



Abril 15 de 2010

GEOTRÓPICO

Número
NS 2

ISSN 1692-0791

Publicación electrónica arbitrada por pares — <http://www.geotropico.org/>
A peer-reviewed online journal

El paisaje en su connotación ritual. Un caso en la Huasteca potosina, México

Pedro Sergio Urquijo Torres

Universidad Nacional Autónoma de México, Campus Morelia
Centro de Investigaciones en Geografía Ambiental

Manuscrito enviado: Abril, 2009
Artículo aceptado: Enero, 2010

Resumen

Desde la década de los 80 del siglo XX se presentó en México un creciente interés por los estudios de los sistemas religiosos étnicos vinculados al culto y manejo de la naturaleza, mediante el concepto geográfico de paisaje. Sin embargo, en términos generales no hubo una justificación del porqué recurrir precisamente al paisaje para este tipo de análisis antropológico, histórico y etnográfico, de tal suerte que el término se llegó a utilizar con distintas acepciones e incluso como sinónimo de naturaleza, ambiente o ecosistema, generando así algunas confusiones. El presente artículo pretende entonces una aproximación conceptual al paisaje en su connotación ritual. Para ejemplificar lo expuesto, se aborda el caso de la etnia teenek, en la región de la Huasteca potosina, México.

Palabras clave: Paisaje, paisaje ritual, Huasteca potosina, teenek, Teenek tsabaal, cosmos, tradición oral

Introducción

En México, en la década de los 80 de la centuria pasada, aumentó considerablemente el interés entre varios antropólogos, etnólogos e historiadores por analizar los sistemas religiosos ligados a la naturaleza en diferentes sociedades étnicas, recurriendo particularmente al concepto geográfico de *paisaje*. En el ámbito mesoamericanístico – paradigma iniciado por Paul Kirchhoff a principios de los años 40 (Medina 2003) –, especialistas en el México indígena incursionaron en el estudio de las cosmovisiones – conjuntos articulados y congruentes de sistemas ideológicos con los que una sociedad

pretende aprehender el mundo (López-Austin 1996) – con especial énfasis en la concepción mítica del medio geográfico y los referentes que dicha concepción implicaba en la organización territorial. Entre los diversos especialistas destacó Johanna Broda (1982; 1989; 1991a; 1991b; 1996), quien centró su atención en el culto a la naturaleza, sobre todo en lo referente a los rituales agrícolas vinculados con los cerros y encaminados al control de las lluvias. Broda formó escuela y grupos de investigación interdisciplinarios, proliferando entonces numerosos estudios de caso referentes a los ritos y sistemas de creencias con referentes geográficos, bajo el rubro genérico de *paisaje ritual*. Sin embargo, en los trabajos desprendidos de la escuela brodiana no se expuso una definición sobre lo que se entendía por ello.

En algunos de los artículos de Broda (1996; 2003) se plantea que el paisaje ritual es una red territorial de lugares de culto, que se estudia mediante un enfoque interdisciplinario en el que se combinan enfoques antropológicos, históricos, geográficos, arqueológicos, astronómicos y biológicos. Sin embargo, más allá de lo anterior, no hay una argumentación específica que acompañe la exposición de los estudios de caso. Un ejemplo es el libro compilatorio referente al culto étnico a los volcanes en diferentes lugares y temporalidades, coordinado por Johanna Broda, Stanislaw Iwanisewski y Arturo Montero (2001), en el cual no se realizó un ejercicio claro de conceptualización, aun cuando el título de la publicación fue *La montaña y el paisaje ritual*.

Si bien es cierto que se han realizado excepcionales esfuerzos por definir y justificar el término paisaje ritual (Bernal 1993; García-Zambrano 2006, Fernández Christlieb & García-Zambrano 2006), en general no hay una consideración clara del porqué el concepto geográfico paisaje para referirse a fenómenos religiosos ligados a la naturaleza o implícitos en la demarcación territorial. Más aún, en muchas ocasiones se recurre al paisaje para utilizarse como sinónimo de *ecosistema* o *naturaleza*. En este sentido, el presente artículo pretende una aproximación a las características del concepto paisaje ritual, considerando sus componentes geográficos, ya que es en este campo disciplinario donde el término cobra sentido científico, tras una larga historia conceptual en el arte, particularmente en pintura (Ramírez 2006; Fernández Christlieb & Garza 2007; Roger 2007). En primer lugar esbozaremos las generalidades conceptuales del paisaje, para luego explicar su connotación ritual. Posteriormente, a manera de ejemplo, presentaremos el estudio de caso de la comunidad *teenek* y su paisaje, en la región de la Huasteca potosina, el cual ya ha sido abordado en otras ocasiones desde distintos ángulos (Ochoa 2003; Valle 2003; Hernández 2007; Urquijo 2008).

