mito del aprendiz-Trueno (M13) y el Tamakasti del mito nahua (M17) serían sin duda deformaciones de Tamakastsiin, que entre los nahuas de Mecayapan es el espíritu del maíz,[74] lo que concordaría finalmente con uno de los aspectos de Dhipaak. El parecido entre el relato nahua (M17) y el del héroe cultural potosino (M16) vincularía a

---

71 J. Alcorn, *op. cit.*, pp. 208-209.

72 J. Alcorn, *op. cit.*, p. 62; M. Pérez del Ángel, *op. cit.*, p. 63; M. Tello Díaz (coord.), *op. cit.*, pp. 71-75, 77-85 y 101-107; O. Gutiérrez de Sánchez, "Leyenda huasteca del maíz", *Cuadrante*, 11-12, 1993, pp. 164-169.

73 H. Law, "Tamakasti: A Gulf Nahuat Text", en *Tlalocan*, 3 (4), 1957, pp. 344-360.

74 Véase G. González Cruz y M. Anguiano, "La historia de Tamakastsiin", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 17, 1984, pp. 205-225.

este último con un conjunto de fenómenos atmosféricos ligados particularmente al maíz.

Si la persona del Trueno veracruzano parece análoga a la del Dhipaak potosino, existe una diferencia notoria entre los dos grupos en cuanto a la importancia atribuida a la figura de este último. En San Luis Potosí este personaje es un verdadero héroe cultural, equivalente al del Trueno veracruzano en cuanto a su papel en la obtención del maíz. Sin embargo, en Veracruz, a Dhipaak sólo se lo menciona marginalmente en relación con el dios del rayo. Cuando se habla de él entre los teenek veracruzanos, aparece sin embargo como el alma del maíz, acepción válida también (entre otras) entre los teenek potosinos. En Loma Larga, Dionisio me dijo que *dhipaak* era la manera de los antepasados de designar un tallo de maíz con varias mazorcas, hecho raro y considerado portador de buena fortuna en estos lugares, donde la tendencia de esta especie vegetal es a debilitarse. El relato siguiente podría aclarar esta noción, relacionada con el aura del maíz o, en los términos locales, con su alma, su *ch'ichiin* vinculado a la suerte.

M18 El alma del maíz

Hacía muchos años, había sequía y hambruna. Ya no había maíz. La gente vivía como nosotros, en la penuria, pobres, sin posesiones. Un día dos niños, un varón y una mujer, pasaron por las rancherías. Les decían a los habitantes que tenían hambre y pedían que les diesen de comer. Pero nadie quería dar de comer a los niños y recibirlos en su casa. De noche ya, los niños llegaron a la casa de una mujer, le dijeron que tenían hambre y le pidieron que les preparara algo de comer. La mujer les dijo que no podía darles de comer porque no tenía nada en casa, ni un *nixtamal*.

–"¡Levántate!", –le dijeron los niños–, ve a ver tu *nixcón* [olla donde se pone el nixtamal], quizás encuentres *nixtamal*".

–"Pero, ¿cómo habría *nixtamal* si hace tiempo que no hay maíz?" –replicó la mujer.

Los niños insistieron y la mujer se fue a mirar en la cocina. Allí descubrió que, en efecto, su olla estaba llena. Preparó entonces tortillas y los niños se las comieron todas. Ya era tarde y los niños no habían llegado a su destino. Decidieron permanecer donde su anfitriona y le dijeron: "No vamos a acostarnos en el suelo. Vamos a subir al tapanco. Bárrelo bien porque está sucio y amarra bien las tablas del tejado". Los niños subieron al tapanco y se acostaron allí. Durante la noche, la mujer oyó

un ruido espantoso que provenía de arriba pero no se atrevió a ir a ver lo que pasaba. Cuando se levantó al día siguiente, los niños ya no estaban, pero el tapanco estaba lleno de mazorcas. Allí donde se había acostado la muchacha había maíz amarillo y donde durmió el muchacho, maíz blanco. Por eso el maíz amarillo crece más rápido que el blanco, porque las niñas se desarrollan más rápidamente que los niños.

Los vecinos se arrepintieron porque los niños habían pasado por muchas casas sin que nadie quisiese ayudarlos y vieron entonces que bien hubiese valido la pena recibirlos. Los niños eran espíritus, el *dhipaaka*, el corazón de la mazorca, la vida del maíz.

Para los teenek veracruzanos, Dhipaak no es, pues, el originador del maíz, ya que el Trueno es quien tiene ese papel, pero sí representa su aspecto espiritual. Nótese sin embargo el "ruido espantoso" provocado por los niños mientras se transformaban en maíz y que evocaría, tal vez, el bramido del trueno. En contraste con lo que se dice en San Luis Potosí, donde Dhipaak es el alma del maíz y simultáneamente el héroe que lo obtuvo, en Veracruz es sólo una alma, como la que anima el corazón de los hombres, ligada al destino y a la suerte. Tener una milpa que produce una hermosa cosecha de maíz sin que sea devorada por los diversos roedores escarbadores e insectos, sin ser asolada por un ciclón, inundada por lluvias demasiado abundantes o secada por la sequía, es una verdadera suerte, casi inimaginable, como encontrar varias mazorcas en un mismo tallo.

El término *Dhipaak* provendría probablemente del nombre náhuatl atribuido a *Cipactonal* (= "calor"; "energía de Cipactli"). Éste fue el personaje que, en el mito nahua de la obtención del maíz, logró adivinar por un juego de azar cómo hacer salir el maíz del cerro donde estaba escondido. Cipactli es un caimán mítico que figura como el primer día del tonalpohualli, el calendario augural nahua, y cuyo patrón es Tonacatecuhtli, señor de los alimentos. Su equivalente en el calendario maya es Imix y su augurio se aliaba, entre otros, al maíz.[75] Si se recuerda que el término teenek *ch'ichiin* denota el alma del pensamiento[76] y que este término se vincula al pequeño pájaro que saca las suertes en las ferias, se entiende, entonces, el aspecto de la suerte –vinculado al alimento básico– que, a su vez, está asociado con Dhipaak entre los teenek veracruzanos. Entre los potosinos

[75] Y. González Torres, *op. cit.*, pp. 40, 91, 111, 181.

[76] Véase en el capítulo VI: Las enfermedades del alma.

parecería, en cambio, que la figura de la divinidad que obtuvo la preciosa gramínea se asimiló finalmente al personaje del alma del maíz para hacer de este último su héroe cultural.

El mito potosino de Dhipaak (M16) remite a los mitos nahuas y maya–quichés sobre el origen del maíz obtenido en un cerro. En efecto, Quetzalcóatl o Gucumatz, su equivalente maya,[77] ayudó a los hombres a obtener el maíz siguiendo una hilera de hormigas que transportaban granos de esa planta. Al principio las hormigas se negaron a revelarle el lugar de procedencia de la gramínea, pero finalmente le contaron que el maíz estaba dentro del Tonacatépetl, que quiere decir "el cerro de nuestra carne". Después, otra divinidad rompió el cerro y los hombres pudieron tener acceso a los granos de maíz.[78]

Retornemos ahora a los teenek veracruzanos y a una versión emparentada con este último mito, ampliamente difundido en Mesoamérica, recogida en Xilozuchil por Miguel Pérez del Ángel:[79]

M19 El secreto de la hormiga

Cuentan los abuelos que hace mucho tiempo el maíz se perdió, y por eso los habitantes se estaban muriendo de hambre. Posteriormente, una señora vio una hormiga arriera que llevaba un grano de maíz y le preguntó: "¿Dónde encontraste ese grano de maíz?" La hormiga contestó: "No te lo voy a decir". La señora agregó: "¿Por qué no quieres decirlo?" La hormiga contestó nuevamente: "Porque me está prohibido decirlo". Luego le dijeron a la hormiga que si no decía en dónde se encontraba el maíz la atormentarían. Enseguida agarraron a la pobre hormiga y la comenzaron a atormentar amarrándole la panza con un zapupe. A cada rato le preguntaban: "¿Dónde encontraste el grano de maíz?" y ella no lo quería decir, por lo que la siguieron atormentado hasta que ya no aguantaba porque sentía que ya la estaban cortando en dos. Entonces dijo que contaría la verdad, diciendo: "el maíz se encuentra en un cerro". Después dejaron ahí a la pobre hormiga bien castigada, casi por cortarse, tal como la vemos en la actualidad. Luego la gente se reunió y se fueron al cerro donde la hormiga dijo que se encontraba el maíz, pero se encontra-

77 *Popol Vuh*, p. 103.

78 *Códice Chimalpopoca*, "La leyenda de los Soles"..., p. 121.

79 Véase "Cuando se perdió el maíz", en M. Pérez del Ángel, *op. cit.*, pp. 64-65.

ron con una gran sorpresa porque el maíz se hallaba ahí, pero el cerro era de piedra y para obtenerlo lo tendrían que romper con muchas dificultades. El grupo de personas acordaron hacer una invocación conjunta al dios del rayo para que rompiera el cerro. Enseguida cayó un rayo que lo partió y los granos de maíz que estaban dentro del cerro se regaron. Al levantar los granos, la gente se dio cuenta de que algunos se habían quemado. El maíz que no se quemó fue el maíz blanco; los que fueron alcanzados por el rayo quedaron amarillentos y en la actualidad es el maíz amarillo; otros granos que se quemaron a medias son el maíz rojo y los que se quemaron totalmente son las variedades del maíz negro.

La relación entre las hormigas y el maíz de este mito se refleja sin duda en la relación semántica entre la palabra teenek que designa al maíz *–idhidh–*, y la que designa a la hormiga arriera[80] *–t'idhidh–*. Este mito sobre la obtención del maíz por los hombres y el origen de sus cuatro colores, se relaciona con el contado en Loma Larga a propósito del cuñado Trueno (M14). En efecto, en estos dos mitos recogidos en rancherías vecinas, el maíz fue obtenido en un cerro gracias al Trueno (bajo su aspecto del rayo en el segundo relato) y luego de ciertas transgresiones (aquí, los hombres torturaron a la hormiga y la hormiga violó la prohibición de revelar el secreto). A partir de estos mitos y otros detalles complementarios, uno puede conjeturar que para los teenek veracruzanos la figura del Trueno es análoga a la de Quetzalcóatl, y que el cerro del cual provino el maíz con la ayuda de este dios podría ser aquél en el que vivía antes y alrededor del cual se asientan las rancherías de Xilozuchil y Loma Larga.

Se podría tal vez cuestionar esta relación entre el Trueno teenek y el Quetzalcóatl mesoamericano como aventurada, pero ésta no proviene únicamente de mis conjeturas. Parecería, en efecto, como veremos a continuación, que nos encontramos aquí ante un ejercicio teenek muy sutil de reintegración de la figura de Quetzalcóatl y de los mitos del origen del maíz, atribuyéndoles nuevos sentidos, en un *corpus* mitológico que iría más allá de la cultura de origen de los teenek. Sin embargo, antes de pasar a otras referencias mitológicas, resumamos en el cuadro 9 las se-

[80] Esta relación aparece igualmente en la lengua mixteca, véase E. Katz, "Les fourmis, le maïs et la pluie", en *Journal d'Agriculture et de Botanique Appliquée*, nouvelle série, 37 (1), 1995, p. 127, nota 22.

CUADRO 9

Secuencias clave en los mitos teenek del maíz

Secuencias del mito	*M14 Origen del maíz*	*M18 El alma del maíz*	*M19 El secreto de la hormiga*
Catástrofe natural y desorden en el mundo.	Desaparición de la joven. Sequía.	Sequía. Escasez del maíz.	Sequía. Escasez del maíz.
Complementaridad hombre-mujer. Oposición y/o complementaridad entre espacios socializados y no-socializados.	El hermano abandona el mundo social en busca de agua y encuentra a su hermana en el universo no humano.	Los niños (varón y mujer) salen del universo no socializado (son desconocidos) y son rechazados por el universo socializado (las rancherías).	La mujer encuentra a la hormiga, mundo animal; los hombres (sociedad) prosiguen la búsqueda del maíz en el cerro (espacio de las divinidades).
La búsqueda de una solución. El maíz como elemento de sociabilidad antropocéntrica: relación de lo natural y lo cultural por lo social.	El hermano busca agua. El Trueno ofrece el maíz a su cuñado –relación de parentesco que genera la solidaridad–.	Los niños buscan techo y comida. El maíz crea el intercambio: restablecido por los niños, permite a la mujer acogerlos en su casa (sin maíz ya no hay sociabilidad).	Los hombres buscan el maíz. Los hombres se reúnen y actúan juntos para obtener el maíz.
El maíz proviene de una transgresión (buena o mala).	El hombre recibe el maíz después de desobedecer las instrucciones del Trueno.	Transgresión de una norma social por la mujer al acoger a los niños mientras el resto de la sociedad se niega a hacerlo.	Los hombres torturan a la hormiga para que desobedezca la orden de no revelar el secreto.
La socialización del maíz. Restablecimiento del orden entre el mundo social y sobrenatural que permite la sobrevivencia de los humanos.	Los cuatro colores del maíz. Los hombres poseen el maíz.	Los dos colores del maíz. Los hombres poseen el maíz.	Los cuatro colores del maíz. Los hombres poseen el maíz.

cuencias clave de los tres mitos teenek del maíz. Éstas reflejan claramente una lógica mesoamericana, tal como se la formuló al principio de este capítulo y según la cual el maíz juega un papel preponderante como elemento de sociabilidad entre el universo de los humanos y el de los seres sobrenaturales.

El Trueno, el profeta y el hombre-dios

Vimos previamente que el Trueno es la divinidad que trajo el maíz a los teenek y que esta figura se confunde o se asocia con frecuencia con la de Quetzalcóatl, el héroe cultural mesoamericano. Ahora bien, en la siguiente versión del mito del Trueno y de su partida del cerro, se cuenta la historia de un maestro sabio que vivía en estos lugares. Veremos que este relato amplía la asociación de esa divinidad con un espacio mítico mucho más exógeno.

M20 El maestro-Trueno

Había una vez en ese cerro un maestro sabio, muy inteligente, que había hecho muchos estudios, era un licenciado. Había aprendido a hablar con el agua y con los animales. La gente decía que con su presencia el día empezaba bien. Este maestro entraba al agua con su capa y hablaba con el agua y con los animales. Un día el viento vino con una caja y un caballo, y el maestro se dejó llevar por el viento hacia el otro lado del mar. La gente se lamentó y el hermano del maestro se fue a buscarlo. Cuando regresó, les dijo a todos que el maestro iba a regresar pero que para ello era necesario reunirse delante de la iglesia. Toda la gente se congregó frente a la iglesia juntando mucha leña. Cuando el maestro regresó, se prendió la lumbre y todos fueron llevados. Esto es porque el Trueno no quiere estar solo, necesita tener peones para hacer sus aguaceros, y por eso siempre andan juntos los truenos; nunca vienen solos. El maestro se llamaba Elías, el profeta. Esto pasó hace mucho tiempo. Su hermano se llamaba Eliseo. Era el mayor, pero menos sabio que su hermano. Elías es el mero Trueno.

Antes de proceder a captar el sentido de esta versión particular de la partida del Trueno, detengámonos un momento sobre los accesorios constitutivos de este personaje. Como lo indicó el mito del aprendiz-Trueno (M13), los instru-

mentos de trabajo de esta divinidad consisten en un hacha, un bastón como el que usan los ancianos (*kwayab*), un tecomate o cántaro (*xomom*) y una capa. El personaje del Trueno, que tiene una personalidad triple compuesta por el rayo, el relámpago y el trueno, representa un fenómeno atmosférico complejo, indiscutiblemente ligado a la reproducción, y sumamente importante en el pensamiento indígena mesoamericano. Con sus herramientas, el Trueno envía, pues, una lluvia favorable o desastrosa de la cual los hombres dependen completamente. Derriba árboles con su hacha y por ello se pueden encontrar hachitas de obsidiana al pie de los árboles tumbados. El bastón sirve para lanzar los relámpagos y los rayos, hace chispas y es la fuerza del motor del Trueno (tal como el *ejattal* ubicado en el corazón y principio de vida) y la fuente de sus bramidos. Éstas son las órdenes que les da a sus obreros (los truenos menores), porque son "los trabajadores de Dios". El cántaro sirve para transportar el agua que el Trueno vierte más o menos abundantemente según la apertura de su tapa. En cuanto a la capa del Trueno, es el vestido mágico que lo hace capaz de volar por los cielos (tal como el *ch'ichiin* –el alma– ave del pensamiento) y es su principal atributo. El Trueno tiene varias capas, según el tipo de lluvia que trae: llovizna, aguacero, huracán...

La capa aparece en numerosos mitos acerca del dios Trueno.[81] Así, en el mito del aprendiz de Trueno (M13), el muchacho que se puso la capa de sus mayores provocó una tormenta. Luego, el intruso se convirtió en el viento del norte, asociado con San Juan y con la temporada de las lluvias. Por otra parte, otro relato **(M21)** proveniente de Mecayapan (al sur del estado de Veracruz), cuenta que el suelo de este lugar está seco y pedregoso, y que el cultivo de maíz y frijoles allí es mediocre por la falta de agua. Jacinta, una muchacha del pueblo, quiso convertirse en niña-viento. Ahora bien, justo en el día de su matrimonio, que había sido arreglado por sus padres, se cumplió su deseo apareciendo en el cielo, tronando, agitándose e iluminando el firmamento con su brillante vestido de novia. Consiguió así que lloviese para la prosperidad de su pueblo.[82] Aquí también, el porte de una prenda específica dota a la persona con las facultades del Trueno.

---

[81] Véase B.R. Noriega Orozco, *op. cit.*, pp. 61-68.

[82] Relato mencionado en *Los municipios de Veracruz*, Secretaría de Gobernación y Gobierno del Estado de Veracruz–Llave, México, 1988, p. 268.

Volvamos a Elías, nuestro curioso maestro-Trueno que, además, lleva una capa y finalmente fue llevado lejos por el viento. Puesto que el relato mismo identifica a este maestro con el profeta bíblico, consultemos al respecto el Antiguo Testamento.[83] Allí descubrimos, en efecto **(M22)** que el profeta Elías es un héroe cultural que domina la lluvia y el rocío. Vive a orillas de un río y es alimentado por los cuervos. Hubo entonces una sequía como castigo al pueblo que había abandonado su creencia en Dios, y ya no había qué comer o beber. Elías se dirige al norte cuando se encuentra con una viuda recogiendo leña. Le pide de comer pero ella le contesta que tiene muy poca harina y aceite, y que apenas sería suficiente para hacer pan para su hijo y para ella. Elías le pidió que le diera de comer a él primero y que lo albergara en su casa, asegurándole que después habría suficiente comida para ella y su hijo. Y, efectivamente, así fue. Luego, el hijo de la viuda cayó enfermo y murió. Elías lo llevó al tapanco, donde él mismo se había alojado en casa de la viuda, y resucitó al muchacho.

Luego **(M23),** Elías y los profetas de los falsos dioses se reúnen sobre el monte Carmelo. Allí, Elías le dijo al pueblo: "¿Hasta cuándo claudicaréis vosotros entre dos pensamientos?" (entre el Dios "verdadero" y los dioses paganos). Elías desafió a los otros profetas y les dijo que preparasen una ofrenda y que cada cual llamase a su dios para que la quemase. A pesar de invocar muchas veces a sus dioses, éstos no los satisficieron y las ofrendas no se prendieron. En cuanto a Elías, para hacer su labor aun más difícil, riega su ofrenda con abundante agua. Sólo entonces invoca a su dios y éste envía el fuego. Después de este acto, cuando todo el pueblo se hubo arrepentido y luego de que los profetas de los falsos dioses fueran degollados, llegan finalmente las nubes y la lluvia. Un poco más tarde **(M24),** Elías detiene con su capa el flujo del río Jordán y lo cruza en seco. Después sube al cielo en un carro de fuego jalado por caballos en medio de una tormenta. Le deja su capa a su asistente Eliseo, que seguirá su camino en la tierra.[84]

El relato bíblico aquí resumido no fue contado por los informantes, pero las similitudes entre la figura de Quetzalcóatl y la de Elías son tan impactantes, que se puede concebir que esta narración fuese, en un momento dado, por contacto con los evangelizadores, conocido en sus detalles y adoptado por los indígenas.

---

[83] 1 Reyes 17-18.

[84] 2 Reyes 2.

Se trata, en efecto, de dos héroes culturales, ambos considerados como hombres-dios, personajes sabios y venerados que viven en armonía con la naturaleza. Ambos dominan las fuerzas naturales de las que depende la lluvia y, por lo tanto, la fertilidad y la reproducción. Ambos buscan con ello la prosperidad de sus pueblos. Uno de los avatares de Quetzalcóatl es el dios del viento, Ehécatl, mientras que Elías es subido al cielo por el viento. Los dos personajes terminan su vida terrestre inmolándose en el fuego: Elías sube al cielo en un carro de fuego, y Quetzalcóatl se lanza en una hoguera y aparece luego bajo la forma de la estrella matutina (Venus). Ambos regresarán un día y son causa de expectativa mesiánica en sus respectivas civilizaciones.

El relato del profeta Elías se relaciona con varios mitos mesoamericanos ya mencionados. Hay analogías sorprendentes entre el relato bíblico y, por ejemplo, el de los niños transformados en maíz (M18) (véase cuadro 10). Sin embargo, no haremos aquí un análisis estructural comparativo de los mitos bíblicos y mesoamericanos, tarea contra la que Lévi-Strauss alertó por el hecho de que los materiales míticos bíblicos están estrechamente entremezclados con informaciones que parecen ser de orden etnográfico.[85] Sin embargo, estos relatos fueron recibidos como tales por los teenek, e integrados en sus representaciones. Se trata, pues, de demostrar las correspondencias entre las secuencias clave de los diferentes relatos mencionados. Una vez establecidas en los cuadros 10 y 11, permiten entender el proceso de atribución de nuevos sentidos a los mitos que caracteriza su transformación permanente y que se debe a la relación dialéctica de éstos con lo social. Estas secuencias clave nos permiten, en efecto, retornar legítimamente del universo mítico bíblico al de la civilización mesoamericana.

Las similitudes entre estos mitos, de orígenes diferentes, son impresionantes. Sin embargo, en lugar de intentar encontrar universales culturales que, probablemente, no aportarían gran cosa al análisis, sería más decisivo entender las razones por las que los teenek operaron esta transmutación del mito; a saber, por qué el Trueno, que vivía antes en el cerro al sur de Loma Larga, se llama Elías en una de las versiones que se refieren a él.

---

[85] C. Lévi-Strauss, "Réponses à quelques questions", en *Esprit*, 322, 1963, pp. 631-632 y "De la fidélité au texte", en *L'Homme*, 101, XXVII (1), 1987, p. 132.

CUADRO 10

Mitos de transición universo bíblico / universo mesoamericano

	M22 Elías y la viuda	*M18 El alma del maíz*
Héroe cultural:	Elías.	Un niño y una niña, *-dhipaak*.
Catástrofe natural:	Sequía.	Sequía.
Relación entre los espacios socializado y no socializado:	Elías abandona la naturaleza y se encuentra en casa de una mujer y su hijo, en el seno del universo social.	Los niños emergen del espacio no socializado para incursionar en casa de una mujer en la sociedad humana.
Pedido de hospedaje:	Elías pide que le den hospedaje y alimento.	Los niños piden que les den hospedaje y alimento.
Escasez del alimento básico:	A la viuda le falta harina y aceite para preparar el pan.	A la mujer le falta nixtamal para preparar tortillas de maíz.
Acto de fe que produce el alimento:	La viuda acepta ofrecer a Elías lo poco de comida que le queda.	La mujer recibe a los niños, aunque no tiene qué ofrecerles.
Aparición milagrosa del alimento:	Aparición de la harina y el aceite (elementos de transformación cultural de lo crudo al cocido, al alimento básico: el pan).	Aparición del nixtamal (transformación cultural de lo crudo al cocido, al alimento básico: la tortilla de maíz).
Palingenesia en el tapanco:	Elías resucita al hijo de la viuda en el tapanco en el que se había hospedado.	Los niños se transforman en maíz –fuente de vida– en el tapanco en el que se hospedaron.

CUADRO 11

Características análogas de los diversos mitos analizados

	M13	*M20*	*M17*	*M21*	*M22*	*M23*	*M24*
Héroe cultural:	El aprendiz de Trueno.	El maestro Trueno.	Tamakasti.	Jacinta, la niña-viento.	Elías y la viuda.	Elías y los profetas de falsos dioses.	Elías sube al cielo.
Filiación con la naturaleza:	Llega a la casa de los truenos.	Entra al agua.	Hijo de ave.	Quiere convertirse en niña-viento.	Vive a la orilla del río.	Se encuentran en la montaña.	Llevado por el viento en un carro de fuego.
Utensilios que facilitan la comunicación con la naturaleza:	Se apropia ilícitamente de los utensilios de los truenos y provoca un desorden atmosférico.	Con su capa le habla a la naturaleza y los días se levantan bien.	Se comunica con la naturaleza.	El vestido de novia la transforma en trueno.	Capa con la que vive en la naturaleza.		Antes de transferir su capa a Eliseo, Elías detiene la corriente del río.
Relación de afinidad, filiación o consanguinidad:		Eliseo, el hermano mayor, va en su búsqueda.	Trata en vano de casarse.	Se casa.	La viuda lo alimenta.		
Situación geográfica norte/mar/cielo:	Castigado por los truenos, termina en el norte y en el mar.	El viento se lo lleva al otro lado del mar.	Asociado con el viento del norte.	Sube al cielo.	Se encuentra con la viuda al ir al norte.	El monte Carmelo está al norte.	Sube al cielo hacia el este.
Ritual del fuego:	Control cultural del muchacho (evitación del rayo) por el calendario litúrgico.	Inmolación colectiva en el fuego durante un ritual religioso en la iglesia.		Ilumina el firmamento el día de su boda.		Sacrificios y desafío del fuego.	Sube al cielo en un carro de fuego durante una tormenta.

Elías, el maestro, era una persona muy inteligente que había realizado muchos estudios, un licenciado, en pocas palabras, un *wit'om*, un sabio. La figura del maestro entre los teenek goza de un gran prestigio. Se trata, generalmente, de una persona más competente que los demás, en relación con el mundo exterior, que domina el idioma indígena, así como el español, poseyendo así los rasgos que lo designan como jefe y portavoz de la comunidad. El personaje de Quetzalcóatl responde perfectamente a esas cualidades: rey mago, sabio, asceta y venerado. Los mitos sobre él cuentan que partió hacia el este, avergonzado después de haber sido embriagado mediante artimañas, y haber cometido, en ese estado, incesto con su hermana. Se recuerda entonces el mito nahua acerca del príncipe Cuextecatl, jefe de los Huaxtecas, que se halló en una situación similar y había huido hacia el norte con su pueblo.[86]

Elías, el maestro, lleva una capa, acompañamiento obligado de la imagen del Trueno, y sabe hablarles a los animales y al agua, es decir, domina varias lenguas. Los informantes lo describían también como un viejo sabio que lleva un bastón (uno de los accesorios del Trueno). La relación-control que mantiene de esta manera con la naturaleza le trae armonía a los hombres: "el día empezaba bien". Los informantes agregaban que el bastón que llevaba ese Elías le había permitido subir al cielo llevado por el fuego, como el bastón del Trueno que envía fuego para derribar árboles o el del aprendiz de Trueno que lo levanta a los cielos (M13). Elías subió al cielo con el viento y el fuego, pero, precisaban ellos, no había subido montado en un caballo (lo que lo asociaría con los *Baatsik'*), sino que el caballo se encontraba a su lado. En cuanto a Elías, el profeta, éste se dirige al norte, donde ocurrirán sus diferentes aventuras, y es precisamente la dirección cardinal con la que se asocia al Trueno. Antes de subir al cielo en una carro de fuego, detiene la corriente del Jordán, al este del reino de Israel. Domina, pues, al agua y al fuego celeste y, por extensión, al rayo. El maestro-Trueno, a imagen del profeta bíblico y de Quetzalcóatl, desaparece finalmente dirigiéndose al este, al otro lado del mar, lugar de los grandes dioses creadores mesoamericanos. Sin embargo, "el otro lado del mar" es también la dirección de la otredad *–alja'ib–*, a

[86] Véanse F. de Alva Ixtlilxóchitl, *op. cit.*, t. 1, p. 307; B. de Sahagún, *op. cit.*, t. 3, pp. 208-211; M. León Portilla, *op. cit.*, pp. 24-29.

la que los teenek se ven constantemente confrontados, como lo revelan sus mitos, impregnados de préstamos de sus varios conquistadores, nahuas y occidentales.

Si el maestro-Trueno lleva en el mito teenek el nombre de Elías, esto se debe sin duda al hecho de que, cuando el relato bíblico llegó a la Huasteca, los indígenas reconocieron una figura familiar en él, así como una ambivalencia cultual experimentada por ellos mismos. Estos préstamos no son fortuitos, no sólo por el hecho de que Elías presenta atributos del Trueno haciéndose por ello apto para ser adoptado, sino también porque el relato bíblico legitima, de cierta manera, las creencias paganas (al mencionarlas), mientras el aparato eclesiástico las reprime. Del conjunto del relato bíblico sobre Elías quedan sólo ecos lejanos en el mito teenek contemporáneo. Ahora bien, se trata precisamente de los que conciernen a la homología del profeta y el héroe cultural americano, es decir, la sabiduría y el dominio de la lluvia y el rayo con sus consecuencias para la alimentación y la supervivencia.

Si la relación entre el profeta Elías, Quetzalcóatl y el Trueno parece haber quedado establecida, falta aún sondear el aspecto de la otredad o de la ambivalencia en el culto. Aspecto aclarado finalmente por el episodio enigmático del relato teenek del maestro acerca de la inmolación colectiva en el fuego delante de la iglesia. Este episodio evocaría, probablemente, la escena bíblica de las ofrendas en el monte Carmelo, durante la cual los profetas de los dioses paganos, por sus invocaciones no respondidas, demuestran la impotencia de estos últimos. Luego, todos los profetas son degollados. En el mito teenek, es delante de la iglesia que se realiza la vigilia por la divinidad extinta, y que termina con la inmolación de los que aún creían en ella. Esta secuencia del mito pondría en escena la constatación dolorosamente vivida aún en la actualidad ("el Trueno ya no vive aquí") que conserva la memoria de la derrota y el reemplazo de las divinidades paganas autóctonas por las de los conquistadores. Recordemos al respecto el mito de la construcción de la iglesia por el Trueno (M12), que evoca de cierta forma la defección de este dios o quizá la indicación pragmática del camino a tomar en vista de los acontecimientos históricos. Recordemos también el relato de la bendición del maíz que, siendo un elemento "auténtico de esta tierra", rehúsa entrar a la iglesia, al igual que algunas danzas teenek.

La relación que establecen los teenek entre la imagen del Trueno y la de Quetzalcóatl se hace a través de una reformulación simbólica influida, sin ninguna

duda, por el relato bíblico. Pero ¿por qué tuvieron que usar los teenek este puente trasatlántico y transcultural para hacer referencia al héroe cultural mesoamericano? Parecería que la pregunta que hace el profeta Elías al pueblo sobre el Monte Carmelo –"¿Hasta cuándo claudicaréis vosotros entre dos pensamientos?"–, se halla en el centro mismo de la identidad étnica de los teenek, basada en la lealtad a sus antepasados prehumanos y, sin duda, implícitamente a los dioses de éstos. En efecto, entre los teenek existe una aceptación del orden social, raramente cuestionado, y una creencia sincera en la religión católica como la verdadera, ya que es la de los poderosos. Sin embargo, queda aún entre los teenek esa sustancia simbólica, vivida en lo cotidiano, que no les permite abandonar las creencias paganas ancestrales, que permanecen aún vigentes, porque están en relación directa con su estado de salud y su producción agrícola. Navegando entre sus creencias cristianas y las que derivan de su visión mesoamericana del mundo, los teenek se reconocen en el pueblo bíblico que oscila entre el paganismo y el monoteísmo. Así, el recurso al personaje del profeta Elías, que presenta tantas similitudes con Quetzalcóatl, sería una solución encontrada por los teenek para hacer referencia al héroe cultural mesoamericano; referencia que se hace entonces dentro del *corpus* mitológico introducido por los misioneros y los colonizadores, es decir, a través del propio lenguaje de estos últimos. En el contexto de aculturación y de fragmentación de la memoria colectiva en el que viven actualmente los teenek, es necesario entonces entender sus mitos como reflejos de creencias ya inscritas en varias tradiciones culturales distintas.

Se podría uno preguntar, por lo demás, de dónde provienen estos conocimientos de los relatos bíblicos y en particular de los del Antiguo Testamento, que demostraron varios informantes de Loma Larga. Se podría sugerir que se trata de lo retenido a partir de los relatos traídos por los misioneros en la época colonial o de aportes más recientes. Sin embargo, la lectura de la Biblia no es muy frecuente en la iglesia de Tantoyuca, y los misioneros evangelistas que empezaron a operar en la región hace unos quince o veinte años no han tenido mucho éxito en las rancherías teenek. La prohibición del alcohol (que violaría toda la relación de reciprocidad con los *Baatsik'*) fue a menudo mencionada por los informantes teenek como una razón principal para no adherirse a esta nueva religión. Sin embargo, hay una vieja Biblia en Loma Larga, que perteneció a

Antonio, patriarca, curandero, catequista y persona venerada, fallecido poco antes de mi llegada al pueblo. En la capilla, el catequista actual continúa leyendo en ese viejo libro las historias de la tierra "donde nació Dios", y la congregación escucha cautivada. El relato de la mujer de Lot, transformada en estatua de sal en Sodoma, por ejemplo, suscitó muchos comentarios. Evidentemente, lo que deriva de lo maravilloso y de lo sobrenatural, y que además se relaciona con las creencias paganas, parece interpelar en algún sitio una realidad familiar.

Conclusión de la tercera parte

todo mito es una búsqueda del tiempo perdido...

C. LÉVI-STRAUSS, *Antropología estructural*

Volvamos, para concluir, a la montaña ***dhak chook ch'een***, el cerro de la divinidad blanca del Trueno, del rayo y del relámpago que se eleva al sur de Loma Larga. En San Luis Potosí, curiosamente existe cerca de Tampamolón un cerro llamado localmente ***ejek tsook ts'een***, que significa "el cerro de la divinidad negra del trueno, del rayo y del relámpago". *Ejek* entre los teenek potosinos significa "negro" en el sentido negativo (el color negro se dice ***t'unu'*** y ***t'unuy*** en teenek veracruzano), y ese término se aplica a los mestizos que faltan al respeto a los teenek: entran en sus casas sin que se los invite, o pisan plantas en los solares... Cuando se refieren a un mestizo sin connotación despreciativa, en San Luis Potosí usan la palabra ***laab***, morfema reverencial en Veracruz. Recordemos que los teenek veracruzanos usan la palabra ***ejek*** para designar al mestizo, sin por ello atribuirle una connotación específicamente negativa. Por lo demás, otra inversión significativa existe entre los dos grupos con respecto al Trueno: entre los teenek potosinos, truena porque está contento; entre los veracruzanos, como hemos visto, lo hace porque está enojado. Sin embargo, el cerro llamado ***ejek tsook ts'een*** es considerado por los teenek potosinos, a imagen de su homólogo veracruzano, como el lugar del Trueno.

M25 El lugar del Trueno

Había dos hombres. Uno, malvado, empujó al otro al barranco. Este último cayó volando, pero como había una tela en el fondo, no le ocurrió nada. Abajo había una vieja que le preguntó qué hacía él allí. Le explicó su desgracia y ella lo invitó a entrar [en su dominio]. Había allí una casa y una milpa y todos los árboles frutales y todas las plantas. Llegó el Maam ["abuelo" = "viejo" = "Trueno", entre los teenek potosinos] y lo invitó a cultivar la tierra en ese lugar. El hombre empezó a trabajar y regresaba cada vez a la casa y la comida estaba lista, pero la vieja siempre estaba ausente. El hombre quiso saber quién preparaba la comida cada vez. Un día, retornó de la milpa sin permiso del viejo. Había traído consigo un racimo de plátanos, a pesar de la prohibición del viejo. Cada vez que se quiere comer un plátano hay que ir al árbol, allí debe madurar la fruta. Fue su primera transgresión. El hombre llegó a la casa, abrió un gran baúl y en él encontró un enorme sapo. Era la vieja, preparando la comida. El viejo llegó, lo riñó y le dijo que tenía que irse. Mandó al hombre por un sendero distinto a aquél por el que había venido y le dijo que iba a encontrarse con una jovencita que le mostraría el camino que debía seguir. En efecto, topó con ella y ésta le mostró el camino hasta llegar a un sitio que él conocía. Allí se separó de él y cuando él se volteó vio un pequeño sapo. Era la hija del Trueno. El hombre llegó a su casa, y era como si hubiesen pasado muchos años. Sus hijos ya eran mayores. Habían pasado treinta o cuarenta años, y el hombre que lo había empujado al barranco vivía con su mujer. Se puso furioso. El viejo le envió una silla y le dijo que la pusiese a la entrada de la casa y luego se fuese. El malvado salió de la casa y se sentó en la silla, que se transformó en víbora y lo mordió inmediatamente. La esposa salió entonces para ayudarle y tomó un palo [para golpear a la serpiente], y éste atrajo al rayo y todos se quemaron.

Este mito teenek potosino se relaciona con varios relatos veracruzanos antes mencionados y, sobre todo, al del maíz, entregado a los hombres por el Trueno (M14). No se hace mención aquí de esta planta de la vida, pero otros elementos permiten establecer la correspondencia. La caída en el abismo es análoga a la ascensión al cerro del relato veracruzano, y se trata de inversiones de lo alto y lo bajo, sobre un eje vertical, de un pasaje de un universo a otro. Los dos sitios representan discontinuidades en la superficie terrestre, es decir, *dhakil* –los lugares de los *Baatsik'*– y derivan, pues, del inframundo o del universo sobrenatural.

Los dos hombres encuentran en su camino a una mujer (vieja en el relato potosino; hermana en el veracruzano) que los acoge en un lugar paradisíaco en el que se come de todo, pero sólo *in situ*. La sociabilidad en el lugar no es, pues, perfecta. Uno se encuentra, en efecto, en un mundo sobrenatural en el que la vieja es un sapo que cocina, como en otro relato veracruzano en el que un perro llevaba a cabo esa tarea (M15). Esa relación de afinidad entre humanos y seres sobrenaturales se muestra imposible, pues los dioses son inhumanos; de allí la partida obligatoria del personaje potosino tras descubrir el secreto de la vieja, y la del personaje veracruzano luego de transgredir las reglas del lugar. Los héroes en ambos mitos transgreden dos prohibiciones: al llevarse un racimo de plátanos y al descubrir lo que debía seguir cubierto: el sapo en el baúl o los cuatro granos de maíz en el pañuelo. El señor del lugar, Maam o el Trueno, que son uno y el mismo, hace volver al héroe al mundo de los humanos. Sin embargo, a pesar de las transgresiones, el Trueno ayuda a los hombres. Uno va provisto de maíz (aun si a fin de cuentas fue disminuido), al otro lo ayudará para retornar a casa y vengarse del malvado que lo había empujado al barranco y luego se había emparejado con su mujer. Una silla se convertirá en serpiente y el palo cumplirá la función de hacedor del trueno. El tiempo pasado en el inframundo no es el mismo que el del nivel terrestre, como en el relato veracruzano de la mujer raptada por el mono al barranco paradisíaco en el que sus embarazos, mitad humanos, mitad animales duraban sólo dos meses (M2). En la secuencia del retorno a la tierra, los dos mitos parecen divergir. El personaje potosino vuelve hacia su casa en compañía de una niña-sapo, y el veracruzano es provisto de maíz. Pero las mujeres actúan, en ambos relatos, como intermediarias entre el mundo de los humanos y el inframundo. La vieja, así como la jovencita, en el relato potosino, son sapos, batracios que viven entre dos mundos, el acuático (equivalente al espacio ctónico) y el terrestre. La una, más cerca de la muerte, acoge al hombre en el inframundo, la otra, más cerca de la vida, lo acompaña de vuelta al espacio terrestre. Asimismo, en el mito veracruzano, fue la búsqueda de agua (asociada al inframundo) lo que condujo al personaje a entrar al dominio del Trueno, y fue con maíz que salió de él, símbolo de vida y de cultura ofrecido por lo no social.

En las dos montañas míticas hay principios característicos de la relación de los humanos con lo sobrenatural: el inframundo, la inhumanidad, el tiempo diferente, el agua, la muerte pero también un lugar paradisíaco y una fuente de vida.

La vida y la muerte parecen entonces engendrarse una a otra, así como el Trueno y los *Baatsik'*, que parecen habitar los mismos lugares. Ahora bien, tales lugares son sitios concretos del paisaje teenek, como lo indica la descripción de Esteban, de Tampamolón, a propósito de esa montaña potosina cerca de su ranchería:

> En ese cerro hay una cueva, y en ella vive el Maam [el Trueno]. Muchos quieren verlo y hay que prepararse para ir a ese lugar. Hay que abstenerse de contacto sexual. Si uno no se prepara, no se puede llegar al lugar, el camino se cubre. Hay allí una fuente, es el primer lugar en el que uno se detiene y hay que rezar. Sólo después, si uno realmente quiere seguir, si no hay víboras que salen al camino para impedir el paso, sólo entonces se abre el camino. Después se llega a un lugar encantado, tranquilo, bello. Allí se encuentra el Trueno pero no se le puede ver porque es un espíritu.

Según este testimonio, la búsqueda del Trueno es una búsqueda de la pureza para la cual es necesario prepararse espiritualmente. Debe ser merecida también, y la serpiente que aparece aquí como guardián del territorio del Trueno es quien permite o no la ascensión del peregrino. Entre los teenek potosinos la serpiente se encuentra, en efecto, bajo la protección de esa deidad.[1] Recordemos que en el mito veracruzano de la creación del armadillo y la serpiente (M5), mencionado al comienzo de la segunda parte, esos dos animales se convirtieron en guardianes del *alte'* –el espacio salvaje, habitado por los seres sobrenaturales–. Ahora bien, el primer animal, derivado de un muchacho mentiroso, estaría sin duda más bien asociado a los *Baatsik'*,[2] en tanto que el segundo, derivado, según las versiones, de un viejo, un abuelo o un tío, se asociaría más bien con el Trueno, llamado también "abuelo" entre los teenek potosinos.

En el mito del Trueno potosino, esa divinidad ayuda al hombre a vengarse del malvado, colocando delante de su casa una silla que se transforma en serpiente venenosa. Ese episodio recuerda la descripción de la escuela de brujería, de los teenek veracruzanos, la cual está ubicada en una cueva de la región. Los que sienten la vocación de brujos conocen el camino para llegar al lugar, y cuando se

---

1 J. Alcorn, *op. cit.*, p. 87.

2 A. López Austin en *Los mitos del tlacuache*... pp. 467-470, demuestra la transformación de ese mito que explica el origen del caparazón particular del armadillo y la asociación entre este pequeño mamífero y los seres que rechazaron la luz.

encuentran delante del muro que obstruye el paso a la cueva, pronuncian una fórmula que hace abrirse la puerta. En el interior, se instalan en una sala de espera hasta que se los llama para empezar el curso. Pero los brazos de los sillones son en realidad serpientes terroríficas y sólo los que tienen el corazón de piedra y son muy valientes logran esperar hasta su turno. La iniciación se lleva a cabo en un túnel que pasa bajo tres cerros. Al terminar el curso, los nuevos brujos salen del otro lado de la tercera eminencia. Según ese relato, la serpiente estaría más bien asociada a los *Baatsik'*, pero su figura es finalmente ambivalente, a imagen de la del gavilán. Animal a la vez peligroso por su mordedura y benéfico, puesto que come roedores en las milpas, está innegablemente ligado al universo sobrenatural.

La ubicación del cerro potosino concordaría sin duda con el que menciona Alcorn entre San Antonio y Tampamolón, llamado *T'iiw ts'een,* cerro del gavilán.[3] Según Alcorn, en la cima de esa montaña hay una cueva que, antes de sellarse para permitir la instalación de una antena de telecomunicaciones, era punto de parada de gavilanes que migraban del norte hacia la Huasteca, a mediados de octubre. Las aves rapaces tenían por costumbre entrar a la cueva para hundirse en el inframundo o para salir por otro sitio. Un hombre que había sido arrastrado por su perro tardó un año en salir, como castigo de los Maams (truenos). Por lo demás, los teenek de los alrededores iban al lugar para hablar con las divinidades y dejarles ofrendas.

Según Esteban, los curas instalaron una cruz sobre ese cerro, y desde ese momento dejó de ser un lugar encantado. Si bien no se trata tal vez del mismo cerro mencionado por Alcorn, se encuentra de todas maneras en los dos relatos, así como en el del *dhak chook ch'een* veracruzano, el tema de la modernidad desplazando a la autoctonía: antena, cruz, o petroleros. La montaña descrita por Esteban se llama ahora Cerro de la Cruz, pero cada vez que caen truenos se rompe la cruz; "la han hecho ahora de cemento pero se va a caer de nuevo".[4] Ahora bien, el nombre oficial

---

3 J. Alcorn, *op. cit.,* p. 80.

4 Esa práctica, que se conoce desde el periodo colonial, de colocar cruces o iglesias sobre antiguos sitios sagrados indígenas, continúa aún en nuestros días. Al sur de Tantoyuca, hacia Chicontepec, los nahuas de la región aún celebran el ritual del Chicomexochitl, que dura toda una semana durante la cual hacen ofrendas propiciatorias y libaciones al cerro de Postectitla para hacer venir

del *dhak chook ch'een* veracruzano, tal como aparece en el mapa topográfico es Cerro de la Bandera.[5] Entre la cruz, la bandera y el Trueno, ¡a cada quien su credo!

Cuando oí de la existencia del cerro veracruzano *dhak chook ch'een* donde vivía antes el Trueno, naturalmente quise visitar el sitio desde un inicio. Sin embargo, los habitantes de Loma Larga ofrecían siempre nuevos pretextos para no acompañarme: "es lejos", "no hay nada allí", "el camino es malo", "está lleno de pinolillos", "nos vamos a perder", etcétera. Tres años pasaron así, hasta que, en el último día del mes de octubre de 1994, durante la fiesta de los muertos, tuve ocasión de ir al cerro, guiada, no por gente de Loma Larga sino por Román y Lucas, dos hombres de las rancherías vecinas de Tototla y Mecapala. Y en efecto, todo lo que me habían advertido se demostró verdadero: la vegetación era tan densa que no había sendero y no se veía nada, ni siquiera el cielo. Las ramas y los insectos se alternaban raspando y picando nuestros cuerpos. Nuestros pies se hundían en el espeso musgo untuoso de la húmeda alfombra de hojas muertas. A pesar de las horas de camino, no parecíamos ir a ningún lado. Hasta comencé a cuestionar la pertinencia de esa expedición, y tuve algunas consideraciones poco favorables sobre la profesión que había escogido. Sin embargo, el asunto se volvió interesante cuando Lucas, nuestro guía que se había adentrado con la botella de aguardiente que yo le había procurado de antemano, regresó para decirnos que había hablado con el dueño del lugar y que podíamos continuar nuestro camino. Finalmente llegamos a un claro en el bosque, por el que gorjeaba un arroyo. Hicimos allí nuestra primera parada, y Lucas me contó que esa corriente de agua nunca se secaba, aun en tiempo de extrema sequía. Apuntó hacia unos plátanos abandonados que crecían cerca del arroyo, señalando que habían sido plantados por el Trueno, señor del lugar, y que uno podía comer la fruta en el sitio, pero no llevársela. Agregó también que ese lugar había sido cultivado en el pasado lejano por el Trueno, y que por eso se veía un poco menos cubierto que los alrededores...

Hay momentos fortuitos durante el trabajo de campo en los cuales se siente de repente una intensa satisfacción por haber llegado finalmente a un resultado

---

las lluvias. Hace algunos años, setenta curas de la región escalaron este pico basáltico e instalaron en la cima una cruz de cemento. En ella inscribieron, en náhuatl y en español, lo siguiente: "La palabra de la cruz es locura a los que se pierden; pero a los que se salvan, esto es, a nosotros, es poder de Dios" (*Primera epístola a los corintios*: I, 18).

5 Mapa topográfico núm. F14D33, Secretaría de Programación y Presupuesto.

tangible. Así... ¡estaba yo moviéndome en el universo del mito! Para sentir la amplitud de la emoción que me recorría en ese momento particular, es absolutamente necesario mencionar que mis dos acompañantes no sabían que yo estaba al corriente de los mitos a los cuales hacían alusión. Enseguida continuamos nuestro camino (que no era tal) y nos encontramos, de repente, delante de una cueva cuya boca era harto grande, de la cual surgía el arroyo a la orilla del cual habíamos descansado antes. Allí hicimos nuestra segunda parada y ofrecimos aguardiente a los dueños del lugar, explicando el motivo de nuestra visita. Para no tomar riesgos, recogimos siete piedritas con el fin de no soñar después con el cerro y no ser perseguidos por él. Recordemos que el número siete gusta a los seres del inframundo, frente a los cuales acabábamos de presentarnos, y quienes viven con frecuencia en cavidades. Por lo demás, la cueva tenía en su interior inmediato un gran muro que impedía adentrarse más. Lucas, quien como lo mencioné ya, no sabía que yo conocía (en parte) las creencias locales, me dijo que si fuésemos brujos hubiésemos encontrado la fórmula secreta para abrir la entrada sellada de la cueva. Desde entonces ¡supe dónde se encontraba la escuela de brujería! Además, Lucas agregó que esa cueva es lugar de reunión de los brujos de la región, que los curanderos nunca vienen acá, que el cerro en el que estábamos se prolonga sobre otros dos y que la cueva los atraviesa a los tres. Continuamos luego nuestro periplo en el espesor de ese macizo tupido, tratando en vano de llegar a la cima y sin aún ver el color del cielo. Repentinamente, justo encima de nuestras cabezas, a través del espeso muro vegetal del cual no lográbamos salir, oímos el inquietante aleteo de los gavilanes, que perturbábamos en estos lares por los que nadie pasa.

A continuación encontré una serie de elementos distintivos que hacían converger en este solo lugar numerosos relatos que me habían sido narrados antes de manera escueta. Sin embargo, para no extenderme en descripciones, agregaré tan sólo un último indicio del hecho de que recorríamos, a no dudarlo, el dominio del Trueno. Continuando la penosa caminata en ese matorral difícilmente penetrable, avancé por el sendero que Lucas iba abriendo con su machete. En determinado momento, a punto de tocar el suelo, vi de repente bajo mi pie una gran víbora enrollada que me miraba directamente a los ojos. Me quedé petrificada, tanto más por cuanto oía a Román detrás mío identificando al reptil como un *che'dhom* o víbora "cuatro narices" (*Bothrops atrox.*, llamada también "nauyaca"),

es decir, la serpiente más temida de la región debido a su agresividad y dañina mordida. En mi susto (mi alma se volatilizó en un instante), pude aun así notar que mis acompañantes no reaccionaban como de costumbre cuando se topan con un reptil en el camino. Por lo general, los campesinos indígenas le cortan la cabeza a la serpiente de un machetazo, con gusto e impetuosidad. Pero en esta ocasión no hicieron nada. Finalmente logré salir de esa situación delicada. Al final de la jornada, después de descender del cerro, pero aún emocionados por la aventura, les pregunté a mis compañeros de ruta por qué no habían matado a la serpiente con su machete. Ambos respondieron, casi indignados por mi pregunta, que esa serpiente era el guardián del lugar y que estaba prohibido matar a los animales del Trueno. Así, no quedaba ya duda alguna de que el mito estaba bien presente en la mente de mis acompañantes, influyendo en la actitud de los dos hombres, tan distinta de su conducta cotidiana, lejos del universo mítico espacial.