El concepto paisaje

El paisaje implica, de entrada, un acto contemplativo: un sujeto observador frente a la naturaleza; mismo sujeto que después recrea, describe o proyecta lo que conoce y reconoce con sus sentidos, en un afán de prolongar el recuerdo de lo que se vislumbra ante su mirada. En tal medida, la contemplación y la descripción gráfica, pictórica, literaria o fotográfica son procedimientos de apropiación paisajística que conducen a la reflexión metafísica de cara a la naturaleza; una introspección de lo que se percibe en el entorno (Urquijo 2009). Pero si el paisaje es experiencia de la contemplación y de la emoción, también lo es de la intervención física del ser humano sobre la naturaleza, en su histórica necesidad por moldear y servirse del medio geográfico. De acuerdo con Alain Roger (2007), se pueden distinguir dos formas de intervención paisajística: una directa – *in situ* – y otra indirecta – *in visu*. Si tomamos como ejemplo el cuerpo humano, la primera forma consiste en plasmar en la sustancia corporal el código estético: tatuajes, escarificaciones o pintura facial. En el segundo procedimiento, *in visu*, se elaboran modelos autónomos. Así, a la dualidad *desnudez/desnudo* asociamos su homólogo geográfico *país/paisaje*. El país

es el grado cero del paisaje, lo que precede a su proyección, tanto *in situ* como *in visu*. Planteado de forma esquemática, en la noción de paisaje hay tres elementos fundamentales que se interrelacionan: 1) el medio geográfico, 2) el sujeto o los sujetos que lo interpretan y 3) el moldeado o interpretación resultante del vínculo entre los dos primeros elementos. A este esquema tendríamos que añadir factores que influyen o dirigen el modelamiento del paisaje: la historia o formación cultural del sujeto o los sujetos paisajistas, las modas, necesidades o tendencias presentes.

A largo del tiempo un grupo humano conoce, define y transforma su paisaje por medio de la percepción sensorial y la intervención física: contempla el ambiente, analiza los cambios físicos, nombra cada cosa, y le otorga un sentido y valor en la existencia, para luego intervenirle a su conveniencia sociocultural. Esto es, se verifica un lento proceso de adaptación al medio, simultáneo al proceso de transformación de ese mismo medio. En realidad, estos dos procesos son uno solo: la producción de un paisaje en donde se perciben rasgos impresos por la colectividad humana y metáforas de las fuerzas de la naturaleza encaminadas a explicaciones ontológicas del propio grupo social (Fernández Christlieb, 2006). En palabras de Milton Santos (2000), el paisaje es sólo una porción de la *configuración territorial* que es posible abarcar con la visión; por lo mismo, cuando se habla de paisaje se está hablando también de un *territorio* –concepto geográfico que denota una extensión espacial sometida a relaciones o negociaciones de poder, y sobre la que se ejerce soberanía (Brunet *et. al.*, 1992) –, e incluso en muchos idiomas el uso de las dos nociones es indiferente. El paisaje es así una realidad compleja, polisémica y multivalente de caracteres naturales y circunstancias históricas, que se construye de acuerdo a elementos objetivos y percepciones subjetivas, a posturas éticas y a valoraciones estéticas, que se asumen y se rechazan de una generación a otra en una sociedad dada.

El paisaje ritual

Si bien es cierto que el paisaje es una entidad física de elementos tangibles, esto no obsta para que también posea una dimensión simbólica ligada a aspectos religiosos. Aun cuando los elementos simbólicos responden a construcciones intangibles de la psique humana, proyectada sobre un espacio físico, son tan válidos de análisis geográfico o histórico, como lo puede ser cualquier elemento material. Incluso, no está de más señalar que en el ámbito de la ciencia nos topamos cotidianamente con geografías simbólicas, como lo es la concepción misma de la Tierra, ya que no es noticia su redondez, “pero es de pocos la experiencia empírica que la comprueba y sólo de algunos los cálculos pertinentes; los demás – muchos – simplemente creemos en la esfericidad” (Toscana 2006: 114); creencia que forma parte de nuestra cultura y nuestra realidad simbólica.