Se conoce, por lo demás, la relación en la cosmología mesoamericana entre la serpiente y las fuerzas ctónicas de la naturaleza, tan importantes para la reproducción. Entre los mayas, a la serpiente se la asocia a los Chicchán, las deidades acuáticas con manchas de jaguar, que encarnan la energía sagrada y generadora que da la vida al cosmos.[6] Entre los otomíes y los mayas yucatecos, la serpiente es una divinidad protectora de los cerros y, ocasionalmente, guardián de un tesoro,[7] y entre los totonacas, es la representación por excelencia del Trueno y señor del maíz.[8] En cuanto a los lacandones (mayas), ellos asocian en sus ritos propiciatorios al maíz, la hormiga (que en uno de los mitos indicó la ubicación de esta planta) y la nauyaca.[9] Por lo demás, para los teenek la proliferación de hileras de hormigas arrieras corriendo por el suelo indica la cercanía de las lluvias.[10] Recordemos, además, que en el mito nahua Quetzalcóatl, cuya etimología es "serpien-

---

6 Y. Gonzáles Torres, *op. cit.*, pp. 61 y 154-155.

7 J. Galinier, *La mitad del mundo*..., p. 557; M. Gutiérrez Estévez, "Mayas y 'mayeros': los antepasados como otros", en M. León-Portilla, M. Gutiérrez Estévez, y G.H. Gossen, J.J. Klor de Alva (coords.), *De palabra y obra en el nuevo mundo*, t. 1, *Imágenes interétnicas*, Siglo XXI de España, Madrid, 1992, p. 434.

8 A. Ichon, *op. cit.*, p. 138-139.

9 M.O. Marion, *Le pouvoir des filles de Lune*..., pp. 687-690.

10 Los mixtecos del estado de Oaxaca comparten esta creencia, véase E. Katz, "Les fourmis...", p. 125.

te emplumada", dios del viento y la fertilidad, fue quien trajo la civilización y el maíz a los hombres. Recordemos también que según el mito teenek, mencionado anteriormente, fue en el cerro que el Trueno dio el maíz a su cuñado. Así, a imagen del cerro del mito nahua en el que se descubrió el maíz, "cerro de nuestra carne o de nuestra sustancia", el *dhak chook ch'een* veracruzano focaliza actualmente para los teenek toda la memoria colectiva de sus tiempos antiguos y nebulosos.

La memoria colectiva, según Maurice Halbwachs, "intenta perpetuar los sentimientos e imágenes [de un grupo] que forman la sustancia de su pensamiento".[11] A diferencia de la memoria histórica –escribe este autor– que tiende a recopilar desde el exterior los cambios ocurridos a través del tiempo, la memoria colectiva se apega a las continuidades y a los rasgos comunes que pertenecen a la misma conciencia. Sin embargo, cuando en la vida de un grupo ocurre un evento incompatible con su pasado, se constituye entonces una sociedad nueva alrededor de esa crisis, en la cual subsiste únicamente un recuerdo incompleto y confuso de la época precedente, que sirve, a pesar de ello, como foco de tradiciones.

Tal parece ser el caso de los teenek veracruzanos, puesto que desde la llegada de los españoles prácticamente todos los aspectos de su vida cambiaron y se occidentalizaron. En cuanto a los vestigios de su cultura prehispánica, éstos fueron relegados a la intimidad de sus cuerpos y a sus creencias ligadas al paisaje que los rodea. Los cerros creados por los antepasados que rechazaron la luz, marcan así esa ruptura en el espacio. Asimismo el nombre del cerro *dhak chook ch'een* es evocado, en todos los ritos terapéuticos en Loma Larga, cuando se trata de curar las enfermedades enviadas por los seres del inframundo con los cuales se dialoga, evidentemente, sólo en teenek.

Así, la memoria colectiva se constituye de manera privilegiada a partir de la relación que mantiene un grupo social con el espacio en el cual se ubica. La topografía es, sin duda, uno de los elementos más fijos de un paisaje.[12] La imagen del medio exterior y las relaciones estables que una sociedad mantiene con éste, se incorporan, pues, en las representaciones que aquélla tiene de sí misma. Los cambios históricos se integran en el mito y la prueba está en que el Trueno ya no vive en

---

11 M. Halbwachs, *La mémoire collective*, PUF, París, 1968, pp. 74-79.

12 Aunque en las regiones sísmicas los cerros pueden transformarse con el tiempo, véase T. Bouysse Cassagne, *Lluvias y cenizas. Dos Pachakuti en la historia*, HISBOL/IFEA, La Paz, 1988.

el cerro, por el hecho mismo de las mutaciones intensas experimentadas por el grupo. Sin embargo, aun si el Trueno está ausente, su presencia se mantiene todavía viva en la memoria colectiva teenek. En este grupo aculturado e integrado en la modernidad, que ha sufrido cambios tan profundos en su estructura social y agraria, los únicos elementos que sobreviven hoy de una visión cosmológica autóctona, son sus conceptos de la enfermedad y algunos fragmentos de danzas y mitos. Éstos no encuentran siempre su complemento en rituales y ceremonias, casi inexistentes en la actualidad, pero la reducción del patrimonio cultural no les ha quitado a esos elementos su función de sostén de la identidad teenek. Así, la formulación compleja de la memoria colectiva de ese grupo sólo puede recibir una exégesis explícita y encontrar cierta coherencia cuando los fragmentos se reúnen en un lugar concreto del paisaje: el espacio de la memoria.

El *Dhak chook ch'een* al sur de Loma Larga

Conclusión
La razón de los "sin razón"

Sus dioses son dioses de los montes,
por eso nos han vencido;
mas si peleáramos con ellos en la llanura,
se verá si no los vencemos

1 Reyes 20: 23

El propósito de este trabajo era dar cuenta de la construcción de la identidad teenek a través de procesos históricos y sociales confrontados a los discursos indígenas sobre la marginalidad social.

En la introducción general los teenek veracruzanos fueron presentados como un grupo étnico que, aparte del idioma, muestra pocos marcadores emblemáticos de su diferencia. Dicho esto, la ausencia de rasgos étnicos evidentes en ese grupo (ausencia de vestimenta tradicional, rituales agrícolas, sistema de cargos religiosos...), no hundió a los teenek en el anonimato, pues han conservado su lengua y parte de la cosmología mesoamericana. Sin embargo, los discursos identidarios de los teenek consisten en despreciar su propia cultura. Los teenek presentan un caso de identidad étnica viva, que parece *a priori* no fundarse sobre ningún patrimonio valorado y reivindicado. Por lo demás, la afirmación de la identidad teenek en un contexto de marginalidad política, económica y cultural en el seno de una región pluriétnica, ponía en tela de juicio algunos de los lugares comunes sobre los contactos interétnicos y la aculturación de las sociedades indígenas que

deriva de ellos. Se planteaba así la cuestión fundamental del proceso de elaboración de una identidad étnica y de la especificidad de un grupo en relación con otros con los que está en contacto. Para responder a este cuestionamiento, el análisis buscaba discernir los factores históricos, sociales y culturales que podían dar cuenta de la elaboración de la identidad colectiva teenek, así como de la articulación de ese grupo con su ambiente geográfico y social inmediato.

La búsqueda del fundamento de la identidad étnica teenek requirió de un enfoque constituido a partir de pinceladas sucesivas en dominios diferentes. El estudio de la organización social de la diferencia cultural, tal como Barth[1] definió los fenómenos de la etnicidad, debe, en efecto, referirse simultáneamente a procesos diacrónicos y sincrónicos que forjan en conjunción la identificación cultural. Por no existir la identidad sino en relación con la otredad, su análisis debe ligarse a los límites que separan de manera permanente a un grupo de otros, a los discursos elaborados en torno a esos límites, así como a lo que éstos demarcan de un lado y otro. A todo lo largo de esta obra, el análisis se ha construido en torno a la línea demarcadora, recorrida a través de la historia regional y la realidad social extracomunal, que opone continuamente a los teenek con los Otros. Además de la marginación del grupo por procesos históricos y sociales, los teenek establecieron también su propia línea de demarcación al definir los criterios de pertenencia a su grupo por las reglas de filiación y de residencia. Por lo demás, sin establecer un inventario sustantivista, hemos visto que más allá de esa frontera, la diferenciación teenek lleva un contenido cultural que se percibe, en esencia, por índices exteriores no exclusivos tales como la lengua, la territorialidad y cierta religiosidad. Sin embargo, aun si se puede explicar globalmente la marginalidad de los teenek frente a la sociedad nacional (la estratificación social fundada sobre la desigualdad, y no sobre la etnicidad), los criterios, índices y límites evocados aquí para establecer la existencia del grupo y los principios de su diferenciación, no explicarían su etnogénesis, sino tan sólo su persistencia.

La especificidad del grupo étnico teenek no podía, pues, plantearse como un postulado fundado únicamente sobre líneas de demarcación elaboradas a uno y otro lado. Al sondear las representaciones teenek de la otredad, la diferenciación

---

1 F. Barth, *op. cit.*

de ese grupo étnico evidenció ser también, sobre todo, el hecho de una elaboración categorial (y categórica) propia de los teenek. Así, para asentar el fundamento de la identidad étnica teenek, era esencial considerar la teoría de la diferencia tal como ésta es elaborada por los mismos miembros del grupo; concepción indígena que por lo demás puede, tal como en el caso de los teenek, no ser percibida del exterior. Por ello, la diferencia afirmada por el grupo se percibe desde el exterior solamente por medio de la línea de demarcación y de los marcadores culturales, mientras que su contenido se mantiene en el dominio de la intimidad del grupo. Ese contenido se confina finalmente en la exégesis indígena de la diversidad cultural. Así, para los teenek, el mito de origen del grupo forma el principio de su constitución y establece con claridad la diferencia ontológica que separa a los teenek de los Otros. Luego, los criterios y los índices de pertenencia, así como los límites que demarcan al grupo de los otros, subrayan y validan su originalidad, transformada desde entonces en una identidad asumida.

La comprensión del sistema de representaciones simbólicas teenek sólo podía darse a partir del conocimiento de la historia y de la situación socioeconómica, tema de la primera parte. Éste introdujo la realidad de la lógica regional (configuraciones económicas, sociales y espaciales centradas esencialmente sobre la ganadería vacuna) y la lógica de las relaciones entre teenek-agricultores y mestizos-ganaderos, establecidas siempre a partir de una línea de demarcación. Así, la concepción teenek del infortunio, ligada a la existencia de seres del inframundo, que son también antepasados prehumanos que huyeron de la "luz", se cristalizó como el dominio simbólico del conjunto de las relaciones sociales internas y externas y, particularmente, las que oponen a teenek y mestizos. En efecto, la visión del mundo teenek integró las evoluciones históricas y los cambios culturales en una realidad sobrenatural, ligada a las enfermedades y al territorio, transformados así en los espacios de la memoria de los tiempos antiguos. Finalmente, esta visión del mundo les permite dar cuenta de su posición marginal y subordinada frente a los mestizos. La filiación que los liga a los antepasados prehumanos transformados en seres del inframundo, relega a los teenek a una posición intermediaria que no es ni la de los mestizos ni la de esos seres ctónicos. Los discursos autodenigratorios justifican entonces esa situación y, al mismo tiempo –debido a que están ligados a la historia de sus antepasados–, actúan como soporte de su identidad étnica. Es, pues, a través de esa concepción del mundo que se organiza

el registro de la otredad (humana y extrahumana) y que se confirma la posición identidaria teenek en relación con el patrimonio que, en este caso, consiste en la lealtad a los antepasados.

Si los teenek justifican culturalmente su marginalidad situándola en un conjunto simbólico, que está en el fundamento de su identidad, falta aún comprender la naturaleza de esa vida al margen de la sociedad nacional. Como lo indica la palabra, la marginalidad designa una situación social que está en relación con otra, considerada como central. Se trata de una situación que no está separada de la corriente principal, pero que se encuentra a su lado y que es, por el contrario, correlativa de ésta. Los teenek no están, pues, "afuera" puesto que participan, a su manera, en ciertas actividades que se llevan a cabo en el "centro": como jornaleros, comerciantes, escolares, o, también, como víctimas de la apropiación de sus tierras. Cuando comparan en la ranchería el poder de una piedra con un fax, capaz de hacer regresar una alma perdida, de un lugar lejano de trabajo estacional, o que, antes de narrarme el mito de los *Baatsik'*, se me indica que el origen de los teenek proviene del "tronco proto-maya" porque acaban de oírlo en la radio cultural indígena, los teenek muestran claramente que si bien no pertenecen enteramente en la modernidad, tampoco están totalmente excluidos.[2] Desde su lugar de residencia en las colinas se encuentran en la posición de observadores de la vida que, en las llanuras, se desarrolla a otro ritmo y según otros valores. Ahora bien, el espacio marginal de los teenek se volvió, como hemos visto, en un lugar de construcción cultural que demuestra la vitalidad de ese grupo, a pesar de las apariencias desvalorizantes que opta por dar de sí mismo.

Hemos visto, en efecto, que el mito de los *Baatsik'* contiene la explicación del infortunio y está por eso en la fundación de la noción de la persona entre los teenek. La lógica de ese relato concierne finalmente a la irrupción de la violencia en el universo autóctono. Ya sea ésta la de la "luz", asociada con la Conquista española y el cristianismo, o la de los soldados durante la Revolución, esa violencia siempre acompaña los intentos externos por incluir a los teenek en universos

---

2 Se entiende la modernidad en este contexto como la evolución social y tecnológica inducida por la distinción, opuesta a la percepción arcaica, entre las leyes exteriores de la naturaleza y las convenciones de la sociedad (véase B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes: essai d'anthropologie symétrique*, La Découverte, París, 1991). Por su naturaleza, esta evolución sobrepasa el ritmo local y escapa al control comunitario indígena.

sociales más vastos. En el mismo orden de ideas, la integración de los teenek a la sociedad nacional reproduce inevitablemente la violencia: la inscripción de los teenek a la escuela, susceptible de transformarlos en aceite que se vende ulteriormente en las tiendas subvencionadas; el trabajo en el exterior de la comunidad, que reproduce el cautiverio del alma en el mundo ctónico de los *Baatsik'*; la construcción de una carretera, o las prospecciones petroleras que requieren sacrificios humanos; etcétera. En esa comprobación de la violencia y del poder ejercidos por los Otros, los teenek se encuentran sin duda en una posición muy vulnerable. El mito de los *Baatsik'* instaura, en efecto, la áspera alteridad y la desigualdad de las fuerzas entre los antepasados prehumanos y los teenek contemporáneos y, como metáfora de la condición teenek, ese mito da cuenta asimismo de la desigualdad entre teenek y mestizos. Los *Baatsik'*, como otredad constituyente de la identidad teenek, corresponden al repliegue de este grupo sobre sí mismo. A fin de contrarrestar los efectos perniciosos que puede ocasionar el encuentro con los *Baatsik'*, así como el contacto con la sociedad mestiza, los teenek se mantienen al margen de la sociedad moderna y deben dar prueba de temperancia en su vida cotidiana. La diferencia instaura así la deferencia.

La comprobación del poder de los Otros sobre los teenek se reelabora en las construcciones culturales que conciernen a su marginalidad. Al reivindicar para sí la descendencia de Caín, por lo tanto una descendencia vertical y fija, los teenek explican por la fatalidad exógena su mala fortuna, comparada con la de los mestizos-ganaderos, descendientes de Abel. Ahora bien, hemos mencionado que las relaciones de parentesco teenek se organizan esencialmente alrededor del eje horizontal de los aliados endógamos. Los lazos sociales, idealmente armoniosos, se anudan en el interior de la comunidad, entre teenek. Las relaciones sociales exógenas se instauran en una relación vertical, que coloca a los teenek en relación con otros grupos sociales, en tanto que las relaciones endógenas se establecen sobre un eje horizontal, que acentúa la solidaridad interna del grupo frente a los demás. A partir de estas posiciones metafóricas, se comprenden los discursos teenek de autodesvalorización frente a los Otros.

En efecto, los teenek afirman ser descendientes de Caín frente a los mestizos, descendientes de Abel; declaran haber tenido como rey a Moctezuma, el emperador azteca víctima de sus sueños frente al intrépido Cuauhtémoc, rey de los nahuas, o aun, pueden identificarse con las gallinas que comen cualquier cosa

en cualquier lugar, frente a los mestizos asociados con los guajolotes, que requieren cuidados particulares y a los que hay que servir constantemente. En primera instancia, parecería que se trata de un enfoque fatalista de la asimetría abrumadora entre el mundo de los teenek y el de los mestizos, siendo este último causante de extinción cultural para los más débiles, si éstos intentan integrarse a la sociedad nacional. Ahora bien, hay que entender esos discursos autodenigratorios como un lenguaje alegórico que traduce, por el contrario, esa constatación en términos de la supervivencia cultural en la marginalidad.[3] De esta manera cuando, durante los ritos de nacimiento, los teenek piden a los seres ctónicos que respeten al recién nacido, ellos se comprometen a hacer lo mismo con respecto a los *Baatsik'*. En tanto que reconocen el poder maléfico de los seres telúricos, los teenek establecen una frontera muy clara entre el universo ctónico y el de los humanos, fundada en el respeto mutuo que garantiza la supervivencia. Lo mismo se da con el mundo mestizo. El valor dado por los teenek a esas relaciones no es, por lo tanto, el de la jerarquía fundada sobre el poder al que está asociado, sino el de la supervivencia en una relación de deferencia: "Para nosotros, lo importante es no morir de hambre, lo demás es lujo...", me decía Cirilo a propósito de su preferencia por quedarse en el seno de su comunidad y casarse con una mujer teenek.

El "centro del mundo" investido por los mestizos no es, pues, el único sitio del poder. La reivindicación, frente al mundo moderno convertido en centro, de un universo autóctono marginado pero más o menos autónomo, en el que se aplica cierta visión del mundo, se refleja en efecto en los mitos, los relatos, la clasificación de lo pagano y lo cristiano, las creencias, las danzas, los rituales curativos, en suma, en la *praxis* teenek. Así, al dirigirse a los santos católicos en español, y a los espíritus telúricos en teenek, al repartir el espacio entre lo que es del dominio cristiano y lo que deriva del dominio pagano, al hacer entrar ciertas danzas y no otras a la

[3] Entre los censos de 1980 y 1990, el crecimiento demográfico de la población teenek de Tantoyuca fue de 12% en términos absolutos (frente a 18% para el conjunto de la población nacional y 2% para el conjunto de la población indígena); en términos relativos, desde el censo de 1960, la población teenek de Tantoyuca se mantiene estable respecto a la población mestiza de ese municipio. Así, con una población de unos 140 000 teenek, definidos como tales según la lengua (siendo 41% veracruzanos y 59% potosinos), la cultura teenek no parece, por el momento, estar en vía de extinción.

iglesia, cuando ciertas enfermedades competen a los médicos y otras a los curanderos no se trata de una actitud incoherente de parte de los teenek, ni de un vaivén entre dos credos. Este dualismo exuberante refleja un ideal de comportamiento normativo, fundado sobre el respeto mutuo de la diferencia. La marginalidad se transforma entonces para los teenek en un espacio de maniobra que no les es impugnado, y en el que la relación con el Otro se aprehende según el modo de pensar autóctono.

La incompatibilidad de las diversas creencias reunidas se percibe únicamente de parte del universo católico y moderno, que tiene dificultad en aceptar la diversidad en su seno. Los teenek, en cambio, son móviles y pasan constantemente de un universo a otro, profesando así dos tipos de creencias en el seno de una sola religión bipartita. Es, sin lugar a dudas, en esa ambigüedad que residiría en cierta forma lo que James Scott designa como *hidden transcripts*, las "transcripciones escondidas".[4] Se trata de actitudes y discursos subversivos de parte de grupos sociales subordinados, referentes al grupo dominante, y expresados "a escondidas", que contrastan frecuentemente con la actitud inversa, de resignación, que se manifiesta hacia el exterior. Ahora bien, la reivindicación teenek de cierto reconocimiento no se traduce, en su caso, en discursos de venganza violenta o en visiones milenaristas de revolución de la situación social. A imagen de otros grupos indígenas marginados y reducidos a no expresar su identidad sino por lo no dicho,[5] la reivindicación identidaria de los teenek se expresa por la segregación simbólica que establecen entre el mundo pagano-autóctono y el mundo católico-moderno. Esta separación deriva finalmente de la decisión de preservar la identidad cultural teenek en un espacio específico. Éste resulta marginal, pero permite una relación constante entre los teenek y sus antepasados prehumanos que forman el soporte de su identidad étnica. La *praxis* teenek es, por consiguiente, el lengua-

---

4 J. Scott, *Domination and the Arts of Resistance -The Hidden Transcripts*, Yale University Press, New Haven, Conn., 1990.

5 Como los pumé de Venezuela, que se refugian en sus sueños, o los dayak de Indonesia, que parodian su propia marginalidad, véanse, respectivamente, G. Orobitg Canal, *Les Pumé et leurs rêves. Etude d'un groupe indien des Plaines du Venezuela,* Éditions des Archives Contemporaines, París, 1998; A. Lowenhaupt Tsing, *In the Realm of the Diamond Queen. Marginality in an Out-of-the-Way Place*, Princeton University Press, Princeton, 1993.

je sordo de la subversión, que rehusa adherirse completamente al orden establecido y se restringe al espacio limitado de los teenek en las márgenes de la sociedad dominante. De esta forma, la situación de vulnerabilidad teenek se transformó simbólicamente en un arte de resistencia.

El espacio teenek no es, pues, únicamente el de la memoria marginada, sino también el de una elaboración cultural sobre la diversidad, que responde localmente a procesos globalizadores. El arte de la supervivencia estableció una unión estrecha entre mito y *praxis*, transformando en metáfora la vida teenek en los márgenes de la sociedad moderna. La historia de la violencia se inscribe así en la elaboración simbólica teenek de la diferencia.

Bibliografía

AGUILAR ROBLEDO, MIGUEL

1991 "Reses, indios y poder: notas introductorias a la historia de la ganadería en la Huasteca potosina", en *Cuadrante,* 5-6, pp. 78-94.

1993 "Reses y ecosistemas: notas para una evaluación del impacto ambiental de la ganadería bovina en la Huasteca potosina", en *Cuadrante,* 11-12, pp. 134-163.

AGUIRRE BELTRÁN, GONZALO

1947 "La medicina indígena", en *América indígena*, 7 (2), pp. 108-127.

1970 *El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en México* [1a. ed. 1957], Universidad Iberoamericana, México.

1987 *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial,* 3a. reimpresión [1a. ed. 1963], INI, México.

ALCIDES REISSNER, RAÚL

1983 *El indio en los diccionarios. Exégesis léxica de un estereotipo*, INI, México.

ALCORN, JANIS

1984 *Huastec Mayan Ethnobotany,* University of Texas Press, Austin.

ALVA IXTLILXÓCHITL, FERNANDO DE

1975 *Obras históricas* [1625] (2 t.), 3a. ed., UNAM, México.

AMSELLE, JEAN-LOUP

1990 *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs,* Payot, París.

ANDRADE AZUARA, ANÍBAL J.

1952 *Huaxtecapan, el estado huaxteco,* s.e., México.

ARIEL DE VIDAS, ANATH

1993 "Prácticas familiares en la Huasteca veracruzana: algunas aportaciones contemporáneas al estudio del parentesco huasteco", en *Cuadrante*, 11-12, pp. 53-83.

1993 "Una piedrita en los zapatos de los caciques. Ecos y repercusiones de las políticas de desarrollo rural en la Huasteca veracruzana", en *Estudios Sociológicos,* 11 (33), pp. 741-767.

1994 "Identité de l'Autre, identité par l'Autre: la gestion du patrimoine culturel indien dans le nord-est du Mexique", en *Cahiers des Sciences Humaines,* 30 (3), pp. 373-389.

1994 "Un problème de limites. L'espace teenek dans la Huastèque veracruzaine", en *Géographie et Cultures,* 11, pp. 119-136.

1994 "La bella durmiente: el norte de Veracruz", en O. Hoffmann y E. Velázquez (coords.), *Las llanuras costeras de Veracruz: la lenta construcción de regiones,* ORSTOM/Universidad Veracruzana, Xalapa, pp. 39-73.

1995 "El espacio de la memoria entre los huastecos veracruzanos", en M-O. Marion (coord.), *Antropología Simbólica,* INAH/ENAH/CONACYT, México, pp. 139-145.

1996 *Mémoire textile et industrie du souvenir dans les Andes. Identités à l'épreuve du tourisme au Pérou, en Bolivie et en Equateur,* L'Harmattan, París.

1997 "Entre tierra y cielo. El dilema huasteco contemporáneo", en *Huaxteca -El hombre y su pasado*, 2 (3), pp. 37-41.

1999 "Más allá de la rentabilidad. Algunas observaciones etnológicas acerca de los programas de desarrollo en la Huasteca veracruzana", en *Trace*, 35, pp. 38-49.

2002 *Memoria textil e industria del recuerdo en Los Andes. Identidades a prueba del turismo en Perú, Bolivia y Ecuador*. Abya-Yala, Quito.

2002 "A Dog's Life among the Teenek Indians (Mexico): Animal's Participation in the Classification of Self and Other", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 8(3), pp. 531-550.

ARIEL DE VIDAS, ANATH Y BRIGITTE BARTHAS

1996 "El Fondo Regional de Solidaridad ¿para el desarrollo de los pueblos indígenas? Dos respuestas subregionales en la Huasteca", en H. Carton de Gramont y H. Tejera (coords.), *La sociedad rural mexicana frente al nuevo mileno,* UNAM/UAM/INAH/Plaza y Valdés, México; (t. 2), A. Paula de Teresa, y C. Cortés Ruiz (coords.), *La nueva relación campo-ciudad y la pobreza rural,* pp. 269-296.

ARIZPE, LOURDES

1976 "La ideología del indio y la economía campesina", en R. Stavenhagen (coord.), *Capitalismo y campesinado en México,* SEP/INAH, México, pp. 99-132.

ATLAS EJIDAL DEL ESTADO DE VERACRUZ (1988)

1991 INEGI, Aguascalientes.

AUGUSTINS, GEORGES

1990 "Les transmissions entre générations dans les sociétés paysannes européennes", en H.P. Jeudy (ed.), *Patrimoines en folie,* Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, París, pp. 149-166.

ÁVILA MÉNDEZ, AGUSTÍN

1986 "Etnia y movimiento campesino en la Huasteca hidalguense", en A. Ávila y A.E. Cervantes, *Procesos de organización campesina en las huastecas,* UNAM/CONASUPO, México, pp. 7-37.

1991 "Movimientos étnicos contemporáneos en la Huasteca", en A. Warman y A. Argueta (coords.), *Nuevos enfoques para el estudio de las etnias indígenas en México,* UNAM/Porrúa, México, pp. 47-90.

ÁVILA MÉNDEZ, AGUSTÍN Y JESÚS RUVALCABA MERCADO (coords.)

1991 *Cuextecapan, lugar de bastimentos,* CIESAS, México.

BARRERA, NARCISO E HIPÓLITO RODRÍGUEZ (coords.)

1993 *Desarrollo y medio ambiente en Veracruz. Impactos económicos, ecológicos y culturales de la ganadería en Veracruz*, Fundación F. Ebert/CIESAS/Instituto de Ecología, Xalapa.

BARTH, FREDRICK (ed.)

1969 *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organisation of Culture Difference*, Little Brown, Boston, pp. 9-38.

BASSOLS BATALLA, ÁNGEL *et al.*

1977 *Las Huastecas en el desarrollo regional de México*, Trillas, México.

BECQUELIN, AURORE Y ANTOINETTE MOLINIÉ (eds.), con DANIÈLE DEHOUVE

1993 *Mémoire de la tradition,* Société d'ethnologie, Nanterre.

BERNAND, CARMEN

1992 *Pindilig, un village des Andes équatoriennes,* CNRS, París.

BERNAND, CARMEN Y SERGE GRUZINSKI

1986 "Les enfants de l'Apocalypse: la famille en Méso-Amérique et dans les Andes",

en A. Burguière, Ch. Klapish-Zuber, M. Segalen y Fr. Zonabend (eds.), *Histoire de la famille* (t. 2), *Le choc des modernités,* A. Colin, París, pp. 157-209.

BERTHE, JEAN-PIERRE

1993 "Taux d'intérêt, cens et dépôts en Nouvelle-Espagne", en M.N. Chamoux, D. Dehouve, C. Gouy-Gilbert y M. Pepin Lehalleur (eds.), *Prêter et emprunter. Pratiques de crédit au Mexique (XVIe-XXe siècle),* Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, París, pp. 9-23.

BLAZQUEZ, ADRIÁN Y THOMAS CALVO

1992 *Guadalajara y el nuevo mundo. Nuño Beltrán de Guzmán: semblanza de un conquistador,* Institución Provincial de Cultura, Guadalajara, España.

BOEGE, ECKART

1988 *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual,* Siglo XXI, México.

BONFIL BATALLA, GUILLERMO

1969 "Notas etnográficas de la región Huasteca, México", en *Anales de Antropología,* 6, 1969, pp. 131-151.

1990 *México profundo. Una civilización negada,* 3a. ed., Grijalbo/CNCA, México.

BRISEÑO, JUAN

1988 "La organización comunal y la lucha por la tierra", en *Papeles de la Casa Chata,* 3 (5), pp. 21-30.

BROWN, CECIL H.

1973 "Formal Semantic Analysis of Huastec Kinship Terminology: A Case for an Unusual Marriage Rule", en *Anthropological Linguistics,* 15(6), pp. 259-266.

CÁMARA BARBACHANO, F.

1952 "Religious and Political Organization", en S. Tax (ed.), *Heritage of Conquest. The Ethnology of Middle America,* The Free Press, Glencoe, pp. 142-164.

CAMBRÉZY, LUC

1991 "La distribución de la propiedad social en el estado de Veracruz", en *Geografía y Desarrollo,* 2 (6), pp. 30-42.

1992 "Terre et territoire au Mexique (Veracruz). De la réforme agraire à la fiction municipale", en *Cahiers des Sciences Humaines,* 28 (4), pp. 625-642.

CANCIAN, FRANK

1989 *Economía y prestigio en una comunidad maya. El sistema religioso de cargos en Zinacantan,* 2a. ed., INI/CNCA, México.

CARRASCO, PEDRO

1961 "The Civil-Religious Hierarchy in Mesoamerican Communities: Pre-Spanish Background and Colonial Development", en *American Anthropologist,* 63 (3), pp. 483-497.

1975 "La transformación de la cultura indígena durante la colonia", en *Historia Mexicana,* 25 (2), pp. 175-203.

CERDA SILVA, ROBERTO DE LA

1939 "Origen de las culturas mexicano-mayas", en *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadísticas,* 50 (1-12), pp. 147-171.

CHEMIN, DOMINIQUE

1993 "Relaciones entre la Huasteca y la Pamería", en *Cuadrante,* 11-12, pp. 94-116.

CHEMIN BÄSSLER, HEIDI

1984 *Los Pames Septentrionales de San Luis Potosí*, INI, México.

CHEVALIER, FRANÇOIS

1952 *La formation des grands domaines au Mexique. Terre et société aux XVI-XVIIe siècles,* Institut d'Ethnologie, París.

1984 "Mexique Occidental, raccourci d'histoire agraire: La naissance de bourgs libres dans les grands domaines", *Congreso de Historia Rural, Siglos XV al XIX, Universidad Complutense de Madrid-Casa Velázquez*, Madrid, pp. 219-234.

CHIPMAN, DONALD E.

1967 *Nuño de Guzmán and the Province of Pánuco in New Spain 1518-1533,* A.H. Clark, Glendale.

CÓDICE CHIMALPOPOCA

1975 *Anales de Cuauhtitlán* [1570] *y Leyenda de los soles* [1558], 2a. ed., UNAM, México.

CURRIER, RICHARD L.

1966 "The Hot-Cold Syndrome and Symbolic Balance in Mexican and Spanish-American Folk Medicine", en *Ethnology,* 5 (3), pp. 251-263.

DEHOUVE, DANIÈLE

1989 "L'individu et la rumeur publique. Notes sur la transgression dans le Mexique central", en *Singularités. Textes pour Eric de Dampierre*, Plon, París, pp. 497-505.

DEROUET, BERNARD

1995 "Territoire et parenté. Pour une mise en perspective de la communauté rurale et des formes de reproduction familiale", en *Annales: Histoire, Sciences Sociales,* 3, pp. 645-686.

DESCOLA, PHILIPPE

1986 *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar,* Fondation Singer-Polignac/Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, París.

1996 "Constructing natures. Symbolic ecology and social practice", en P. Descola y G. Pálsson (eds.), *Nature and Society. Anthropological Perspectives*, Routledge, Londres/Nueva York, pp. 82-102.

DE SOUSBERGHE, L. Y C. ROBLES URIBE

1962 "Nomenclature et structure de parenté des Indiens Tzeltal", en *L'Homme,* 2 (3), pp. 102-120.

DÍAZ DEL CASTILLO, BERNAL

1977 *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España* [1568], (2 t.) 7a. ed., Porrúa, México.

DIETIKER-AMSLËR, MARIANNE

1993 "Mujer y tierra en la Huasteca", en J. Ruvalcaba y G. Alcalá (coords.), *Huasteca I. Espacio y tiempo, Mujer y trabajo*, CIESAS, México, pp. 149-176.

DOUGLASS, WILLIAM A. Y M. LYMAN STANFORD

1976 "L'ethnie: structure, processus et saillance", en *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 61, pp. 197-220.

DUCEY, MICHAEL T.

1989 "Tierras comunales y rebeliones en el norte de Veracruz antes del porfiriato, 1821-1880: El proyecto liberal frustrado", en *Anuario (Universidad Veracruzana),* 6, pp. 209-229.

DUMOLARD, PIERRE

1975 "Région et régionalisation. Une approche systémique", en *L'Espace Géographique,* 2, pp. 93-111.

EGGAN, FRED

1934 "The Maya Kinship System and Cross-Cousin Marriage", en *American Anthropologist,* 36 (2), pp. 188-202.

ELÍAS, A. Y G. PACHECO

1984 "Pobreza dentro de la pobreza: la pobreza indígena", en *Anuario Indigenista*, 46, pp. 85-97.

ENQUÊTES SUR L'AMÉRIQUE MOYENNE. MÉLANGES OFFERTS À GUY STRESSER-PÉAN

1989 publicado por D. Michelet, INAH/CNCA/CEMCA, México.

EPISTOLARIO DE NUEVA ESPAÑA (ENE)

1942 (16 t.), publicado por F. del Paso y Troncoso, Antigua Librería Robredo de J. Porrúa e hijos, México.

ESCOBAR OHMSTEDE, ANTONIO

1993 "Los condueñazgos indígenas en las Huastecas hidalguense y veracruzana: ¿Defensa del espacio comunal?", en A. Escobar Ohmstede (coord.), *Indio, Nación y Comunidad en el México del siglo XIX*, CEMCA/CIESAS, México, pp. 171-188.

1998 *De la costa a la sierra. Las Huastecas, 1750-1900*, CIESAS/INI, México.

FARRISS, NANCY M.

1984 *Maya Society under Colonial Rule. The Collective Enterprise of Survival*, Princeton University Press, Princeton.

FLORESCANO, ENRIQUE

1986 *Origen y desarrollo de los problemas agrarios de México, 1500-1821* , 8a. ed., rev. y aum., Era, México.

FOSTER, GEORGE M.

1944 "Nagualism in México and Guatemala", en *Acta Americana*, 2 (1-2), pp. 85-103.

1953 "Cofradía and Compadrazgo in Spain and Spanish America", en *Southwestern Journal of Anthropology,* 9 (1), pp. 1-28.

1953 "Relationships between Spanish and Spanish-American Folk Medicine", en *Journal of American Folklore,* 66 (261), pp. 201-217.

1972 "The Anatomy of Envy: A Study in Symbolic Behavior", en *Current Anthropology,* 13 (2), pp. 165-202.

FRASER, DONALD. J.

1972 "La política de desamortización en las comunidades indígenas, 1856-1872", en *Historia Mexicana,* 21 (4), pp. 615-652.

GALINIER, JACQUES

1987 *Pueblos de la Sierra Madre. Etnografía de la comunidad otomí*, prefacio de D. Michelet, INI/CEMCA, México.

1989 "L'endroit de la vérité: réflexions sur le mécanisme du rituel et son débranchement dans le *volador* otomi", en *Enquêtes sur l'Amérique moyenne. Mélanges offerts à Guy Stresser-Péan*, INAH/CNCA/CEMCA, México, pp. 329-334.

1990 *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, prefacio de A. López Austin, UNAM/CEMCA/INI, México.

GALINIER, JACQUES

1993 "La complainte du maître à tête de vieux", en A. Becquelin y A. Molinié (eds.), con D. Dehouve, *Mémoire de la tradition*, Société d'ethnologie, Nanterre, pp. 285-297.

GARCÍA MARTÍNEZ, BERNARDO

1987 *Los pueblos de la sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700,* El Colegio de México, México.

GERHARD, PETER

1972 *A Guide to the Historical Geography of New Spain,* Cambridge University Press, Cambridge.

1977 "Congregaciones de indios en la Nueva España antes de 1570", en *Historia Mexicana,* 26 (3), pp. 347-395.

GIBSON, CHARLES

1953 "Rotation of Alcaldes in the Indian Cabildo of Mexico City", en *Hispanic Historical Review*, 33, pp. 212-222.

GLAZER, NATHAN Y DANIEL P. MOYNIHAN (eds.)

1975 *Ethnicity. Theory and Experience*, Harvard University Press, Cambridge.

GONZÁLEZ CRUZ, GENARO Y MARINA ANGUIANO

1984 "La historia de Tamakastsiin", en *Estudios de Cultura Náhuatl,* 17, pp. 205-225.

GONZÁLEZ TORRES, YOLOTL

1991 *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica,* Larousse, México.

GORTARI KRAUSS, LUDKA DE Y JESÚS RUVALCABA MERCADO (coords.)

1990 *La Huasteca: vida y milagros,* Cuadernos de la Casa Chata, 173, CIESAS, México.

GOSSEN, GARY H.

1992 "Las variaciones del mal en una fiesta tzotzil", en M. León-Portilla, M. Gutiérrez Estévez, G.H. Gossen, J.J. Klor de Alva (coords.), *De palabra y obra en el nuevo mundo,* (t. 1) *Imágenes interétnicas,* Siglo XXI de España, Madrid, pp. 195-235.

GRUZINSKI, SERGE

1988 *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol. XVIe- XVIIIe siècles*, Gallimard, París.

1991 "Christianiser le Mexique", en *L'Histoire,* 146, pp. 96-107.

GUERRA, FRANÇOIS-XAVIER

1985 *Le Mexique-De l'Ancien Régime à la Révolution,* prefacio de F. Chevalier, L'Harmattan/Publ. de la Sorbonne, París.

GUITERAS HOLMES, CALIXTA

1948 "Sistema de parentesco huasteco", en *Acta Americana,* 6 (3-4), pp. 152-172.

1965 *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil,* FCE, México.

GUTIÉRREZ DE SÁNCHEZ, O.

1991 *Leyendas huastecas*, s.e., Ciudad Valles, San Luis Potosí.

1993 "Leyenda huasteca del maíz", en *Cuadrante*, 11-12, pp. 164-169.

GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, MANUEL

1992 "Mayas y 'mayeros': los antepasados como otros", en M. León-Portilla, M. Gutiérrez Estévez, G.H. Gossen y J.J. Klor de Alva (coords.), *De palabra y obra en el nuevo mundo,* (t. 1) *Imágenes interétnicas,* Siglo XXI de España, Madrid, pp. 417-441.

HALBWACHS, MAURICE

1968 *La mémoire collective,* 2a. ed., rev. y aum., Presses Universitaires de France, París.

HANKS, WILLIAM F.

1993 "The Five Gourds of Memory", en A. Becquelin y A. Molinié (eds.), con D. Dehouve, *Mémoire de la tradition,* Société d'ethnologie, Nanterre, pp. 319-345.

HAUDRICOURT, ANDRÉ G.

1962 "Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui", en *L 'Homme,* 2 (1), pp. 40-50.

HERMOSILLO, F.G.

1991 "Indios en cabildo: historia de una historiografía sobre la Nueva España", en *Historias*, 26, pp. 25-63.

HERRERA CASASÚS, MARÍA LUISA

1989 *Presencia y esclavitud del negro en la Huasteca*, Universidad Autónoma de Tamaulipas, Porrúa, México.

HEWITT DE ALCÁNTARA, CYNTHIA

1988 *Imágenes del campo. La interpretación antropológica del México rural*, El Colegio de México, México.

HISTORIA GENERAL DE MÉXICO

1988 Reimpresión [3a. ed., 1981] (2 t.), El Colegio de México/ Harla, México.

HOROWITZ, DONALD L.

1975 "Ethnic Identity", en N. Glazer y D.P. Moynihan (eds.), *Ethnicity. Theory and Experience,* Harvard University Press, Cambridge, pp. 111-140.

HUGH-JONES, STEPHEN

1988 "The Gun and the Bow. Myths of White Men and Indians", en *L'Homme,* 106-107, 28 (2-3), pp. 138-155.

ICHON, ALAIN

1973 *La religión de los totonacas de la sierra,* INI, México.

INDICADORES SOCIOECONÓMICOS E ÍNDICE DE MARGINACIÓN MUNICIPAL 1990

1993 CONAPO, México.

KATZ, ESTHER

1990-91 "La percepción del blanco entre los mixtecos (México)", en *Actas del simposio "La representación del blanco en las sociedades indígenas americanas", 47° Congreso internacional de americanistas,* CAEA, Buenos Aires, vol. 11, pp. 45-48.

1995 "Les fourmis, le maïs et la pluie", en *Journal d'Agriculture et de Botanique Appliquée,* nouvelle série, 37 (1), pp. 119-132.

KIRCHHOF, PAUL

1943 "Mesoamérica: sus límites geográficos, composición étnica y características culturales", en *Acta Americana* 1 (1), pp. 92-107.

KLIPPER, L. *et al.*

1993 *Le Mexique - des plantes pour les hommes,* Jardin Botanique National de Belgique/ Hayez, Bruselas.

KNAB, TIM J.

1979 "Talocan Talmanic: Supernatural Beings of the Sierra de Puebla", en *Actes du XLIIe Congrès International des Américanistes,* vol. VI, París, pp. 127-136.

1991 "Geografía del inframundo", en *Estudios de Cultura Náhuatl,* 21, pp. 31-57.

LANDA, DIEGO DE

1973 *Relación de las cosas de Yucatán* [1560], 10a. ed., Porrúa, México.

LARSEN, RAMÓN

1955 *Vocabulario huasteco del estado de San Luis Potosí,* Instituto Lingüístico de Verano/SEP, México.

LATOUR, BRUNO

1991 *Nous n'avons jamais été modernes: essai d'anthropologie symétrique,* La Découverte, París.

LAW, HOWARD

1957 "Tamakasti: A Gulf Nahuat Text", en *Tlalocan,* 3 (4), pp. 344-360.

LÉON-PORTILLA, MIGUEL

1965 "Los huaxtecos según los informantes de Sahagún", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 5, pp. 15-29.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE

1956 "The Family", en H.L. Shapiro (ed.), *Man, Culture and Society,* Oxford University Press, New York, pp. 261-285.

1974 *Anthropologie Structurale*, reimpresión [1a. ed., 1958], Plon, París.

1977 *L'identité* (seminario dirigido por C. Lévi-Strauss), Grasset, París.

1981 *Les structures élémentaires de la parenté*, reimpresión [2a. ed., 1967], Mouton/ Maison des Sciences de l'Homme, La Haya.

1987 *Mitológicas* (t. 2), *De la miel a las cenizas*, FCE, México.

1987 *Mitológicas*, (t. 3), *El origen de las maneras de mesa*, Siglo XXI Editores, México [1a. ed., 1970].

1992 *Historia de Lince*, Editorial Anagrama, Barcelona.

LOMNITZ ADLER, CLAUDIO

1991 "Alcohol y etnicidad en la Huasteca potosina", en A. Ávila, J. Ruvalcaba (coords.), *Cuextecapan, lugar de bastimentos,* CIESAS, México, pp. 107-116.

LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO

1989 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas,* 3a. ed., UNAM, México.

1989 *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, 2a. ed., UNAM, México.

1992 *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana,* 2a. ed., Alianza editorial, México.

LÓPEZ DE GÓMARA, FRANCISCO

1979 *Historia de la Conquista de México* [1552], Biblioteca Ayacucho, Caracas.

LOWENHAUPT TSING, ANNA

1993 *In the Realm of the Diamond Queen. Marginality in an Out-of-the-Way Place,* Princeton University Press, Princeton.

MANRIQUE CASTAÑEDA, LEONARDO

1979 "La posición de la lengua huasteca", en *Actes du XLIIe Congrès International des Américanistes,* vol. IX-B, París, pp. 87-102.

MARION, MARIE-ODILE

1992 *Le pouvoir des filles de lune. La dimension symbolique des formes d'organisation*

sociale des Lacandon du fleuve Lacanjá, Mexique, doctorado de Estado, École des Hautes Études en Sciences Sociales, París.

1994 *Identidad y ritualidad entre los mayas,* INI, México.

1999 *El poder de las hijas de la luna. Sistema simbólico y organización social de los lacandones.* Plaza y Valdés/INAH, México.

MÁRQUEZ, ENRIQUE

1986 "Tierra, clanes y política en la Huasteca potosina (1797-1843)", en *Revista Mexicana de Sociología,* 48 (1), pp. 201-215.

MARTÍNEZ, M.

1979 *Catálogo de nombres vulgares y científicos de plantas mexicanas,* FCE, México.

MCQUOWN, NORMAN

1964 "Los orígenes y la diferenciación de los mayas según se infiere del estudio comparativo de las lenguas mayanas", en E.Z. Vogt y A. Ruz, (coords.), *Desarrollo cultural de los mayas*, UNAM, México, pp. 49-80.

MEADE, JOAQUÍN

1942 *La Huasteca. Época antigua,* Cossio, México.

1962 *La Huasteca veracruzana* (2 t.), Citlaltepetl, México.

MENDOZA VARGAS, EUTIQUIO

1960 *Gotitas de placer y chubascos de amarguras,* s.e., México.

MOLINA, ALONSO DE

1977 *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana,* [1555-1571], 2a. ed., Porrúa, México.

MONTOYA BRIONES, J. DE J.

1981 "Significado de los aires en la cultura indígena", en *Cuadernos del Museo Nacional de Antropología*, SEP/INAH, México.

NORIEGA OROZCO, BLANCA REBECA

1993 *Tlamatines. Mitología y ritual en torno a la figura del trueno en la falda este del Cofre de Perote* (tesis de maestría en antropología social), CIESAS-Golfo, Xalapa.

OCHOA PERALTA, ÁNGELA

1984 *El idioma huasteco de Xiloxúchil,Veracruz*, INAH, México.

OCHOA SALAS, LORENZO

1984 *Historia prehispánica de la Huasteca*, reimpresión [1a. ed., 1979], UNAM, México.

1989 (coord.), *Huaxtecos y Totonacos. Una antología histórico-cultural,* CNCA, México.

1993 "Un documento del siglo XVIII para el estudio de la Huaxteca", en J. Ruvalcaba, y G. Alcalá (coords.), *Huasteca I. Espacio y tiempo,* CIESAS, México, pp. 73-76.

OROBITG CANAL, GEMMA

1998 *Les Pumé et leurs rêves. Etude d'un groupe indien des Plaines du Venezuela*, Éditions des Archives Contemporaines, París.

ORTIZ, FERNANDO

1984 *El Huracán. Su mitología y sus símbolos,* reimpresión [1a. ed. 1947], FCE, México.

PÉREZ DEL ÁNGEL, MIGUEL

1987 *El cultivo del maíz en Siloxúchil, Veracruz* (tesis de licenciatura en etnolingüística), CIESAS, México.

PÉREZ ZEVALLOS, JUAN MANUEL

1983 *La Huasteca en el siglo XVI: fragmentación de los señoríos prehispánicos, organización social y tributo* (tesis de licenciatura en ethnohistoria), ENAH, México.

PÉREZ ZEVALLOS, JUAN MANUEL Y LUDKA DE GORTARI KRAUSS

1987 *Índice de documentos para la historia indígena en la Huasteca,* Centro Hidalguense de Investigaciones Históricas/Biblioteca de Cultura Hidalguense/CIESAS, Pachuca, Hgo.

PIÑA CHÁN, R.

1989 "El desarrollo de la tradición huasteca", en L. Ochoa (coord.), *Huaxtecos y totonacos. Una antología histórico-cultural*, CNCA, México, pp. 164-176.

POPOL-VUH

1953 *Las antiguas historias del Quiché,* trad. del quiché por A. Recinos, 2a. ed., FCE, México.

PUIG, HENRI

1979 "Contribution de l'écologie à la définition de la limite nord-est de la Mésoamérique", en *Actes du XLIIe Congrès International des Américanistes,* vol. IX-B, París, pp. 13-29.

QUEZADA, NOEMÍ

1977 "La Danza del volador y algunas creencias de Tempoal en el siglo XVIII", en *Tlalocan,* 7, pp. 357-366.

RADIN, PAUL

1956 *The Trickster. A Study in American Indian Mythology,* Routledge & Kegan Paul, Londres.

RAMÍREZ, CARLOS ARTURO

1989 *Tanquian. El poder y su dinámica histórica en la Huasteca potosina, 1870-1985,* Archivo Histórico del estado de San Luis Potosí, México.

RAMÍREZ LAVOIGNET, DAVID

1971 *Tantoyuca. Notas históricas arregladas por...*, Seminario de Historia, Universidad Veracruzana, Xalapa.

RENARD-CASEVITZ, FRANCE-MARIE

1991 *Le banquet masqué. Une mythologie de l'étranger chez les Indiens Matsiguenga,* Lierre et Coudrier, París.

ROMER, MARTA

s/f "Los flujos migratorios laborales desde la Huasteca indígena", en F. Lartigue, (coord.), *Trabajo y trabajadores en la Huasteca indígena* (en prensa) CIESAS, México.

RUBEL, ARTHUR J.

1964 "The Epidemiology of a Folk Illness: Susto in Hispanic America", en *Ethnology,* 3, pp. 268-283.

RUBIAL GARCÍA, ANTONIO

1989 *Una monarquía criolla (La provincia agustina en el siglo XVII),* CNCA, México.

RUVALCABA MERCADO, JESÚS

1984 "Un agave textile, le zapupe: travail agricole et production artisanale chez les Huastèques", en *Techniques et Culture*, 4, pp. 35-59.

1991 *Sociedad y violencia. Extracción y concentración de excedentes en la Huasteca,* Cuadernos de la Casa Chata, 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*, 11-12, pp. 10-29.

RUVALCABA MERCADO, JESÚS Y GRACIELA ALCALÁ (coords.)

1993 *Huasteca. Selección de trabajos pertenecientes al V y VI encuentros de investigadores de la Huasteca* (3 t.), CIESAS, México.

SAHAGÚN, BERNARDINO DE

1977 *Historia general de las cosas de Nueva España,* [1547-1582] (4 t.), 3a. ed., Porrúa, México.

SAIGNES, THIERRY

1993 "Borracheras andinas: ¿por qué los indios ebrios hablan en español?", en T. Saignes (coord.), *Borrachera y memoria. La experiencia de lo sagrado en los Andes,* HISBOL/IFEA, La Paz, pp. 43-71.

SALDÍVAR, G.

1943 *Los indios de Tamaulipas*, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, núm. 70, México.

SAMUEL, OLIVIA

1990 *Nuptialité et structures familiales. L'étude de deux États mexicains: Veracruz et Aguascalientes*, Documento de investigación del CREDAL, 210, París.

SCHRYER, FRANS J.

1990 *Ethnicity and Class Conflict in Rural México,* Princeton University Press, Princeton.

SCHULLER, RUDOLF

1924 "Notes on the Huaxteca Indians of San Luis Potosí, México", en *El México Antiguo,* 2, pp. 129-140.

1924 "La posición etnológica y lingüística de los Huaxteca", en *El México Antiguo,* 2, pp. 141-149.

SCOTT, JAMES

1990 *Domination and the Arts of Resistance - The Hidden Transcripts,* Yale University Press, New Haven.

SEEGER, ANTHONY, ROBERTO DA MATTA Y EDUARDO B. VIVEIROS DE CASTRO

1979 "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras", en *Boletim do museu nacional, antropologia*, 32, pp. 2-19.

SEVERI, CARLO

1996 *La memoria ritual. Locura e imagen del blanco en una tradición chamánica amerindia,* Abya-Yala, Quito.

SHARER, ROBERT J.

1994 *The Ancient Maya,* 5a. ed., rev. y aum., Stanford University Press, Stanford.

SIGNORINI, ITALO

1982 "Patterns of Fright: Multiple Concepts of Susto in Nahua-Ladino Community of the Sierra de Puebla (México)", en *Ethnology*, 21, pp. 313-323.

SOTO, MANUEL FERNANDO

1856 *El nuevo Estado, necesidad de formarlo inmediatamente con los cinco distritos de Tuxpan, Tampico de Veracruz, Tancanhuitz, Huejutla y el sur de Tamaulipas*, Imprenta de Ignacio Cumplido, México.

1869 *Noticias estadísticas de la Huasteca y de una parte de la Sierra Alta,* Imprenta del Gobierno, México.

STAVENHAGEN, RODOLFO

1969 *Las clases sociales en las sociedades agrarias*, Siglo XXI, México.

STRATHERN, M.

1980 "No Nature, no Culture: the Hagen case", en C.P. MacCormick y M. Strathern (eds.), *Nature, Culture and Gender*, Cambridge University Press, Nueva York, pp. 174-222.

STRESSER-PÉAN, GUY

1947 "Danse des aigles et danse des jaguars chez les Indiens huastèques de la région de Tantoyuca", en *Actes du XXVIIIe Congrès International des Américanistes,* París, pp. 335-338.

1947 "Les origines du Volador et du Comelagatoatze", en *Actes du XXVIIIe Congrès International des Américanistes*, París, pp. 327-334.

1952-53 "Les Indiens huastèques", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, 13 (2-3), pp. 213-234.

1952-53 "Les Nahuas du sud de la Huasteca et l'ancienne extension meridionale des Huastèques", en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, 13, (2-3), pp. 287-290.

1954-55 "El nombre huasteco de la ciudad de México", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos,* 14 (1), pp. 151-152.

1967 "Problèmes agraires de la Huasteca ou région de Tampico (Mexique)", en *Les problèmes agraires des Amériques Latines,* Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, París, pp. 201-214.

1971 "Ancient sources on the Huasteca", en *Handbook of Middle American Indians,* 11, University of Texas Press, Austin, pp. 582-602.

1979 "Le nord de la Huasteca", en *Actes du XLII Congrès International des Américanistes*, vol. IX-B, París, pp. 103-111.

1991 "Les problèmes de frontières de la Huasteca et régions voisines", en A. Breton, J.P. Berthe y S. Lecoin (eds.), *Vingt études sur le Mexique et le Guatemala,* Presses Universitaires du Mirail, Toulouse, pp. 47-66.

SWADESH, MORRIS

1953 "The Language of Archaeologic Huastecs", en *Notes on Middle American Archaeology and Ethnology,* 114, pp. 223-227.

1961 "Interrelaciones de las lenguas mayenses", en *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia,* 13 (42), 1961, pp. 231-267.

SZEMIŃSKI, JAN

s/f "Tawantin Suyupi kawzaq Runa llaqtap sutinkunamanta. De los etnónimos en el Tawantin Suyu" (en prensa), en *ASUR*, Sucre.

TAPIA ZENTENO, CARLOS DE

1985 *Paradigma apologético y noticia de la lengua huasteca* [1767], UNAM, México.

TELLO DÍAZ, MARTHA (coord.)

1994 *Relatos Huastecos-An t'ilabti tenek,* SEP/DGCP, México.

TEZOZOMOC HERNANDO, ALVARADO

1987 *Crónica mexicana* [± 1550], 4a. ed., Porrúa, México.

THOMPSON, J. ERIC

1970 *Maya History and Religion,* University of Oklahoma Press, Norman.

TOUSIGNANT, MICHEL

1979 "*Espanto*: A Dialogue with the Gods", en *Culture, Medicine and Psychiatry*, 3 (4), pp. 347-361.

TOUSSAINT, MANUEL

1948 *La conquista de Pánuco,* El Colegio Nacional, México.

TRENS, MANUEL, B.

1950 *Historia de Veracruz,* 5 (1), La Impresora, México.

TROTTER II, ROBERT T.

1982 "Susto: The Context of Community Morbidity Patterns", en *Ethnology,* 21, pp. 215-226.

VALDÉS GARCÍA, A.

1993 "El tejido del zapupe en Xilosúchil, Ver.", en *Cuadrante*, 11-12, pp. 128-133.

VAN YOUNG, ERIC

1992 "Are Regions Good to Think?", en E. Van Young (ed.), *Mexico's Regions. Comparative History and Development,* University of California, San Diego, pp. 1-29.

1995 "Paisaje de ensueño con figuras y vallados: disputa y discurso cultural en el campo mexicano de fines de la Colonia", en J.D. Lloyd y L. Pérez Rosales (coords.), *Paisajes rebeldes. Una larga noche de rebelión indígena,* Universidad Iberoamericana, México, pp. 149-179.

VAN ZANTWIJK, RUDOLF

1989 "El concepto del *cuextecatl* en la cultura azteca", en *Enquêtes sur l'Amérique moyenne. Mélanges offerts à Guy Stresser-Péan,* CEMCA/INAH/CNCA, México, pp. 157-162.

VELASCO TORO, JOSÉ

1985 "Conflictos agrarios y movilización campesina en Veracruz: 1970-1977", en *Cuadernos del Instituto de Investigaciones y Estudios Superiores Económicos y Sociales de la Universidad Veracruzana,* 9, pp. 15-38.

1986 "Marginalidad en las regiones con población india de Veracruz", en *Cuadernos del Instituto de Investigaciones y Estudios Superiores Económicos y Sociales de la Universidad Veracruzana,* 17.

VELÁZQUEZ RIVERA, LUIS

1986 *Bamba violenta,* Océano, México.

VETANCURT, AGUSTÍN DE

1971 *Teatro mexicano*, [1697] (4 vols.) 2a. ed., Porrúa, México.

VILLORO, LUIS

1987 *Los grandes momentos del indigenismo en México* [1a. ed., 1950], SEP, México.

VIVEIROS DE CASTRO, EDUARDO B.

1979 "A fabricação do corpo na sociedade xinguana", en *Boletim do museu nacional, antropologia*, 32, pp. 40-49.

WACHTEL, NATHAN

1974 "L'acculturation", en J. Le Goff y P. Nora (eds.), *Faire de l'histoire,* Gallimard, París, pp. 124-146.

1990 *Le retour des ancêtres. Les Indiens Urus de Bolivie XXe-XVIe siècle. Essai d'histoire régressive,* Gallimard, París.

1992 "Note sur le problème des identités collectives dans les Andes méridionales", en *L'Homme,* 122-124, 32 (2-3-4), pp. 39-52.

WARMAN GRYJ, ARTURO

1972 *La Danza de los moros y cristianos,* SEP, México.

WARMAN, ARTURO *et al.*

1970 *De eso que llaman antropología mexicana*, Nuestro Tiempo, México.

WEBER, MAX

1968 *Economy and Society* (3 t.), Bedminster Press, New York.

WILLIAMS GARCÍA, ROBERTO

1989 "La Huasteca y los 'viejos' ", en *Enquêtes sur l'Amérique moyenne. Mélanges offerts à Guy Stresser-Péan,* INAH/CNCA/CEMCA, México, pp. 373-380.

WOLF, ERIC

1955 "Types of Latin American Peasantry: A Preliminary Discussion", en *American Anthropologist,* 57, pp. 452-471.

1957 "Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Central Java", en *Southwestern Journal of Anthropology,* 13 (1), pp. 1-18.

1959 *Sons of the Shaking Earth. The People of Mexico and Guatemala. Their Land, History and Culture,* The University of Chicago Press, Chicago.

1986 "The Vicissitudes of the Closed Corporate Peasant Community", en *American Ethnologist,* 13 (2), pp. 325-329.

1994 "Perilous Ideas. Race, Culture, People", en *Current Anthropology,* 35 (1), pp. 1-12.

ZAVALA, SILVIO

1952 "Nuño de Guzmán y la esclavitud de los indios", en *Historia Mexicana*, 1 (3), pp. 411-428.

ZIMMERMANN, GÜNTER

1966 "El cotoque, la lengua mayense de Chicomucelo", en *Traducciones Mesoamericanistas*, 1, pp. 27-71.

Índice temático

A

aatslaabtsik, 216, 218, 219, 222-224, 229, 243, 273, 303, 360, 362
abeja (s), 433
abismo (s), 203, 403, 473, 508
abstinencia sexual, 474
actas de ventas, 187
aculturación, 22, 24, 28, 30-32, 39, 59, 60
administrador-tesorero, 183, 185, 186, 187
afines, 137, 143
agave, 25, 79, 98, 101, 103-106, 112, 149, 257, 382
agente especial, 120, 121, 125, 191, 192
agente municipal, 120, 121, 125, 127, 163, 250, 276, 377, 381
AGN (Archivo General de la Nación), 47, 60, 182, 281, 309, 463, 474
agricultor (es), 38, 81, 88, 182, 209, 415, 416, 429, 519
agua, 73, 75, 76, 79, 91, 111, 138, 152, 156, 165, 182, 213, 214, 220, 221, 230, 232, 238, 246, 247, 248, 254, 255, 275, 286, 287, 289, 291, 299, 300, 302, 306, 308, 311, 314, 327, 328, 331, 332, 334, 337, 340, 344, 374, 395, 408, 411, 417, 429, 442, 448, 469, 479, 487-489, 496-498, 502, 509, 512
aguardiente, 75, 76, 107, 108, 111, 138, 139, 143, 148, 149, 155, 156, 217, 225, 228, 238, 246, 247, 260, 273, 278, 282, 293, 294-296, 299, 300, 302, 303, 306-308, 312-314, 316, 317, 318, 320, 321, 328, 329, 331-333, 340, 351, 353, 356, 429, 435, 457, 459-461, 467, 512, 513
águila, 470, 473, 476, 490
agustino (s), 44, 45, 68, 183, 422
aire (s), 243, 244, 254, 283, 287, 295, 300, 310, 313, 333, 407, 456, 466
ajonjolí, 97, 139, 247
akilab, 233, 339, 397
alacrán, 457
alambradas, 186, 189, 432, 438
alcohol, 116, 155, 225, 273, 293-295, 299, 300, 302-304, 306, 307, 311, 313, 317, 329, 347, 435, 457, 459, 467, 504

algodón, 54, 105, 106, 114, 392, 399, 447
alianza (s), 137-139, 143, 145, 146, 148, 158, 159, 162, 163, 168, 169, 189, 202, 208, 218, 219, 240, 270, 277, 317, 400, 483, 489
alimento (s), 52-54, 144, 164, 196, 219, 220, 238, 245, 247, 269, 270, 275, 277, 278, 280, 288, 302, 341, 344, 353, 357, 358, 407, 413, 446, 464, 470, 471, 488, 492, 500
alja'ib, 374, 402, 430, 448, 502
Alka-Seltzer, 287
alma, 149, 217, 219, 222, 235, 237, 244, 249, 251-255, 263, 265, 267, 271, 274, 283-297, 299, 300, 302, 304-314, 316, 318-320, 324, 325, 327-330, 336-338, 342, 343, 345, 347, 350, 352, 353, 358, 360, 363, 370, 371, 378, 399, 410, 418, 420, 421, 436, 440, 464, 491, 493, 495, 497, 500, 514, 520, 521
altar (es), 141, 142, 152, 155, 236-239, 297, 299, 300, 306, 308, 309, 313, 314, 330, 340, 422
alte' (véase también *monte*), 97, 227-230, 255, 273, 306-309, 338, 355, 423-428, 434, 459, 483, 510
alto, 56, 75, 191, 224, 245, 296, 321, 352, 357, 361, 371, 426, 429, 468, 471, 473, 508
alumbre, 286-289, 321
amancebados, 146, 147
ambigüedad, 250, 292, 345, 430, 431, 523
ancestros (véase también *antepasados*), 224, 237, 363
anomia, 517
ansiedad, 324
antena, 484, 485, 511
antepasados (véase también *ancestros*), 25, 27, 39, 64, 216, 218, 219, 223, 224, 229, 234, 237, 238, 241, 263-265, 270, 289, 296, 304, 305, 352, 358, 360-363, 365, 369, 370, 371, 374, 393, 396, 407, 410, 412, 424, 425, 427, 428, 430, 431, 435-439, 441, 463, 478, 480, 489, 491, 504, 514, 515, 519, 520, 521, 523
Antiguo Testamento, 364, 498, 504
Antorcha Campesina, 194, 197
antropofagia (véase también *caníbales*), 378, 382
apoyo institucional, 89
árbol (es), 43, 52, 80, 95, 97, 103, 220, 224, 227, 243, 251, 254, 255, 260, 271, 276, 286, 287, 304, 307, 312-314, 316-321, 328. 329, 336, 337, 342, 343, 355, 402, 411, 417, 423, 456, 457, 459, 461, 467, 471, 473, 484, 485, 497, 502, 508
árbol padrino, 316, 320, 342
área matrimonial, 159
arete (s), 140, 141, 149, 317, 339, 403, 444
armadillo (s), 228-230, 273, 411, 510
armonía, 324, 439, 479, 499, 502
arroyo, 27, 142, 184, 185, 226, 247, 282-284, 328, 488, 512, 513
artesanía (s), 25, 28, 79, 101, 103-105, 257, 382
asamblea (s), 120, 141, 142, 150, 169, 186, 192-194, 201, 259, 429, 481

Asociaciones Ganaderas, 432
Asunción, 343
ataque (s), 218, 254, 290, 309-312, 314-316, 324, 345
atole, 200, 237
autodenigración, 22, 24, 200, 266, 389, 400, 403, 412, 439, 440
autonomía, 38, 61, 70, 122, 202, 208, 210, 406
autoridad (es), 36, 38, 60, 69, 70, 87, 112, 120-129, 166, 170, 178, 191, 192, 194, 195, 197, 208, 213, 223, 248, 259, 260, 276, 309, 353, 381, 386, 438, 474, 481
autoridades civiles, 70, 125, 128, 474
autoridades eclesiásticas, 195, 354, 474
auxiliar (es), 121, 122, 124, 125, 127, 191, 377, 381
ave (s), 139, 142, 200, 218, 228, 288, 302, 335, 343, 403, 457, 466, 467, 471, 473, 490, 497, 501, 511
avecindados, 83, 180
ayuno, 459
azteca (s), 21, 24, 25, 30, 31, 37, 48, 50, 57, 281, 386, 393, 424, 476, 521

B

Baatsik', 215-218, 220-222, 224-230, 232, 234, 235, 237-239, 241, 243, 244, 251, 254-256, 260, 261, 263-267, 270-278, 282, 284, 286, 288-290, 292-297, 300, 302-311, 314, 315, 318, 320-322, 324, 325, 327-332, 334-337, 339, 340, 344-346, 349-351, 353, 355-365, 369, 370, 374, 378, 383, 384, 396, 397, 399, 407, 409-412, 415, 417, 419, 425, 427-431, 433, 435, 436, 439-441, 443, 459, 461, 463, 464, 480, 482-486, 489, 502, 504, 508, 510, 511, 520-522
baile (s), 25, 361, 391, 392, 443-447, 449, 451, 457, 461, 462, 464, 467, 470, 473, 476
bajo, 24, 25, 45, 47, 49, 51, 52, 54, 62, 70, 80, 88, 91, 97, 116, 123, 141, 152, 153, 165, 167, 173, 175, 181, 195, 196, 216-218, 221, 225-227, 229, 234, 243-245, 247, 249, 266, 269, 288, 304, 305, 307, 321, 329, 330, 332, 336, 339, 344, 352, 354, 356, 357, 360, 361, 363, 365, 371, 376, 384, 390, 398, 401, 402, 404, 406, 410, 412-414, 418, 419, 422, 426, 429, 448, 456, 463, 473, 484, 487, 494, 499, 508, 510, 511, 513
barranco, 220, 283, 319, 508, 509
bastón, 450, 451, 468, 497, 502
bautismo, 144, 147, 150, 152, 258, 343, 344, 347-350, 352, 361, 411, 413
bendición, 147, 233, 331, 431, 433, 434, 503
Biblia, 149, 365, 431, 504
bienes comunales, 62, 63, 83, 85, 87, 123, 124, 163-165, 170, 178, 180, 182, 185, 187, 188, 190, 386, 438
blanco, 45, 51, 101, 142, 226, 265, 285, 294-297, 299, 308, 309, 311, 313, 317, 385, 405, 407, 445, 446, 492, 494
boliim (zacahuil), 332-334, 377

borracho (s), 21, 27, 75, 98, 108, 116, 121, 122, 213, 214, 225, 248, 285, 382, 383, 390, 405, 466
brujería, 143, 228, 235, 255, 258-263, 275-284, 286, 310, 316, 318, 321, 349, 359, 388, 463, 510, 513
brujo (s), 162, 257, 267, 274, 275, 277, 278, 280-284, 307, 322, 377-379, 381, 388, 457, 511, 513
burros, 76, 108, 216, 217, 362

C

caballo (s), 76, 142, 217, 226, 234, 261, 284, 331, 335, 347, 362, 392, 397, 418, 419, 424, 456, 480, 496, 498, 502
cabello (s), 107, 140-142, 149, 152, 252, 254, 255, 268, 269, 271, 299, 302, 337, 339, 343, 381, 392
cacique (s), 60, 66-68, 482
café, 27, 52, 139, 143, 237, 238, 247, 278, 312, 350, 382, 487
cal, 108, 228
calendario, 305, 342, 348, 420, 462-464, 469, 492, 501
calentura, 246, 399
caliente, 27, 45, 52, 226, 244-248, 319, 321, 355, 356, 433
calzón, 106, 385, 390, 392, 395, 459
cambios culturales, 437, 439, 480, 519
camino (s), 44, 46, 47, 52, 79, 80, 97, 98, 121, 126, 138, 142, 150, 158, 162, 184, 191, 216-218, 220, 225, 226, 230, 234, 239, 243, 247, 252, 258, 261, 267, 269, 277, 278, 282-284, 286, 287, 291-295, 303, 304, 309, 313, 327, 330-332, 340, 346, 353, 361, 375, 377, 383, 384, 394, 402, 408, 413, 417, 420, 424-426, 434, 465, 469, 483, 484, 487, 488, 490, 498, 503, 508, 509-514
campana, 481, 482
campesino (s), 23, 25, 29, 36, 53, 57, 64, 70, 77-80, 83, 87-90, 93, 98, 100, 101, 105, 114, 119, 127, 158, 177, 188, 197, 201, 207, 225, 227, 240, 288, 373, 414, 416, 431, 433, 434, 468
caña de azúcar, 23, 37, 218, 237, 238, 256, 276, 335, 382, 399
cáncer, 49, 399
caníbales (véase también antropofagia), 162, 378, 379
cántaro (s), 52, 339, 497
capa (s), 45, 410, 447, 468, 470, 496-498, 501, 502
capilla (s), 121, 127, 147, 192, 331, 392, 422, 444, 455, 467, 481, 505
capitán, 455, 471
carabina, 230, 231
cargos religiosos, 22, 126, 517
carnaval, 390, 447, 448, 459, 473
carpintero (s), 107, 464, 465
carretera (s), 29, 44, 45, 47, 52, 77, 103, 160, 204, 273, 284, 358, 374, 375, 381, 382, 394, 395, 412, 521
casa (s), 34, 36, 52, 73, 76, 78, 79, 81, 95, 98, 103, 107-109, 115, 116, 122, 130, 138-140, 145, 146, 148, 149, 152, 154, 155, 156, 168, 171, 180, 185, 186, 189, 204, 213, 216, 218, 220, 221, 225-

227, 229, 230, 232-234, 237-239, 248, 251, 254-258, 268-271, 276, 277, 279, 280, 282-284, 287, 289, 291, 292, 295, 297, 299, 300, 302, 303, 306, 307, 309, 311-316, 327, 329-332, 336- 342, 344-349, 356, 357, 375-377, 379, 381, 398-400, 403, 404, 406, 410-413, 416, 422, 424, 435, 468, 479, 481, 482, 484, 488, 491, 492, 495, 498, 500, 501, 507-510
cascabeles, 332, 449, 451, 456, 457
cascos, 467
cataclismos, 57, 356
catequista (s), 126, 147, 459, 481, 485, 504, 505
caza, 229, 231, 483
CCI (Confederación Campesina Independiente), 194, 195, 197
cementerio, 237-240, 255, 376
censo de población, 50, 56, 87, 120, 121, 182, 201, 527
centro, 23, 34, 38, 44, 46, 47, 50, 71, 74, 76, 83, 116, 155, 207, 225, 230, 249, 295, 331, 333, 351, 353, 383, 393, 413, 417, 421-423, 429, 447, 456, 459, 469, 471, 479, 504, 520, 522
cera, 75, 278, 433, 456, 466
cerro (véase también *mŏntaña*), 40, 115, 144, 218, 251, 276, 292, 302, 307, 321, 362, 377, 391, 410, 446, 468, 479, 480, 481, 483, 485, 488, 490, 492-496, 499, 507, 508, 510-516
cérvidos (véase también *venado*), 229, 315
chaacs, 469
ch'abix, 138-140, 143-146, 162, 202, 291, 341, 378
chalap, 252, 253, 361
chapopote, 311, 315
charros, 76, 77
ch'eenlaab, 216, 292, 302, 303, 307, 355, 362
ch'ichiin, 217, 218, 252-256, 271, 285, 297, 299, 300, 318, 328, 329, 336, 338, 342, 343, 360, 361, 363, 491, 492, 497
chichimecas, 46, 50, 51, 374, 378, 448
chico zapote, 456
Chicomexochitl, 479, 511
ch'ijol, 307, 312, 317, 321, 328, 337, 456
chile, 200, 248, 302, 339, 487
ciclo, 93, 95, 101, 139, 180, 231, 304, 394, 440, 445, 446, 464, 467, 471
ciclo agrario (agrícola), 288, 446, 479
ciclo vital, 139, 346, 347, 445, 447, 470
ciclón (es), 52, 481, 492
cielo, 216, 221, 224, 231, 235, 313, 319, 361, 367, 369, 415, 417, 442, 461, 467, 473, 497-499, 501, 502, 512, 513
científicos, 49, 484, 485
Cipactli, 492
cítricos, 23, 25, 54, 382
civilización, 24, 31, 48, 50, 219, 305, 323, 357, 358, 365, 374, 388, 397, 404, 409, 411-413, 421, 423, 429, 442, 449, 463, 471, 477, 499
civilización mesoamericana, 471, 499
civilización occidental, 24, 31, 365
civilizado (s), 303, 411, 430, 431

clínica, 91, 127, 249, 250
Coca-Cola, 303, 304
Codex Borbonicus, 450
Códice Chimalpopoca, 222, 493
cola, 142, 146, 150, 232, 292, 349, 392, 456
colesterol, 399
colonización, 23, 30, 37, 81, 89, 144, 157, 173, 246, 436
comal (es), 97, 108, 132, 339, 487
comandante, 121, 125
combate cósmico, 308, 362, 462, 463
comerciante (s), 36, 68, 98, 149, 401, 435, 520
comida (s), 26, 45, 90, 97, 107, 114, 115, 143, 145, 156, 185, 196, 199, 200, 204, 216, 225, 226, 238, 258, 267-269, 273, 309, 328, 329, 335, 350, 355, 360, 376, 399, 403, 405, 407, 411, 412, 417, 420, 428, 439, 459, 461, 471, 474, 489, 495, 498, 500, 508
Comisariado de Bienes Comunales, 124
compadrazgo, 80, 157, 270, 317, 350, 489
compadre (s), 80, 199, 225, 233, 268, 269, 270, 273, 283, 350, 399, 402, 403, 489
compensación matrimonial, 143, 145
composición musical, 451
comunero (s), 83, 89, 121, 122, 124, 125, 127, 170-172, 177, 180, 184-188, 193-195, 197, 201
comunidad (es), 25, 34, 37, 38, 57, 58, 59, 60-65, 68, 70, 71, 73, 74, 81, 83, 87, 88, 90, 101, 112, 114, 116, 119-129, 138, 144, 147, 148, 158-160, 163-173, 177, 178, 180-185, 187-204, 207, 208, 210, 223, 239, 240, 247, 250, 258, 266, 267, 274, 279, 282, 299, 315, 316, 346, 348, 377, 380, 381, 387, 394-397, 406, 425, 428, 434, 438, 439, 455, 457, 459, 502, 521, 522
CONAPO (Consejo Nacional de Población), 91
CONASUPO (Compañía Nacional de Subsistencia Popular), 78, 127, 401
condueñazgo (s), 61-63, 88, 163, 164, 183, 185-188, 202, 425, 426
conejo (s), 204, 221, 222, 228, 229, 411
confesión, 286
configuración simbólica, 355, 356, 461
congregación (es), 38, 58, 67, 70, 120-126, 129, 163, 167, 249, 275, 466, 505
conquista, 40, 48, 58, 66, 348, 363, 392, 393, 407, 411, 413, 444, 445, 455, 480
Conquista española, 22, 48, 58, 392, 412, 423, 520
conquistadores, 30, 157, 289, 354, 393, 411, 413, 418, 431, 503
Consejo de Vigilancia, 124, 125, 127, 188, 189
consenso, 30, 123, 208
consulta (s), 251, 272, 273, 275, 279, 285-289, 291, 296, 304, 309, 318, 321, 328, 331
continuidad, 60, 62, 63, 128, 208, 209, 224, 227, 270
convento, 181
convivencia, 26, 28, 29, 197, 198, 230, 262, 270, 273, 276, 280, 290, 294, 302,

307, 317, 319, 321, 325, 327, 358-360, 371, 372, 439
convulsiones, 310, 311
copal, 152, 238, 256, 273, 277, 297, 300, 308, 311, 331, 332, 339, 345, 356, 361, 484, 485
copalero, 297, 299, 300, 304, 311, 313
coraje, 283
corazón, 39, 126, 148, 227, 247, 252, 253, 266, 302, 318, 337, 338, 342, 456, 464, 484, 492, 497, 511
cordón umbilical, 336, 337
cosecha (s), 26, 28, 43, 52, 64, 93, 95, 112, 114, 116, 139, 180, 227, 232, 260, 289, 351, 415, 426, 431, 433, 436, 457, 467, 468, 492
cosmología, 194, 198, 246, 249, 310, 322, 478, 514, 517
crecimiento demográfico, 62, 164, 207, 432, 438, 480, 522
creencias, 27, 28, 40, 149, 162, 228, 239, 247, 276, 281, 284, 304, 323, 327, 335, 351-353, 361, 364, 365, 379, 380, 434, 436-439, 441, 443, 447, 455, 457, 462-465, 469, 471, 481, 485, 486, 503-505, 513, 515, 522, 523
cristianismo, 220, 353, 355, 362, 363, 423, 486, 520
cristianización, 59, 144, 202, 351, 352, 411, 429
cristiano (s), 39, 219, 233, 292, 297, 300, 302, 308-310, 321, 343, 350, 351, 353, 357, 361-363, 365, 377, 428, 436, 444, 450, 464, 487, 522
Cristo, 152, 297, 361, 408, 448, 465, 485
cruz, 238, 254, 286, 294-297, 299, 300, 303, 306, 312, 313, 334, 361, 375, 377, 378, 450, 511, 512
Cruz Roja, 249
cuaderno (s), 89, 91, 310, 339, 341, 349, 401, 479
Cuaresma, 459, 462
cuatro narices (véase también *naueyaca*), 513
cuerpo (s), 222, 227, 233, 244-248, 250-252, 254, 255, 286, 292, 299, 300, 302, 306, 310, 314, 316, 319, 322-324, 328, 336-340, 342-344, 350, 355, 364, 369, 370, 379, 397, 399, 428, 436, 437, 440, 442, 512, 515
cúes, 49, 223
cueva (s), 204, 220, 229, 243, 363, 410-412, 510, 511, 513
cultivos de autoconsumo, 25, 53, 54
culto (s), 126, 129, 240, 319, 320, 341, 347, 348, 353, 365, 370, 423, 436, 437, 447, 469, 474, 476, 486
cultura, 21, 24, 28-31, 37, 47, 48, 57, 71, 227, 233, 255, 292, 303, 310, 339, 344, 345, 352-354, 370-372, 377, 378, 383, 384, 387, 389-391, 393, 396-398, 409, 411-414, 417, 421, 429, 430, 434, 438, 442, 449, 461-463, 490, 494, 509, 515, 517, 522
cuñado, 488, 494, 495, 515
cura (s), 92, 145, 147, 148, 150, 182, 183, 247, 249, 280, 281, 292, 309, 312, 332, 352, 354, 408, 422, 431, 433, 474, 476, 487, 511, 512

curandero (s), 26, 75, 107, 244, 250-252, 254, 256, 257, 267-280, 282, 284, 285, 290, 292-297, 299, 300, 302-304, 306-309, 311-314, 316-318, 321-324, 328-331, 334, 342, 346, 355, 359, 360, 364, 410, 477, 489, 504, 513, 522

D

danza (s), 25, 32, 39, 107, 281, 332, 383, 391, 443-451, 455-457, 459, 461-464, 466, 467, 471, 473-478, 480, 503, 516
Danza de las inditas, 392, 444, 452
Danza de los espejos, 447, 451, 453
Danza de los mecos, 450, 461
Danza de los negritos, 444, 445, 446, 454
Danza de los viejitos (viejos), 444, 446, 448, 482
Danza del carrizo, 331, 449, 454, 455, 466
Danza del gavilán, 25, 26, 107, 111, 138, 139, 273, 402, 466-472, 474
Danza del tigrillo, 377, 456, 457, 459-462, 464, 465, 467, 470-472
Danza del volador, 281, 455, 471
dayak, 523
decocción (es), 244, 246, 249, 310, 312, 340
degeneración, 477
deidad (es), 486, 510, 514
demonio (s), 295, 347, 418, 446, 449, 461, 484
dendrolatría, 319
derecha, 152, 254, 293, 294, 307, 308, 332, 333, 340, 347, 348, 355, 447, 451, 456, 461, 466
derecho consuetudinario, 122, 123, 164, 210
desamparo, 256, 364, 480
descontaminación, 307, 308, 321, 346
desequilibrio, 36, 207, 244, 245, 277, 310, 369
desgracia, 234, 260, 270, 272, 275, 284, 364, 508
desigualdad, 64, 116, 185, 265, 266, 353, 359, 369, 428, 518, 521
desnutrición, 90
destino, 61, 64, 237, 269, 272, 277, 281, 342, 343, 345, 351, 380, 381, 389, 416, 423, 491, 492
desvalorización, 391
desviación espacial, 319
desviación social, 284, 316
dhakil, 218, 226, 228, 296, 321, 327, 329, 330, 508
día, 23, 47, 50, 64, 73, 75, 95, 98, 101, 103, 106, 114, 117, 121, 125, 141, 143, 146, 147, 149, 150, 178, 181, 187, 188, 189, 193, 199, 200, 202, 209, 213, 215, 216, 220-223, 225, 226, 228, 230, 231, 232, 234, 237, 238, 240, 246, 248, 250, 268, 272, 277-279, 282, 283, 287, 291, 294, 295, 304, 305, 311, 315, 318, 321, 327, 328, 334, 335, 338, 340, 343, 348, 351, 353, 355, 357, 360, 373, 375-377, 379, 381-383, 392, 394, 397, 400, 402, 415, 416, 418, 422, 426, 429, 443, 445, 446, 448, 459, 462, 463, 466, 467, 469, 473, 476, 477, 482, 488, 489, 491, 492, 496, 497, 499, 501, 502, 508, 512

diablo, 202, 269, 270, 305, 306, 407, 418-421, 446, 449, 483
dialéctica, 371, 430, 436, 499
diarrea, 246, 248, 399
dientes, 213, 287, 337, 381, 465
diluvio, 220, 221, 222
dinero, 34, 78, 81, 92, 98, 104, 107, 112, 116, 118, 146, 148, 149, 162, 170, 186, 193, 234, 250, 258-262, 264, 266, 268, 274-276, 286, 288, 289, 316, 335, 340, 341, 379, 387, 413, 414, 417-421, 423-427, 457, 476, 483
Dios, 40, 140, 143, 216, 217, 221, 223, 273, 292, 293, 320, 343, 346, 348, 351, 353, 354, 355, 357, 360-362, 364, 365, 373, 408, 409, 415, 418, 420, 422, 423, 436, 442, 462, 463, 469, 470, 480, 483-487, 490, 491, 494, 496-499, 503, 505, 512, 515
dios, 67, 139, 229, 281, 305, 320, 343, 364, 391, 393, 423, 436, 462, 463, 469, 470, 480, 483-487, 491, 494, 496-499, 503, 515
discursos, 155, 201-203, 205, 390, 404, 476, 517, 518, 519, 521, 522, 523
divinidad (es), 202, 229, 230, 281, 293, 297, 308, 321, 330, 336, 337, 343, 352, 353, 370, 419, 422, 429, 435, 437, 442, 450, 461, 464, 465, 470, 471, 473, 479, 483, 486, 493, 495-497, 503, 507, 510, 511, 514
dominación, 293, 354, 413, 445
domingo, 105, 126
don, 138, 253, 269, 270, 271, 273, 359, 417
dotación agraria, 85
dualidad cultural, 32, 438
dualidad inestable, 406

E

economía doméstica, 104, 170
ejattal, 252, 253, 285, 318, 338, 342, 497
ejek (véase también *mestizos*), 29, 173, 197, 200, 203-205, 207, 240, 249, 264, 265, 275, 288, 289, 355-360, 365, 374, 387, 397-404, 406-408, 410, 411, 413, 416, 424, 425, 427, 429, 439, 444, 445, 482, 507
ejidatario, 83, 88
ejido, 83, 88, 89, 178, 180, 188-190, 438, 455
El Barzón, 400
el Otro, 197, 359, 360, 365, 427, 430, 433, 439, 440
emancipación, 205, 426
embarazo, 220, 340, 344
embriaguez, 383, 457
emigración, 195, 196, 207, 240
empleadas domésticas, 112
empobrecimiento, 429, 478
encomendero, 66
encomienda, 66
endogamia, 24, 38, 119, 159, 163, 169, 208, 209
enfermedades (véase también *infortunio*), 26, 39, 66, 90, 244-246, 249-251, 256,

263, 264, 267, 268, 270, 274, 276, 288, 310, 319, 321, 322, 324, 325, 331, 358, 359, 399, 427, 432, 492, 515, 519, 522
enfermedades del alma, 244, 249, 251, 263, 274, 310, 324, 325, 358, 399, 492
enfermedades del cuerpo, 244, 319
envidia, 234, 256-267, 270, 275-279, 282, 284, 287, 316, 321, 343, 358, 359, 363, 369, 380, 383, 397, 398, 405, 406, 416, 420, 421, 439, 457
epidemia, 52, 114
época colonial, 44, 81, 378, 381, 400, 411, 504
equilibrio, 32, 33, 244, 245, 248, 255, 263, 270, 284, 285, 290, 293, 294, 300, 304, 309, 321, 322, 347, 351, 427, 436, 479, 489
era prehispánica, 24, 380
esclavitud, 23, 378
esclavos, 23, 47, 66
escoba (s), 98, 102, 104, 111, 313, 339, 348, 378
escuela (s), 36, 91, 121, 127, 138, 191, 192, 203, 277, 315, 379, 380, 389, 394, 395, 401, 409, 410, 411, 429, 434, 481, 510, 513
escultura (s), 450, 455
espacio (s), 23, 25, 27, 34, 37, 39, 41, 46, 54, 57, 60, 61, 63, 64, 74, 75, 78-80, 97, 101, 123, 159, 167, 176, 178, 181, 185, 191, 198, 199, 203, 204, 205, 208, 209, 219, 220, 227, 230, 247, 255, 271, 288, 289, 300, 307, 310, 314, 319, 324, 330, 332, 336, 337, 344, 345, 349, 350, 355-357, 359, 371, 372, 413, 414, 421, 423, 425, 427, 428, 430, 434, 435, 438, 439, 441, 461, 462, 467, 478, 495, 496, 500, 509, 515, 516, 519, 520, 522, 523, 524
espacio doméstico, 227, 230, 255, 300, 307, 309, 320, 330, 332, 334, 337, 344, 345, 355-357, 359, 459
espacio salvaje, 227, 271, 344, 345, 355, 356, 407, 438, 459, 461, 483, 510
españoles, 21, 23, 24, 29, 31, 37, 51, 58, 59, 60, 66, 67, 74, 81, 202-204, 219, 244, 246, 289, 335, 353, 354, 357, 362, 365, 384, 393, 396, 397, 405, 408-415, 418, 424, 427, 434, 443, 474, 476, 480, 515
Espíritu Santo, 292, 295, 296, 313, 314
espíritus, 214, 218, 219, 221, 224, 226, 231, 234, 235, 237, 238, 243, 244, 264, 267, 269-274, 276, 278, 283, 293, 294, 300, 302-304, 306-308, 310, 313, 316, 321, 327-329, 331, 334, 337, 338, 340, 344, 346, 352, 356, 358, 360, 370, 388, 413, 418, 429, 433, 435, 436, 457, 462, 480, 482-484, 492, 522
estrellas, 221, 408
estudios, 117, 139, 204, 265, 315, 380, 383, 496, 502
etimología, 49, 173, 181, 202, 224, 273, 419, 423, 470, 515
etiología, 213, 243, 244, 246, 310, 322, 324, 325, 478
etnicidad, 22, 29, 30, 32, 39, 117, 193,

203, 205, 209, 210, 227, 397, 435, 436, 438, 518
evangelistas, 309
evangelización, 44, 67, 202, 362, 384, 408, 413, 423, 434, 455
ex hacienda, 187, 188
exceso, 231, 232, 245, 246, 248, 262, 263, 314, 315, 345
excomunión, 474
excrementos, 255, 280, 311, 356, 405, 417
exégesis, 261, 263, 342, 346, 364, 372, 373, 392, 409, 415, 417, 433, 441, 443, 473, 477, 516, 519
explotación, 28, 54, 81, 83, 117, 119, 177, 184, 200, 394, 400

F

faena, 200, 240, 335, 383, 489
fax, 76, 330, 520
felino, 311, 313, 363, 456, 461, 462, 470, 473
femenino, 80, 140, 142, 158, 218, 245, 354, 357, 442, 445
fertilidad, 49, 139, 157, 196, 391, 444, 446, 447, 455, 457, 464, 469-471, 473, 486, 487, 499, 515
fiesta (s), 27, 37, 81, 107, 121, 126, 139, 147-150, 156, 193, 220, 236-239, 391, 405, 417, 431, 444, 445, 447, 457, 459, 464, 465, 467, 469, 476, 480, 512
fiesta patronal, 147, 467
figurilla (s), 223, 278, 280, 422, 465
flauta, 25, 139, 332, 443, 447, 451, 456, 466, 467
flor (es), 49, 103, 149, 152, 153, 237, 238, 240, 281, 295-297, 299, 300, 308, 312, 340, 447
fogón, 76, 79, 286, 304, 339
folklore, 233, 245, 459
forastero, 200
fortuna, 76, 93, 106, 234, 256, 257, 343, 380, 400, 416, 491, 521
fragmentación, 58, 71, 188, 504
franciscanos, 444
frijol, 23, 79, 92, 101, 200, 446
frío, 221, 223, 229, 244-248, 254, 273, 300, 319, 321, 353, 355, 414, 433, 442, 486
frontera (s), 30, 32, 33, 53, 54, 63, 118, 119, 121, 159, 184, 310, 344, 371, 374, 376, 381, 382, 402, 518, 522
fruta (s), 97, 220, 257, 259, 260, 276, 314, 370, 411, 488, 489, 508, 512
fuego, 185, 213, 216, 222, 227, 232, 233, 288, 300, 308, 312, 333, 334, 337, 341, 342, 377, 391, 411, 417, 418, 445, 498, 499, 501-503
funcionarios, 21, 36, 189, 385

G

gallina (s), 80, 139, 216, 225, 231, 232, 246, 254, 269, 273, 276, 280, 288, 289, 296, 309, 311, 340, 345, 362, 403, 404, 467, 470, 521
gallina negra, 294, 295, 302, 304, 308
gallo, 231, 232, 312, 340, 345, 457, 461
ganadería, 23, 37, 45, 53, 54, 60, 62, 64, 76, 78, 79, 81, 83, 85, 89, 207, 407, 432, 519

ganaderos, 36, 38, 45, 54, 57, 64, 74, 76, 79, 81, 88, 90, 119, 203, 207, 209, 264, 400, 401, 406, 407, 415, 416, 429, 431, 432, 433, 519, 521
garras, 200, 456, 466
gato (s), 232, 312, 462, 464
gavilán, 21, 25, 26, 107, 111, 138, 139, 273, 391, 402, 442, 443, 466-476, 478, 480, 511
gente de razón, 74, 396
globalidad, 440
grito, 467
guajolote (s), 112, 139, 142, 148, 149, 152, 156, 157, 257, 311, 335, 362, 403, 404, 447, 456, 466, 467, 470, 471, 521
guarache (s), 92, 140, 141, 339, 444
guitarra, 392, 443-447, 480

H

hacendado (s), 61, 78, 121, 426
hacha, 95, 321, 468, 497
hacienda (s), 60, 61, 63, 67-70, 88, 123, 124, 181-184, 186-188, 281, 425, 426
hambre, 91, 114, 162, 230, 233, 375, 378, 426, 488, 491, 493, 522
hambruna, 52, 491
herencia, 112, 167, 169, 183, 240
héroe (s) civilizador (es), 29, 233, 412, 413, 421
herramienta (s), 261, 341, 347, 348, 423, 489, 497
hetz'mek, 347
hipóstasis, 486
hispanización, 59, 191, 296
historia oficial, 393, 410
hogar, 37, 76, 140, 143, 152, 155, 156, 213, 238, 239, 257, 291, 299, 302, 311, 312, 331, 332, 337, 341, 342, 427
hoguera, 377, 473, 499
hombre (s), 24, 25, 43, 45, 46, 51, 63, 74, 78, 95, 97, 104, 107, 114, 116, 120, 122, 127, 139, 141, 142, 145, 146, 155, 156, 158, 159, 162, 163, 165-167, 169, 173, 185, 190, 193, 194, 198, 201, 202, 216, 217, 219-221, 223, 226-234, 240, 244, 247-249, 252, 255, 262, 267-271, 277, 279, 281, 304, 307, 312, 319, 321, 324, 329, 330, 332, 333, 338, 341, 344, 348, 354, 355, 357, 358, 373, 374, 379, 381, 383, 385, 393, 395, 402-404, 408, 409, 415, 417, 418, 426, 428, 429, 442, 444-448, 457, 461-463, 479, 482, 483, 487, 489, 490, 492-495, 497, 502, 508-512, 514, 515
hombre-dios, 393, 442, 486, 496, 499
homosexualidad, 399
hormiga (s), 493, 494, 495, 514
Huasteca, 16, 23, 24, 30, 34-37, 43-71, 79, 81, 87-89, 93, 97, 100, 105, 114, 115, 128, 167, 176, 195, 219, 280, 305, 335, 381, 383, 387, 389, 391, 408, 409, 415, 418, 421, 423, 426, 432, 433, 443, 446-448, 450, 473, 503, 511
huasteca, 22, 24, 30, 43, 45, 47, 48, 61, 64, 87, 281, 309, 348, 384, 385, 395, 463, 477, 490

huesos, 225, 233, 246, 375
huevos, 157, 288, 321, 328, 338
humanidad, 219, 222, 319, 357, 362, 411, 413, 416, 470, 489
humor (es), 122, 145, 213, 214, 245, 273
huracán (es), 239, 309, 432, 468, 470, 497, 541

I

identidad (véase también *Sí*), 22, 24, 25, 28-34, 36-39, 47, 48, 61, 65, 100, 106, 117, 122, 123, 129, 150, 158, 164, 167, 171, 173, 177, 197, 198, 204, 205, 208-210, 214, 266, 307, 320, 323, 324, 359, 362, 369, 370, 375, 381, 388, 389, 392, 403, 412, 427, 431, 434, 436, 437, 440, 477, 481, 482, 504, 516-521, 523
identidad-otredad, 369, 370, 397, 423, 427, 438
ideología, 196, 245, 248, 252, 322, 342, 354, 437, 478
idólatras, 364, 410, 463
idolatrías, 28, 353, 418
Iglesia, 69, 147, 150, 292, 350, 352, 353, 384, 433, 476
iglesia, 45, 67, 81, 126, 140, 144, 149, 150, 152, 221, 237, 268, 291, 340, 349, 361, 422, 431, 433, 446, 447, 449, 467, 485, 496, 503, 522
iglesia de Tantoyuca, 67, 81, 146, 147, 286, 291, 392, 422, 444, 485, 504
ik', 224, 243, 254, 306, 310, 320, 329
imagen (es), 25, 28, 30, 100, 126, 141, 168, 220, 229, 270, 277, 282, 286, 287, 297, 299, 300, 306, 308, 309, 320, 330-332, 340, 343, 361, 363-365, 378, 388-393, 398, 401, 405, 407, 410, 412, 419, 425, 429, 435, 445, 448-450, 459, 461, 465, 469, 478, 486, 489, 502, 503, 507, 511, 514, 515, 523
impuro, 339, 378
indianidad, 24, 27, 100, 116, 119, 323, 371, 388, 389, 398, 419
indigenismo, 116
indio, 58, 61, 69, 111, 196, 281, 388, 389, 390-393, 395, 444
individualidad, 74, 345, 400
infierno, 44, 235, 237, 353, 373
infortunio (véase también *enfermedades*), 26, 39, 259, 262-264, 267, 290, 338, 413, 416, 427, 428, 430-433, 436, 437, 441, 465, 519, 520
inframundo, 39, 211, 213, 219, 224, 228, 234, 237, 243, 244, 267, 271, 272, 284, 293, 300, 302-305, 308, 319, 320, 322, 332, 349, 350, 354-357, 359, 371, 372, 378, 384, 399, 403, 407, 417, 419, 420, 425, 428, 430, 431, 436, 440, 441, 448, 449, 459, 461-463, 473, 482, 486, 490, 508, 509, 511, 513, 515, 519
ingeniero, 186, 187
ingresos, 90, 91, 98, 104, 114, 139, 196, 335
INI (Instituto Nacional Indigenista), 21, 25, 62, 71, 92, 105, 107, 128, 222, 281, 304, 348, 379, 383, 386, 395, 445, 467

Inmaculada Concepción, 343
inmolación, 501, 503
Inquisición, 281, 309, 463, 474
inquisidores, 463
insulto, 385
izquierda, 152, 283, 292-294, 307, 308, 317, 333, 348, 355, 384, 428, 450, 451, 456, 457, 461, 466

J

jabón, 91, 246, 339, 340
jaguar, 305, 377, 442, 457, 462-464, 470, 473, 476, 514
jarana, 446, 447
jardín, 127, 297, 314, 331, 489
jerarquía, 24, 25, 127, 194, 230, 262, 269, 369, 381, 522
jik'eenib, 243, 254, 322
jóvenes, 112, 115, 128, 139, 146, 170, 171, 201, 224, 255, 271, 274, 296, 316, 318, 356, 358, 375, 376, 380, 381, 444, 447, 449, 474, 477, 487
joyas, 98, 141, 142
juez, 120, 122, 123, 125, 127, 129, 377, 381
Junkil, 422, 478, 479, 483

L

laab, 157, 172, 200, 202, 218, 241, 285, 320, 349, 419, 485, 507
lacandones, 141, 222, 319, 347-349, 514
lagarto, 230, 315
laguna, 53, 222, 230, 315, 479, 482
larga duración, 30, 442
lealtad, 33, 351, 363, 396, 504, 520
leche, 43, 248, 407
leña, 76, 97, 111, 138, 156, 213, 221, 275, 311, 314, 333, 337, 341, 377, 468, 487, 496, 498
ley de desamortización (Ley Lerdo), 61, 183
libaciones, 196, 307, 313, 479, 511
libro de texto, 339, 341, 476
licenciado, 496, 502
limbo, 345
límites, 30, 32, 33, 49, 50, 63, 65, 68, 118, 123, 124, 129, 158, 159, 171, 172, 176, 177, 180-182, 184, 185, 189, 190, 194, 197, 198, 199, 205, 239, 240, 266, 272, 294, 331, 345, 377, 381, 411, 425, 432, 440, 442, 455, 518, 519
limpia (s), 155, 221, 246, 249, 251, 256, 269, 272, 276, 286, 287, 293, 294, 299, 300, 302-304, 306-309, 311-313, 317, 318, 321, 339, 340, 461, 471
linaje (s), 46, 58, 123, 166, 172, 240, 317
Lints'i', 219, 220
listón (es), 140, 141, 146, 148, 339, 447, 450, 466
liturgia católica, 305, 481
lluvia (s), 40, 47, 52, 76, 79, 93, 95, 111, 180, 247, 309, 422, 423, 433, 435, 464, 468-470, 478-481, 484, 485, 487, 488, 492, 497-499, 503, 514, 515
lúdico, 443, 477,
luna, 75, 146, 221-223, 245, 248, 334,

344, 349, 353, 355, 357, 358, 362, 373, 414, 420, 440, 457, 473
luz, 39, 79, 152, 190, 216, 217, 220, 222, 223, 244, 247, 263, 266, 289, 319, 336, 340, 342-347, 352, 353, 355, 356, 360, 362-364, 369, 370, 384, 398, 410-412, 416, 419, 425, 427, 435, 442, 461, 510, 515, 519, 520

M

Maam, 470, 508-510
machete (s), 34, 95, 228, 247, 251, 339, 341, 377, 484, 513, 514
maestro (s), 21, 36, 138, 152, 192, 201, 215, 223, 315, 333, 334, 389, 391, 394-398, 401, 405, 408, 437, 476, 481, 485, 496, 498, 502, 503
maíz, 23, 34, 45, 46, 52, 54, 64, 75, 79, 82, 85, 92, 93, 95-98, 101, 107, 111, 112, 133, 139, 155, 168, 180, 196, 199, 200, 202, 226, 232, 251, 256, 257, 275, 276, 285-289, 291, 303-305, 333, 344, 351, 382, 403, 414, 415, 417, 431-434, 443, 446, 467-471, 478, 486-497, 499, 500, 503, 508, 509, 514, 515
maldición, 278, 397, 434
mano vuelta, 95, 199
manta, 385, 390, 392, 395, 459
mapache, 456
maracas, 447, 456, 457, 463, 466, 473
márgenes, 61, 204, 523, 524
marginalidad, 24, 39, 91, 163, 406, 428, 439, 517, 518, 520, 521, 522, 523
mariposa, 457
matrimonio, 138, 139, 141, 144-150, 152, 157-159, 162, 168-170, 202, 291, 341, 352, 378, 497
maya (s), 31, 51, 64, 128, 219, 222, 226, 231, 235, 237, 243, 253, 256, 295, 304, 305, 322, 342, 347-349, 402, 442, 448, 457, 461-463, 469, 470, 477, 479, 492, 493, 514, 520
mecate (s), 98, 101, 103, 112, 171, 291
medianoche, 225, 330, 334, 379
medicina, 92, 244, 245, 249, 250, 281, 284, 288, 305, 322, 343, 436-438
médico, 249-251, 310, 316, 355, 405
mediodía, 27, 225, 292, 293
mek'bir, 347, 349
memoria, 39, 40, 52, 168, 202, 240, 241, 264, 286, 361, 363, 381, 393, 407, 425, 427, 428, 436, 441, 442, 445, 477, 478, 503, 504, 515, 516, 519, 524
mendicidad, 111
mensajero, 378, 380, 381, 473
mentiras, 414
mercado, 25, 34, 49, 63, 75, 80, 96, 98, 101, 105, 110, 112, 149, 180, 223, 238, 259, 265, 278, 280, 288, 335, 376, 383, 385, 392, 403
merced, 31, 47, 175, 181-185, 280
mestizaje, 23, 39, 68, 201
mestizos (véase también *ejek*), 23, 24, 25, 28, 29, 37, 38, 53, 57, 69, 73, 74, 76, 79, 88-90, 93, 98, 100, 106, 117-119, 129, 148, 173, 188, 197-204, 209, 228, 240,

249, 264, 265, 275, 280, 323, 354, 359, 371, 373, 374, 385, 388-391, 393, 394, 396-404, 406, 410, 412-416, 420, 421, 425, 427-430, 435, 436, 438, 446, 455, 482, 507, 519, 521, 522
mesura, 230, 248, 293, 297, 315, 339, 360, 370
metáfora, 243, 292, 363, 455, 521, 524
metamorfosis, 478
metate, 75, 133, 155, 484
mexicas, 51, 222, 347, 391, 409, 422
miedo, 190, 204, 217, 277, 375, 382, 401, 402, 412, 418, 462
miembro genital, 219, 455, 487
milpa (s), 21, 27, 45, 46, 52, 64, 79, 85, 93, 95, 97, 108, 111, 112, 114, 139, 149, 168, 171, 172, 180, 185, 189, 195, 196, 198, 199, 207, 221, 227, 228, 232, 240, 248, 257, 258, 276, 283, 287, 304, 311, 314, 317, 328, 341, 351, 373, 376, 380, 431, 432, 438, 439, 467, 470, 487-489, 492, 508, 511
minas, 59, 60
misa (s), 34, 81, 147, 148, 152, 481
misión (es), 44-46, 73, 364, 380, 476
mitología, 220, 231-233, 304, 305, 319, 384, 417, 469, 470, 473
mitos, 26, 39, 216, 220, 224, 230, 231, 233, 252, 266, 319, 359, 362, 365, 369, 373, 410, 413, 417, 431, 442, 443, 457, 461, 468, 471, 473, 478, 493-497, 499, 500, 501, 502, 504, 509, 510, 513, 514, 516
mixtecos, 407, 514
modernidad, 27, 73, 78, 142, 150, 207, 266, 363, 380, 434, 436, 480, 483, 511, 516, 520
modernización, 31, 432
molienda, 107, 335
molino, 108, 335, 336
moneda (s), 68, 148, 246, 274, 299, 303, 304, 312, 318, 321, 328, 329, 339, 340, 418, 420
mono (s), 219, 220, 232, 319, 411, 480, 509
montaña (véase también *cerro*), 45, 479, 481-483, 485, 488, 490, 492-496, 499, 501, 507, 509-511
monte (véase también *alte'*), 21, 46, 97, 204, 213, 220, 221, 225, 227, 229-232, 234, 255, 267-269, 278, 306, 309, 311, 314, 341, 357, 371, 372, 379, 408, 410, 412, 417, 423-425, 427, 441, 464, 483, 488, 498, 501, 503
mora, 456, 464
moros y cristianos, 444
morral (es), 75, 95, 98, 100, 101, 103, 105, 106, 112, 149, 171, 202, 257, 258, 260, 267, 291, 299, 339, 341, 348, 375, 382, 446
mortalidad, 90, 91
movilización, 32, 89, 121, 389
movimiento campesino, 78, 87, 88
movimiento separatista, 47
muchachas, 201, 444
muchacho, 138, 146, 166, 229, 315, 380, 392, 414, 444, 468, 488, 490, 492, 497, 498, 501, 510
muerte, 166, 233, 250, 268, 269, 275, 280, 281, 288, 289, 294, 310, 338, 346, 350,

355, 360, 395, 413, 440, 442, 445-448, 461, 463, 470, 509, 510
muertos, 230, 235, 237-241, 263, 302, 319, 344, 346, 350, 360, 363, 376, 384, 407, 445, 449, 512
mujer (es), 24, 45, 74, 75, 80, 91, 97, 100, 104, 107, 139, 141, 142, 144-146, 148, 155, 156, 158-160, 162, 163, 165, 167, 168, 185, 201, 202, 220, 223, 225, 226, 232, 233, 239, 247-250, 255, 271, 273, 276, 279, 280, 281, 287, 292, 304, 311, 312, 319, 327, 333, 341, 343, 344, 346, 348, 354, 355, 357, 370, 371, 375, 376, 379, 385-387, 392, 397, 400, 401, 404, 411, 414, 433, 444, 446, 461, 462, 481, 487, 489, 490, 491, 495, 500, 505, 508, 509, 522
multa (s), 122, 248, 256, 259, 260, 276, 284, 303
mundo acuático, 337
murciélagos, 228, 376
música, 48, 75, 77, 273, 377, 391, 443, 447, 451, 466, 467, 471, 480
músico (s), 26, 111, 273, 384, 451, 456, 457, 464, 466, 467, 471, 477

N

nacimiento, 137, 144, 166, 217, 252, 336-338, 340-343, 347-349, 356, 370, 522
nahua (s), 21-25, 28, 29, 34, 36, 37, 45, 50, 51, 53, 56, 79, 81-83, 87-90, 100, 128, 142, 155, 159, 162, 163, 167, 196, 228, 235, 238, 245, 246, 265, 273, 280, 297, 305, 319, 323, 332, 337, 342, 343, 348, 371, 373, 384-393, 396, 400, 408, 409, 417, 422, 442, 443, 448, 455, 462, 469, 470, 473, 479, 490, 492, 493, 502, 503, 511, 515, 521
nahualismo, 283, 379
náhuatl, 24, 45, 46, 48, 54, 57, 139, 220, 305, 332, 339, 348, 377, 418, 442, 456, 490, 492, 512
narcotraficantes, 420
naturaleza, 33, 36, 43, 64, 78, 81, 118, 119, 127, 143, 181, 196, 202, 209, 218, 227, 230, 233, 237, 245, 262, 274, 292, 308, 324, 344, 345, 352-354, 357-359, 370-372, 381, 384, 392, 396, 413, 416, 419, 423, 425, 427, 429, 430, 434, 436, 459, 461, 462, 467, 469, 483, 489, 499-502, 514, 520
nauyaca (véase también *cuatro narices*), 513, 514
negro (s), 23, 173, 228, 232, 278, 279, 281, 296, 305, 381, 445, 446, 448, 463, 507
niña (s), 224, 248, 316, 317, 328, 337-341, 346, 392, 464, 465, 492, 497, 500, 501, 509
niña-viento, 497, 501
niño (s), 27, 29, 36, 56, 73, 74, 80, 82, 91, 92, 97, 104, 105, 127, 139, 143, 144, 146, 147, 152, 167, 168, 191, 193, 200, 201, 213, 220, 222, 225, 226, 229, 233, 234, 237, 238, 246, 248, 250, 256, 267, 269, 272, 276, 280, 285, 287, 290, 292, 312, 316, 317, 318, 320, 328, 330, 336-

350, 354, 356, 357, 377, 391, 392, 394, 397, 398, 401, 402, 405, 407, 429, 444, 465, 476, 483, 484, 487, 490-492, 495, 499, 500
nixtamal, 246, 333, 344, 491, 500
noche (s), 34, 36, 75, 76, 118, 142, 201, 213, 221, 223, 225-228, 234, 247, 267, 277, 282, 283, 311, 312, 330-335, 337, 346, 355, 357, 375-377, 379, 414, 416, 418, 420, 422, 424, 425, 429, 457, 461-464, 473, 482, 484, 491
noción de persona, 399, 440
nombre (s), 24, 27, 46, 48, 49, 57, 62, 74, 78, 120, 128, 140, 147, 181, 182, 188, 191, 192, 199, 202, 232, 237, 238, 241, 255, 278, 279, 295-297, 299, 313, 317, 320, 342, 343, 347-349, 364, 374, 377, 391, 403, 418, 419, 423, 439, 445, 446, 448, 449, 456, 462, 463, 485, 486, 492, 503, 511, 515
norte, 22, 23, 34, 44, 46, 49, 50, 51, 53, 54, 57, 61, 71, 75, 79, 82, 83, 89, 97, 114, 118, 170, 226, 239, 276, 292, 295, 299, 303, 305, 312, 318, 333, 391, 399, 423, 432, 446, 448, 468-470, 474, 482, 490, 497, 498, 501, 502, 511
Nuevo Mundo, 47, 202, 220, 354, 356, 358
Nuevo Testamento, 465
nukub (véase también *teponaztli*), 456, 457, 459-464, 467
número, 46, 57, 78, 91, 127, 158, 168, 180, 185, 216, 240, 244, 295, 304, 305, 329, 334, 344, 389, 412, 426, 437, 449, 461, 463, 466, 482, 513

O

Occidente, 31, 403
OCPIHV, 105, 279
oeste, 49-51, 54, 82, 115, 162, 216, 295, 299, 302, 305, 333, 334, 371, 384, 394, 457, 463
ofrenda (s), 196, 238, 239, 270, 276, 281, 293, 302-304, 306-309, 312, 313, 320, 321, 328, 329, 332, 335, 340, 415, 429, 461, 471, 474, 479, 485, 498, 503, 511
olor (es), 142, 156, 216, 219, 225, 226, 232, 238, 277, 307, 345, 356, 428, 485
organización (es), 33, 37, 39, 58-63, 65, 105, 119, 121, 122, 128, 162, 170, 176, 191, 194, 195, 198, 203, 208, 209, 265, 327, 354, 370, 381, 410, 423, 426, 440, 476, 481, 518
organización (es) campesina (s), 21, 36, 37, 78, 105, 162, 170, 176, 191, 194, 195, 197, 385, 401, 476
organización política, 67, 119, 120, 122, 208, 481
organización social, 32, 33, 37, 58, 59, 62, 63, 65-71, 194, 203, 209, 265, 381, 426, 440, 518
oscuridad, 27, 216, 257, 353, 355, 442, 461, 462, 463
otomí (es), 23, 44, 50, 51, 92, 100, 222, 305, 337, 374, 387, 393, 443, 444, 447, 448, 455, 473, 514
otredad, 36, 39, 214, 241, 264, 265, 288, 289, 290, 324, 359, 360, 362, 369-374, 381, 394, 397-399, 402, 403, 410, 412, 417, 421, 423, 427, 430, 431, 438-440,

445, 446, 448, 461, 502, 503, 518, 519, 521

P

paciente (s), 246, 249-251, 254, 267, 269, 270, 273, 281, 282, 292, 293, 296, 297, 299, 300, 302-304, 306, 308, 309, 311, 313, 314, 323, 324, 330, 342, 346
pacto, 139, 143, 267, 269, 270, 274, 296, 317-321, 342, 343, 359, 360, 417, 420, 483
pagano (s), 39, 310, 321, 350, 357, 358, 363-365, 370, 446, 459, 465, 467, 471, 474, 480, 486, 498, 503, 522, 523
paisaje (s), 38, 44, 45, 54, 73, 78, 79, 81, 189, 208, 371, 510, 515, 516
pájaro (s), 21, 162, 184, 226, 228, 252, 316, 343, 469, 490, 492
palma, 25, 75, 79, 92, 98, 101-104, 111, 130, 279, 299, 302, 304, 311, 313, 317, 333, 339, 381, 484
palmera, 333, 484
palo, 115, 217, 333, 334, 455, 471, 474, 487, 508, 509
paludismo, 121, 399
pame (s), 23, 51, 374, 379, 387, 393
pan (es), 68, 107, 139, 237, 238, 335, 350, 360, 389, 417, 498, 500
pañuelo, 149, 246, 294-297, 299, 444, 447, 451, 456, 466, 488, 509
paraíso, 44, 235, 353, 489
parentela, 137, 167-169, 173, 240, 241, 332, 334
parentesco, 26, 33, 38, 63, 123, 129, 137, 138, 144, 145, 157, 167, 169, 171-173, 189, 199, 208, 209, 218, 240, 241, 270, 273, 347, 363, 378, 412, 440, 442, 489, 495, 521
partera (s), 107, 144, 259, 270-272, 339-341, 344-350
parto, 30, 247, 270, 339, 344, 359
parturienta, 27, 36, 339, 340, 344, 345, 346
pasado, 22, 46, 51, 80, 121, 138, 141, 146, 157, 196, 197, 203, 219, 223, 225, 241, 244, 282, 286, 291, 296, 311, 319, 325, 327, 331, 351, 356, 358, 361, 363, 369, 380-382, 388, 396, 397, 400, 409, 410, 412, 422, 431, 441, 448, 469, 476, 478, 484, 492, 508, 509, 512, 515
pasado prehispánico, 29, 58, 62
patrimonio, 38, 58, 59, 61, 63, 64, 82, 88, 105, 124, 138, 164, 165, 167-171, 178, 180, 202, 208, 209, 224, 240, 241, 443, 447, 477, 516, 517, 520
patrón, 126, 147, 259, 279, 295, 296, 399, 426, 431, 459, 462-464, 467-469, 471, 481, 492
peine, 140, 255, 339
PEMEX, 394
pensamiento, 112, 208, 217, 218, 252-254, 300, 320-322, 336, 338, 342, 353, 354, 359, 361, 363, 369, 370, 388, 410, 427, 431, 440, 442, 497, 515
peregrinación, 408, 409
periferia, 414, 421, 423, 429
periodo neonatal, 237, 342, 344, 345, 346, 349, 356, 371

perro (s), 46, 156, 205, 216, 217, 232, 234, 277, 278, 285, 312, 336, 337, 362, 363, 405, 407, 449, 489, 509, 511
petrificación, 310
petroleros, 480-483, 485, 511
piedra (s), 78, 107, 155, 204, 218, 220, 226, 228, 271, 286, 288, 295, 296, 304, 327-329, 331, 333, 373, 378, 411, 412, 482, 487, 494, 511, 520
piel (es), 51, 54, 79, 97, 231, 232, 254, 277, 307, 315, 333, 344, 381, 387, 388, 414, 448, 451, 456, 469
piezas arqueológicas, 224
piloncillo (s), 68, 108, 335, 336
pinolillos, 512
placenta, 336, 337
plátano (s), 54, 97, 98, 101, 142, 237, 302, 305, 313, 333, 336, 370, 373, 427, 488, 508, 509, 512
plato (s), 25, 111, 138, 139, 142, 144, 148, 152, 233, 237, 264, 276, 302, 303, 339, 403, 407, 489
pluma (s), 281, 311, 377, 447, 456, 457, 466, 471
pobreza, 25-27, 50, 90-92, 107, 159, 273, 414, 419-421, 429, 430, 465, 490
policía, 322
política indigenista, 117
Popol Vuh, 222, 304, 457, 463, 493
pozo (s), 52, 75, 79, 121, 132, 135, 138, 165, 213, 243, 255, 258, 286, 311, 327, 328, 333, 376, 429, 488
práctica (s), 22, 26-29, 33, 63, 74, 92, 95, 129, 138, 142, 144, 145, 148, 150, 157, 160, 166, 167, 171, 202, 208, 209, 214, 218, 219, 247, 250, 272, 280-282, 287, 288, 290, 293, 305, 308, 309, 317, 320, 330, 332, 335, 342, 347, 351, 353, 361, 362, 365, 370, 394, 395, 407, 431, 433, 436, 437, 439, 441-443, 463, 471, 473, 474
praxis, 218, 267, 440, 522, 523, 524
precipitaciones, 52, 464, 468
presidente municipal, 120, 192, 377, 381
préstamo (s), 40, 182, 233, 261, 262, 264, 314, 364, 400, 421, 442, 466, 503
prestigio, 127, 128, 502
PRI (Partido Revolucionario Institucional), 127, 194
Procuraduría de Asuntos Indígenas, 86, 296
producción, 78, 85, 88, 105, 108, 116, 117, 127, 168, 176, 195, 200, 271, 433, 504
propiedad privada, 25, 85, 88, 187, 425
propiedad social, 79, 83, 85, 86, 193
prospecciones, 482, 521
protestantes, 387, 390
puerco (s), 76, 80, 107, 112, 216, 217, 228, 234, 256, 276, 332, 362, 401, 406, 435
pulgas, 91, 405, 406
pumé, 523
puntos cardinales, 285, 294, 295, 296, 308, 312, 318, 334, 447, 450
puro, 115, 142, 198, 334, 378, 406, 408
pústulas, 279, 316

Q

quiché (s), 222, 463, 493

R

ranchería (s), 25-27, 29, 38, 40, 45, 52, 73-75, 79, 90, 92, 93, 97, 98, 101, 104, 107, 108, 112, 116, 117, 120-127, 129, 139, 141, 142, 144-147, 149, 152, 158-160, 162-173, 177, 178, 180, 182, 185, 188, 189, 191-193, 195-197, 199, 200, 204, 223, 227, 232, 233, 256, 257, 259, 260, 264, 271-273, 275, 276, 279, 280, 282-284, 287, 291, 293, 296, 309, 312-315, 318, 324, 328-331, 334, 338, 352, 355, 357, 371, 372, 375, 377, 379, 380, 383, 384, 391, 392, 394, 397, 399, 400-406, 408, 411, 412, 417, 419, 430, 432, 434, 435, 439, 443-447, 456, 457, 459, 466, 467, 470, 476, 477, 479-484, 491, 494, 495, 504, 510, 512, 520
rapto de mujeres, 145
rayo (s), 216, 320, 450, 455, 468, 470, 479, 484-486, 491, 494, 497, 501-503, 507, 508
raza, 172, 219, 387, 396, 402, 432, 436
rebozos, 447
reciprocidad, 95, 230, 262, 324, 360, 369, 370, 371, 504
reforma agraria, 38, 62, 70, 71, 81, 83, 88, 123-125, 177, 189, 190, 195, 438
reformas borbónicas, 61
regalo (s), 138-140, 142, 143, 145, 156, 291, 302, 341, 378, 415, 417
región de refugio, 116
registro civil, 144, 193, 198, 349, 411
reivindicaciones, 22, 32, 176-178, 184, 190, 192, 194, 205, 389
relámpagos, 484, 487, 497
religión católica, 365, 377, 434-436, 486, 504
reminiscencias, 144, 202, 305, 478
remolinos, 224, 225, 244, 331, 407
representación (es), 27, 28, 31, 33, 39, 64, 74, 75, 117, 167, 207, 224, 226, 240, 319, 352, 363, 372, 383, 386, 389, 393, 397, 398, 406-408, 410, 433, 446, 450, 480, 499, 514, 515, 518, 519
reproducción, 32, 59, 176, 288, 346, 436, 446, 447, 464, 465, 470, 473, 479, 487, 489, 497, 499, 514
república de indios, 59
resistencia, 22, 61, 393, 437, 439, 524
resolución presidencial, 177, 178, 184, 188, 190, 191, 195
respeto, 88, 312, 328, 351, 352, 369, 429, 430, 435, 436, 461, 463, 484, 507, 522, 523
Revolución, 62, 70, 185, 186, 196, 204, 396, 412, 424-428, 436, 480, 520, 523
rey, 392, 393, 486, 490, 502, 521
rezos, 126, 320, 340, 344, 354, 361, 459
riqueza, 262, 383, 414, 416, 420, 421, 429
ritos terapéuticos, 271, 303, 308, 310, 319, 320, 515
rituales, 22, 27, 32, 37, 75, 222, 247, 270, 281, 290, 350, 351, 356, 382, 410, 470, 471, 473, 477, 478, 481, 516, 517, 522
roza, 95, 180, 227
RPP (Registro Público de la Propiedad), 175, 181, 183, 184, 187

ruido (s), 80, 107, 152, 225, 226, 312, 314, 461, 480, 481, 488, 492

S

sacramento (s), 150, 152, 281, 291, 309, 349, 352, 362
sacrificio (s), 139, 288, 289, 305, 470, 471, 483, 484, 490, 501, 521
sacrificios humanos, 305, 470, 521
Sagrado Corazón, 126
salud, 21, 90, 146, 147, 214, 234, 258, 267, 340, 346, 347, 370, 416, 431, 436, 489, 504
salvaje (s), 227-229, 231, 232, 234, 255, 271, 290, 292, 296, 305, 321, 334, 344, 345, 352, 355, 356, 358, 359, 372, 374, 378, 379, 384, 407, 412, 425, 427, 430, 435, 438, 448, 459, 461, 462, 469, 483, 510
San Andrés, 237
San José, 306, 462, 464, 465
San Juan Bautista, 343, 467, 469
San Lucas, 431
San Miguel, 237, 295, 296
San Pablo, 469
San Pedro, 295, 296, 343, 467, 469
sangre, 138, 171, 172, 210, 228, 243, 245, 247, 248, 273, 335, 338, 387, 407, 415
Santiago Apóstol, 147
santo (s), 126, 141, 217, 236-241, 292, 294- 297, 300, 306, 308, 313, 314, 319, 320, 330-332, 336, 337, 340, 343-347, 350-354, 356, 370, 390, 413, 431, 435, 440, 445-448, 457, 459, 465, 467, 469, 471, 481, 482, 484, 486, 522
santo patrón, 126, 296, 431, 459, 467, 471, 481
sapo (s), 229, 282, 337, 338, 508, 509
Satanás, 280, 361
segregación, 81, 523
sello, 103, 192, 193, 198
Semana Santa, 390
semilla (s), 21, 93, 396, 415, 427, 488
sendero (s), 52, 103, 127, 225-227, 232, 234, 274, 284, 291, 292, 295, 299, 313, 328, 337, 508, 512, 513
sequía, 52, 93, 114, 162, 479, 488, 491, 492, 495, 498, 500, 512
serpiente, 229, 230, 273, 315, 442, 508-511, 514, 515
Sí (véase también *identidad*), 29, 31, 33, 36, 47, 57, 75, 198, 199, 207, 267, 386, 389, 393, 427, 430, 431, 433, 440, 441
SIDA, 399
siete, 101, 103, 112, 217, 228, 256, 285, 292, 302-306, 311, 312, 314, 321, 328, 333, 334, 337-339, 344, 345, 348, 399, 449, 461, 463, 482, 513
silla, 80, 297, 306, 508-510
simbolismo, 139, 144, 477
sin razón, 74, 390, 396, 517
sincretismo, 27, 30, 32, 486, 487
sindicato, 482
síntomas, 251, 255, 284-286, 291, 292, 311, 322, 323, 437, 438
sistema atmosférico, 479

sistema de pensamiento, 322, 440
sistema de representación, 28, 386, 393, 480
sistema vigesimal, 295
sobrenatural, 27, 33, 244, 248, 252, 264, 280, 359, 360, 370, 440, 483, 495, 504, 508, 509, 511, 519
sociabilidad, 372, 421, 427, 463, 481, 495, 496, 509
sociedad global, 27, 31, 33
sociedad nacional, 89, 116, 123, 128, 144, 147, 150, 177, 192, 204, 208, 280, 382, 383, 390, 393, 395, 396, 406, 434, 436, 437, 518, 520-522
sol, 43, 101, 146, 216-223, 226, 245, 248, 263, 265, 266, 293, 302, 305, 318, 320, 342-345, 353, 355, 357, 358, 362, 373, 384, 408, 411, 414-416, 420, 440, 442, 445, 447, 448, 450, 455, 462, 463, 471, 473
solar, 97, 138, 152, 153, 155, 156, 180, 226, 227, 255, 259, 260, 276, 291, 316, 328-331, 334, 336, 339, 342, 356, 357, 402, 416, 424, 431, 463, 473, 476
solidaridad, 50, 63, 89, 105, 171, 189, 208, 210, 262, 279, 495, 521
solsticio, 467
somatización, 325
sombrero (s), 76, 98, 104, 149, 255, 339, 444, 449, 469
sonido (s), 25, 76, 281, 447, 448, 451, 456, 461, 466, 467, 471
sueño (s), 234, 235, 261, 278, 285, 329-331, 355, 357, 387, 393, 440, 461, 482, 521, 523
suerte, 92, 101, 139, 143, 258, 261, 262, 341, 343, 380, 416, 425, 491, 492
sur, 34, 40, 49-51, 53, 54, 58, 83, 184, 189, 222, 280, 295, 299, 303, 306, 313, 331, 333, 348, 371, 374, 394, 422, 423, 446, 448, 450, 455, 465, 468, 470, 473, 479, 481, 490, 497, 499, 507, 511, 516
susto, 243, 284, 292, 294, 322, 323, 514

T

t'ak'ix, 138, 140, 141, 143, 152, 155, 156
t'ak'tsiil, 139, 142, 152, 156, 157, 200, 247
tamal (es), 98, 142, 237, 238, 267-269, 276, 302-304, 307, 332, 340, 351, 375-378
tamborcillo (s), 25, 139, 332, 451, 466, 467, 480
tapanco (s), 95, 375, 379, 491, 492, 498, 500
teenek potosinos, 100, 128, 219, 222, 223, 233, 235, 253, 254, 269, 283, 335, 348, 351, 371, 375-379, 381-384, 388, 449, 457, 464, 465, 468, 470, 471, 483, 490, 491, 507, 508, 510
telesecundaria (s), 315, 391, 395
televisión, 315, 484, 485
tenencia de la tierra, 38, 54, 62, 81, 83, 124, 163, 173, 176, 188, 206, 386
teoría, 30, 210, 245, 247, 310, 324, 360, 372, 440, 519
tepehuas, 23, 50, 51, 374, 443, 446, 468

teponaztli (véase también *nukub*), 456, 462
territorialidad, 33, 34, 57, 172, 173, 209, 327, 518
tesoro, 417, 418, 514
Tezcatlipoca, 319, 470, 473
tiempo, 25, 26, 28, 32, 44, 46, 47, 51, 54, 57, 64, 75, 76, 80, 81, 92, 101, 104, 105, 114, 118, 120, 127, 142, 170, 171, 176, 197, 214, 216, 217, 219-221, 223, 232, 241, 248, 252-255, 257, 259, 260, 268, 276, 277, 283, 288, 289, 293, 300, 302, 304, 308, 311, 317, 319, 321, 329, 331-333, 335, 345, 350, 356, 358, 375-377, 379, 386, 397, 400-402, 405, 408, 412-414, 420-422, 428-431, 438, 439, 442, 445, 466-468, 478-480, 482, 488, 491, 493, 496, 507, 509, 512, 515, 519
tierra (s), 22, 23, 25, 26, 29, 37, 38, 43-45, 52, 54, 57-64, 67-71, 77-79, 81, 83, 85, 87-93, 95, 101, 107, 111, 117, 119, 123-125, 128, 138, 162-171, 173, 175-178, 180-198, 200, 203, 205, 206, 207, 210, 216-218, 220, 221, 224-226, 228, 229, 231, 234, 235, 237, 239, 240, 244, 247, 258, 259, 263-266, 268-271, 273, 274, 276-279, 281, 289, 292-296, 302-305, 308, 309, 311-313, 318-320, 324, 327-329, 332-335, 337, 339, 340, 350-353, 355, 357, 359-365, 367, 369-371, 374, 375, 377, 381, 386, 388, 405, 406, 408, 411, 413, 415-417, 419, 420, 422, 423, 425-427, 432, 433, 436, 438, 439, 442, 446, 448, 459, 462, 463, 471, 473, 476, 479-483, 485, 498, 503, 505, 508, 509, 520
tierra (s) comunal (es), 62, 71, 112, 119, 125, 128, 129, 164, 170, 184, 185, 196, 200, 208, 432, 438
tigre, 124, 376-379, 418, 457, 459, 461, 462, 464
tigrillo, 377, 391, 443, 456-462, 464-467, 470, 471, 476, 480
tinieblas, 216, 247, 296, 308, 319, 344, 345, 352, 356, 363, 428, 465
tlacuache, 146, 220, 224, 230, 232-234, 252, 292, 319, 349, 350, 373, 417, 510
tlaloques, 469
tlamatines, 417, 470
tocado, 141, 224, 449, 455, 476
Todos los Santos, 236-241, 390, 445, 446, 447, 448, 482
tona, 283, 342, 343
topografía, 48, 54, 371, 374, 515
toponimia, 481
tormenta, 29, 364, 481, 484, 485, 497, 498, 501
tortilla (s), 76, 97, 115, 132, 133, 139, 155, 156, 217, 226, 302, 304, 305, 329, 335, 341, 344, 403, 407, 487, 491, 500
tosferina, 250, 399
totonacos, 23, 48, 50, 51
trabajo estacional, 25, 75, 114, 180, 385, 520
tradición, 33, 39, 40, 48, 105, 106, 222, 354, 383, 391, 394, 407, 423, 441, 442, 477, 478

traje tradicional, 106, 392
transacciones, 98, 124, 186, 187, 189, 257
transgresión, 155, 291, 316, 365, 487, 489, 490, 495, 508
transmisión, 39, 63, 138, 163, 165, 167, 169, 171, 214, 240, 271, 272, 427, 428, 478
tres, 24, 25, 39, 43, 64, 80, 83, 95, 98, 103, 120, 124, 165, 178, 180, 184, 201, 216, 219-221, 224, 226, 229, 230, 237, 241, 254, 256, 263, 267, 287, 288, 290, 292, 293, 303, 304, 308, 309, 311, 312, 319, 324, 328, 334, 347-349, 371, 372, 383, 389, 391, 394, 422, 441, 443, 444, 447, 461, 470, 478, 480, 481, 483, 496, 511, 512, 513
tributo, 58, 59, 60, 62, 66, 67, 68, 71
trickster, 365
Trinidad, 304, 485, 486
tristeza, 248, 256, 333, 432, 477
Trueno, 40, 139, 417, 422, 423, 443, 464, 468-470, 478-492, 494-499, 501-503, 507-510, 512-516
turismo, 477
tuza, 464, 465, 528
tzeltales, 51, 243, 448
tzotziles, 219, 226

U

universo ctónico, 237, 393, 429, 461, 478, 522

V

vaca (s), 45, 80, 81, 112, 191, 217, 234, 259, 265, 362, 424, 432
valorización, 24, 391, 393, 410, 476
vaquero (s), 80, 189, 198, 446, 466
vela (s), 237, 238, 246, 273, 274, 276, 278, 280, 282, 297, 300, 308, 340, 361
velas de estearina, 276, 278
velada (s), 107, 126, 172, 331, 332, 335, 449, 457, 467
velorio (s), 193, 235, 286, 305
venado (véase también *cérvidos*), 230, 231, 315
vendedor (es), 98, 401
vestido (s), 90, 98, 140-142, 149, 150, 155, 201, 258, 264, 283, 385, 392, 404, 444, 464, 497, 501
viaje chamánico, 271
víbora (s) (véase también *serpiente*), 234, 312, 331, 337, 508, 510, 513
viejo (s), 56, 92, 141, 170, 177, 230, 255, 272, 274, 278, 279, 308, 320, 328, 331, 336, 356, 358, 375, 377, 397, 446, 448, 455, 466, 490, 502, 505, 508, 510
Viejo Mundo, 354, 356, 358, 410
viento, 40, 224, 225, 228, 243, 254, 284, 310, 314, 320, 329, 377, 382, 419, 422, 423, 435, 451, 468-470, 479-481, 486, 487, 490, 496-499, 501, 502, 515
viernes, 278, 459
violencia, 32, 89, 189, 191, 197, 388, 446, 520, 521, 524
violín, 332, 392, 443-447, 480
Virgen, 141, 292, 314, 391, 392, 444
Virgen de Guadalupe, 147, 297, 391, 444
Virgen de Lourdes, 482

Virgen del Rosario, 126
visiones, 225, 227, 228, 234, 243, 271, 274, 282, 283, 292, 314, 337, 355, 357, 358, 365, 418, 420, 440, 463
viuda (os), 416, 417, 498, 500, 501
voto (s), 340, 449, 461

Y

yacimientos, 311

Z

zacate, 111, 221, 423, 432
zafra, 114, 115, 259
zanja (s), 184, 204, 216, 226, 282, 284
zapatos, 89, 149, 150, 339, 350, 401
zapupe, 75, 99, 100, 101, 103, 104, 106, 456, 493
zopilote (s), 230-232, 315, 376, 457
zorrillo (s), 231, 232
zorro (s), 230-232

Índice onomástico

A

Abel, 414, 415, 416, 521
Aguilar Robledo, Miguel, 432
Aguirre Beltrán, Gonzalo, 59, 116, 281, 283, 284, 322, 343
Alcorn, Janis, 49, 219, 220, 222, 233, 235, 253, 262, 263, 348, 464, 470, 483, 490, 510, 511
Alejos, María, 281
Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de, 409, 502
Amselle, Jean-Loup, 30
Andrade Azuara, Aníbal, 47
Anguiano, Marina, 490
Argumendo, Antonio, 182
Ariel de Vidas, Anath, 6, 17, 50, 61, 89, 105, 138, 167, 219, 317, 363, 383, 386, 395, 459
Arizpe, Lourdes, 196
Augustins, Georges, 169
Ávila Méndez, Agustín, 48, 78, 87, 89, 128

B

Barrera, Narciso, 79
Barth, Frederick, 30, 118, 209, 518
Barthas, Brigitte, 50, 383
Bassols Batalla, Ángel, 48
Becquelin, Aurore, 40, 243, 448
Bernand, Carmen, 31, 144, 148, 158, 255, 265, 323, 337, 437
Berthe, Jean-Pierre, 46, 182
Blazquez, Adrián, 47
Boege, Eckart, 177
Bonfil Batalla, Guillermo, 388, 395, 466
Bouysse Cassagne, Thérese, 515

C

Caín, 414, 415, 416, 521
Calvo, Thomas, 47
Cambrézy, Luc, 79, 82, 85, 86, 193
Carrasco, Pedro, 59, 128, 380
Castro-Leal, Marcia, 450
Chemin Bässler, Heidi, 379
Chemin Dominique, 387
Chipman, Donald, 58, 71, 378
Colón, Cristóbal, 204, 411
Cortés, Hernán, 50, 204, 411
Cuauhtémoc, 392, 393, 521
Cuextecatl, 48, 502

Cuitláhuac, 393
Currier, Richard, 245, 322

D

Da Matta, Roberto, 325
Dehouve, Danièlle, 40, 155, 182, 243, 448
Derouet, Bernard, 169
Descartes, 252
Descola, Philippe, 251, 358
Dhipaak, 470, 490, 491, 492, 493
Díaz del Castillo, Bernal, 57, 405
Dietiker-Amslër, Marianne, 167, 337
Douglass, William A., 119
Ducey, Michael, 71

E

Echevarri y Oviedo, Ignacio, 183
Ehécatl, 469, 499
Eliade, Mircea, 271
Elías, 90, 496, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 504
Eliseo, 496, 498, 501
Escobar Ohmstede, Antonio, 61, 71

F

Farriss, Nancy, 31, 60
Felipe II, 185
Florescano, Enrique, 59
Foster, Georges, 157, 244, 245, 255, 263, 265, 283, 322

G

Galinier, Jacques, 92, 222, 305, 309, 337, 373, 444, 447, 448, 455, 473, 514
García, Gabriel, 46, 59
García Martínez, Bernardo, 182, 183, 185
Gerhard, Peter, 58, 71
Gibson, Charles, 59
Glazer, Nathan, 210
Gómez, Juan, 182
González Cruz, Genaro, 490
González Torres, Yolotl, 305, 463, 469, 470, 492
Gossen, Gary, 220, 226, 514
Gruzinski, Serge, 144, 148, 158
Gucumatz, 470, 493
Guiteras Holmes, Calixta, 172, 219, 253
Gutiérrez de Sánchez, O., 222, 490
Gutiérrez Estévez, Manuel, 220, 514

H

Halbwachs, Maurice, 515
Hanks, William, 243
Haudricourt, André, 416
Hernández Guadalupe, Martín, 395
Herrera Casasús, María Luisa, 23
Hewitt de Alcántara, Cynthia, 28
Hoffmann, Odile, 34, 61
Huehuetéotl, 391
Hugh-Jones, Stephen, 407
Huracán, 470

I

Ichon, Alain, 445, 447, 469, 514

J

Jesús, 46, 413, 465

Jonás, 361, 364, 365
Juan Diego, 391, 392, 444

K

Katz, Esther, 407, 494, 514
Knab, Tim, 305

L

Landa, Diego de, 347
Latour, Bruno, 520
Law, Howard, 490
León-Portilla, Miguel, 57, 220, 405, 514
Lévi-Strauss, Claude, 33, 148, 158, 231, 272, 323, 345, 353, 364, 369, 370, 499, 507
Lomnitz Adler, Claudio, 435
López, Austin, Alfredo, 220, 224, 230, 233, 245, 246, 248, 251, 252, 319, 322, 342, 373, 417, 442, 486, 510
López de Gómara, Francisco, 347, 348, 409
Lorenzana, Filimón, 296
Lorenzana y Butrón, Francisco Antonio, 474
Lowenhaupt Tsing, Anna, 523
Lyman, Stanford M., 119

M

Manrique Castañeda, Leonardo, 64, 380
Marcos, 111, 217, 304, 360, 362, 363, 459
María, 74, 159, 281, 292, 314, 447, 448, 464, 465
Marion, Marie-Odile, 141, 222, 304, 347, 348, 457, 463, 478, 514
Márquez, Enrique, 47
McQuown, Norman, 64
Meade, Joaquín, 49, 71, 311, 450
Mendoza Vargas, Eutiquio, 426
Moctezuma, 392, 393, 403, 521
Molina, Alonso de, 48
Molinié, Antoinette, 40, 243, 448
Montoya Briones, José de Jesús, 310
Moynihan, Daniel, 210
Muxi', 483

N

Nolasco Pérez, Pedro, 466
Noriega Orozco, Blanca Rebeca, 417, 469, 470, 497
Nuño Beltrán de Guzmán, 47

O

Ochoa Peralta, Ángela, 540
Ochoa Salas, Lorenzo, 44, 48, 50
Olola, Lucas, 281
Orobitg Canal, Gemma, 523

P

Pepin Lehalleur, Marielle, 34, 182
Pérez del Ángel, Miguel, 114, 184, 394, 490, 493
Pérez Zevallos, Juan Manuel, 58, 71
Piña Chán, Román, 48
Puig, Henri, 51

Q

Quetzalcóatl, 319, 391, 393, 469, 470, 473, 486, 493, 494, 496, 498, 499, 502, 503, 504, 515
Quezada, Noemí, 281, 309, 474, 476

R

Ramírez, Carlos, 381
Ramírez Lavoignet, David, 385
Renard-Casevitz, France Marie, 378
Reyes García, Luis, 448
Rodríguez, Hipolito, 79
Romer, Marta, 53, 78, 195
Rubel, Arthur, 322
Ruvalcaba, Jesús, 44, 48, 49, 103, 105, 167, 180, 305, 335, 435

S

Sahagún, Bernardino de, 21, 48, 49, 57, 342, 386, 405, 409, 470, 502
Sánchez Pulido, Diego, 184
Schryer, Frans, 88, 89, 117, 381
Schuller, Rudolf, 105
Scott, James, 523
Seeger, Anthony, 325
Severi, Carlo, 407
Sharer, Robert, 231, 237, 305, 342, 461, 543
Signorini, Italo, 323, 544
Silva, Manuel, 183, 533
Soto, Manuel Fernando, 47, 544
Stresser-Péan, Guy, 26, 46, 48, 50, 51, 71, 105, 423, 432, 446, 461, 466, 473, 476
Suárez de Mendoza, Lorenzo, 184
Szemiński, Jan, 173

T

Tamakasti, 490, 501
Tapia Zenteno, Carlos de, 22, 43, 50, 172, 219, 281, 309, 380, 386
Tello Díaz, Marta, 222, 233, 269, 465, 468, 490
Tezcatlipoca,319, 470, 473
Tezozomoc, Hernando Alvarado, 49
Thompson, Eric, 305
Tousignant, Michel, 243, 255, 256, 322, 323
Toussaint, Manuel, 58, 60, 409
Trens, Manuel, 47
Trotter II, Robert, 323

V

Valdés García, Alejandrina, 103
Van Young, Eric, 34
Van Zantwijk, Rudolf, 48, 49
Velasco Toro, José, 89, 91
Velázquez Rivera, Luis, 78
Venus, 486, 499
Vetancurt, Agustín de, 43
Villoro, Luis, 116
Viveiros de Castro, Eduardo, 325, 344

W

Wachtel, Nathan, 15, 30, 31, 32, 167, 476
Wallerstein, Immanuel, 32
Warman Gryg, Arturo, 87, 117, 444, 531
Weber, Max, 169, 210
Weiner, Annette, 404
Williams García, Roberto, 446, 468
Wolf, Eric, 32, 60, 128

Z

Zavala, Silvio, 378

Índice toponímico

A

Acececa, 184, 303
Álamo, 53, 54, 422
Andes, 31, 144, 167, 255, 337, 445, 477
Aquiche, 159, 160, 166, 182, 184, 223, 256, 277, 283, 466
Aquismón, 50, 379, 380
Aridoamérica, 46
Atotonilco el Grande, 44

B

Benito Juárez, 56, 87, 395

C

Calabozo (río), 83
Campeche, 402
Cazones (río), 49, 50
Cerro Botica, 144, 276, 446
Chiapas, 51, 92, 219, 226, 243, 253, 256, 322, 347, 348, 389, 448
Chicontepec, 21, 25, 34, 37, 50, 53, 54, 56, 87, 385, 511
Chila Cortázar, 281
Chililico, 297, 455
Chote, 107, 108, 159, 160, 184, 239, 240, 315
Ciudad Valles, 34, 45
Colima (Estado), 114
Corral Viejo, 170, 273, 278, 336, 397, 466

D

Durango (Estado), 97

E

Ébano, 98, 259, 380, 399
Ecuador, 323, 477
El Mamey, 182
Emiliano Zapata (ejido), 178, 180, 188, 190, 454, 455
Estados Unidos, 75, 111, 255, 277, 374
Estanzuela, 112, 394
estrecho de Bering, 409

G

Golfo de México, 34, 44, 46, 48, 49, 53, 374, 468, 490
Guanajuato (Estado), 114
Guatemala, 46, 255

Guayabal, 256, 451, 457
Guayalar, 182, 223, 249

H

Hidalgo (Estado), 23, 34, 44, 45, 49, 53, 77, 87, 89, 181, 297, 323, 348, 448, 455
Huasteca (región), 22-24, 30, 34-37, 43-71, 79, 81, 87-89, 93, 97, 100, 103, 105, 114, 115, 128, 167, 176, 195, 219, 305, 323, 377, 387, 389, 391, 395, 408, 409, 415, 418, 421, 423, 426, 432, 433, 435, 443, 446-450, 465, 466, 468, 473, 476, 503, 511
Huasteca hidalguense, 78, 87, 117, 305
Huasteca potosina, 47, 141, 280, 381, 387, 432, 435
Huasteca veracruzana, 3, 5, 6, 11, 16, 23, 44, 49, 53, 55, 56, 71, 87, 88, 89, 103, 105, 138, 197, 219, 305, 311, 317, 335, 395, 450
Huauchinango, 44
Huautla, 448
Huejutla, 34, 45, 47, 51, 52, 117, 181, 182, 183, 297, 385, 422, 423, 448

I

Ixhuatlán de Madero, 87

J

Jordán (río), 498, 502

L

La Garrapata, 146, 159, 160, 165, 191, 192, 226, 239, 249, 250, 277, 291, 292, 293, 295, 299, 346, 380, 382, 401, 413, 466
La Laja, 170
La Tinaja, 182, 239
Las Conchitas, 45
Loma Larga, 25-28, 37, 40, 90, 93, 98, 100, 107, 108, 111, 113, 120, 126, 127, 132, 138, 139, 142, 145-147, 155, 158-160, 162, 165, 166, 168-170, 172, 177, 178, 180, 185, 189-201, 203, 204, 208, 213-215, 226, 236, 239, 240, 246, 249, 250, 257, 259, 270, 272, 273, 277, 280, 287, 291-293, 295-299, 301, 308, 313, 314, 318, 320, 327-331, 336, 341, 346, 351, 373, 380, 381, 383, 394, 396, 397, 399, 401, 404, 405, 411, 414, 417, 419, 420, 434, 438, 441, 443, 448, 449, 453, 455, 466, 467, 470-472, 474, 476, 478-481, 485, 487, 491, 494, 499, 504, 507, 512, 515, 516

M

Maguey, 484
Mamey, 182, 295
Mancornaderos, 166, 195, 249
Mata del Tigre, 124, 377, 457, 459, 461
Mecapala, 481, 512
Mecayapan, 490, 497
Mesoamérica, 46, 57, 305, 493
Metlatepeque, 66
Metzquititlán, 45
México D.F. (Ciudad de México), 34, 44
Mezquite, 97, 160, 166, 167, 394, 446, 454, 457

Michoacán, 375
Moctezuma (río), 49, 50, 381, 392, 393, 403, 521
Molango, 45
Monte Carmelo, 498, 503, 504
Monterrey, 166

N

Naranjos, 79, 97, 107, 260
Nueva España, 21, 22, 47, 57, 58, 59, 66, 68, 71
Nuevo León (Estado), 166

O

Otontepec, 37, 53
Ozuluama, 53, 56

P

Pachuca, 44, 71
Palmital, 249
Pánuco, 46, 50, 53, 55, 56, 58, 66, 67, 68, 71, 87, 108, 111, 114, 115, 118, 119, 162, 181, 259, 338, 399, 408, 409, 463, 476
Papantla, 54, 465, 473
Pindilig, 31, 255, 265, 323, 337
Platón Sánchez, 55, 371, 385
Postectitla, 479, 511
Potrero Segundo, 247, 280
Poza Rica, 44, 112
Puebla (Estado), 23, 46, 49, 50, 68, 305, 323
Pujal Coy, 89

Q

Querétaro (Estado), 23, 49

R

Rancho del Padre, 112
Rancho Viejo, 272, 308, 331

S

San Antonio, 511
San Cristóbal de las Casas, 389
San Gabriel, 63, 166, 178, 180, 182-191, 193, 195, 197, 198, 201-205, 239, 265, 455
San Lorenzo, 38, 91, 120, 124, 128, 147, 159-161, 163, 165, 166, 168, 170, 177, 178-186, 188-195, 198, 201-205, 223, 239, 249, 265, 456-460, 466, 472
San Luis Potosí (Estado), 22, 23, 34, 37, 45, 49, 50, 51, 98, 105, 120, 141, 162, 196, 219, 318, 320, 335, 373, 375-379, 381-384, 387, 455, 491, 492, 507
San Martín, 297
San Martín Chalchicautla, 455
San Mateo, 182, 185, 223, 295
San Nicolás, 124, 193, 394
San Román, 159, 160, 239, 240, 295, 303
Santa María Ixcatepec, 159
Sierra de Tantima, 37, 50, 53, 55, 160, 386, 397, 445, 448
Sierra Madre Oriental, 23, 44, 49, 348
Sodoma, 505

T

Tajín, 468

Tamaulipas (Estado), 23, 47, 49, 50, 54, 114, 279,
Tamazunchale, 51, 53, 381
Tambelejá, 181, 183
Tametate, 112, 144, 162, 275, 330, 397, 482, 483
Tamiahua, 53, 56
Tampamolón, 318, 348, 379, 471, 475, 507, 510, 511
Tampico, 23, 34, 44, 47, 52, 53, 56, 66, 68, 69, 71, 112, 115, 162, 181, 256, 259, 381, 405, 406, 432
Tancanhuitz, 37, 47, 141, 162, 375, 376, 379, 380, 381, 382, 383, 386, 387, 419, 464
Tancoco, 55, 445
Tanquián, 376
Tantima, 34, 37, 50, 53, 54, 55, 160, 386, 397, 445, 448
Tantoyuca, 21, 23-26, 28, 29, 34, 36-38, 44, 46, 50-55, 57, 62, 63, 66, 67-71, 73-93, 96, 98, 100, 103-108, 110, 112, 114, 115, 117-127, 144, 146, 147, 149, 152, 159, 160, 162, 163, 165-167, 170, 171, 175, 180-184, 187, 189, 192, 193, 195, 206, 207, 223, 238, 240, 249, 260, 265, 275, 276, 278, 280, 281, 286, 288, 289, 291, 294, 296, 297, 315, 328, 332, 346, 348, 352, 353, 371, 376, 377, 382, 383, 385, 386, 390, 392, 394, 395, 397, 400, 401, 403, 405, 421, 422, 426, 431, 433, 444, 445, 446, 448, 450, 457, 459, 461, 466, 468, 474, 476, 479, 482, 485, 504, 511, 522
Tasetuco, 182, 185
Tempoal, 53, 55, 80, 87, 114, 280, 281, 309, 316, 371, 446, 455, 474, 476
Tepeyac, 391
Tlanchinol, 45
Tonacatépetl, 493
Tototla, 169, 184, 185, 189, 287, 331, 481, 512
Tulancingo, 44
Tuxpan, 47, 49, 53, 56, 147

V

Venezuela, 523
Veracruz (Estado), 21, 22, 23, 24, 45, 47, 50, 53, 56, 61, 68, 69, 71, 79, 82, 83, 85, 86, 87, 88, 89, 91, 92, 114, 115, 141, 148, 159, 335, 374, 376, 378, 379, 381, 383, 384, 385, 417, 419, 432, 443, 450, 469, 470, 482, 490, 491, 492, 497, 507

X

Xico, 417, 469, 470
Xilozuchil, 112, 159, 160, 184, 218, 228, 247, 256, 282, 296, 394, 395, 396, 397, 405, 493, 494

Y

Yucatán, 47, 60, 243, 347, 348, 538

Z

Zanja del Pájaro, 184, 226
Zapotal, 91, 166, 249, 250, 321, 456, 457, 458, 460, 465, 483

La edición de *El Trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad y construcción de la identidad teenek (Huasteca veracruzana, México)*, se terminó de imprimir en el año de 2003, en los talleres de Image & Printers S.A. de C.V.
El tiraje consta de 1 000 ejemplares.

El trueno ya no vive aquí

Representación de la marginalidad y construcción de la identidad teenek (Huasteca veracruzana, México)

Anath Ariel de Vidas

Cerca de Loma Larga, un poblado teenek de la Huasteca veracruzana, se eleva un cerro en donde antes, se dice, vivía el Trueno pero que se fue a otro lugar porque no quería seguir cerca de quienes fueron llegando a establecerse en los alrededores. El Trueno, el dios mesoamericano del viento y de la lluvia, ya no está entre los teenek de Loma Larga, pero su presencia permanece viva en la memoria de este grupo indígena a pesar de la acción "civilizadora" que ha experimentado desde la conquista. "El Trueno ya no vive aquí" es una aserción indígena que refleja un antiguo sistema de representación así como un proceso moderno de aculturación. Dicho enunciado forma la trama de este libro que analiza las representaciones simbólicas teenek influidas por el proceso de los cambios culturales.

A través del examen de las realidades y concepciones del mundo y del microcosmos indígena frente a las de la sociedad global, Anath Ariel de Vidas desarrolla paralelamente un estudio etnográfico de la comunidad y un planteamiento teórico acerca del problema fundamental de la elaboración de la identidad étnica teenek actual. Las profundas desigualdades que oponen a los mestizos-ganaderos del norte de Veracruz y a los indígenas-campesinos son una clave de lectura de esta sociedad local y explican, en gran medida, la firme percepción de identidad de los teenek. Pero no es el único factor; la aprehensión complementaria de las categorías culturales indígenas de la alteridad se obtiene esencialmente a través del análisis de las prácticas cotidianas, de las representaciones autóctonas de la tradición, del parentesco, de la temporalidad, de la organización social y, fundamentalmente, de la relación teenek con la naturaleza y con lo sobrenatural, lo cual arroja luz sobre el universo sincrético teenek, su organización espacial y social, en el cual descansa la distinción que hacen entre Ellos y los Otros.

Este libro revela cómo es adquirida, transmitida y constantemente reinterpretada la percepción diferenciada del Sí y cómo se construye la teoría teenek de la diferencia social.

Anath Ariel de Vidas estudió antropología en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (EHESS) en París, donde obtuvo el doctorado en 1997. Actualmente es profesora de antropología en la Universidad de Haifa y es investigadora asociada del Centro de Estudios y de Investigaciones del Mundo Americano en la EHESS, de París.

ISBN 968-496-430-7

9 789684 964303

ciesas

El Colegio de San Luis

IRD
Institut de recherche pour le développement