Ser miembro de una sociedad implica participar de sus símbolos, pues a través de la apropiación simbólica los seres humanos hacen suyos los universos sociales y naturales a los cuales pertenecen. Los símbolos no sólo permiten pensar la *realidad*, sino que además la definen al otorgarle un sentido (Cassirer 1971; Todorov 1977; Garagalza 1991). La permanencia a un sistema simbólico representa “tanto la capacidad y posibilidad de *actuar* respecto a un mundo, como de *ser* en ese mismo mundo” (Bartolomé 2004: 99). El conjunto de imágenes producidas por el pensamiento colectivo de una sociedad produce una realidad más allá de lo tangible, de la que resultan las metáforas de la organización del Cosmos. Incluso, en algunas colectividades humanas, el Mundo o el Cosmos cumplen una función parcialmente equiparable con *naturaleza*, como una conjunción del espacio apropiado (Van der Hammen 1992), lo cual implica el ser nativo de un lugar – *sentido de pertenencia* – y vivir en la naturaleza – *sentido de conectividad*.

En su condición de símbolo religioso, el paisaje es una síntesis del *ethos* – la calidad de vida, las normatividades morales y las valoraciones estéticas (Geertz 2005) –, así como

también es representación de la cosmovisión de la colectividad que se apropia de él. Bajo códigos y criterios religiosos, el acceso a la naturaleza implica un dinamismo diferente por parte de la colectividad humana que se apropia de ella, pues cualquier alteración no prevista puede provocar la ruptura del equilibrio cósmico.

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

Los límites en el paisaje ritual no son fijos ni convencionales y tampoco son reconocibles a primera vista por el recién llegado, ya que, como señala Alicia Barabas (2003: 21), “parecen marcar no más fronteras que las rituales ni tienen más poseedores que los fieles devotos, recordando que fronteras y posesiones son sólo simbólicas”. Un conjunto de paisajes rituales puede abarcar desde el espacio propio de cada comunidad hasta cubrir incluso una ruta devocional surcada de caminos de peregrinación que conducen a *santuarios*: puntos geográfico-simbólicos complejos y polifacéticos que establecen la interacción y articulación social, y que pueden clasificarse tanto en *naturales* – cuevas, manantiales, árboles – como *materalmente contruidos* – capillas, altares, cruces.

Otra característica del paisaje ritual es que puede ser la morada de seres sagrados que protegen a la comunidad, o cuya presencia – a veces incómoda – permite cierto orden cósmico. La naturaleza es espacio de acción de fuerzas o entes divinos, seres de características sobrenaturales, patrones y protectores del medio, jueces de la vida y de la muerte, generalmente imperceptibles, moradores de los caminos, los bosques, los cerros, los animales, el cielo o el alimento, pues son, en algunos casos, sus “almas”. Estos seres, energías o fuerzas sagradas tienen la capacidad de fusionarse y fisionarse, lo que explica su presencia simultánea en distintos lugares (López-Austin 1996). Sin embargo, más allá de la causalidad cósmica, los entes divinos están sujetos a las leyes que rigen lo existente o lo tangible, pues finalmente la naturaleza está en terreno de los seres mundanos. Los hombres y mujeres pueden influir en las acciones de las divinidades a través de los ruegos, las promesas y hasta las amenazas. Es, por tanto, un espacio de interacción entre las fuerzas sagradas y la colectividad humana. Siendo el lugar donde las divinidades o energías no humanas se manifiestan a la sociedad, el paisaje se *sacraliza*; o bien, dicho en términos fenomenológicos, éste se evidencia como una *hierofanía* (Eliade 1998). La manifestación de lo sagrado puede recaer en cualquier elemento de la naturaleza o, más aún, la misma naturaleza en su totalidad puede revelar la sacralidad cósmica. No obstante, dicha sacralización es generalmente de carácter finito, por lo que la sociedad vinculada a ese paisaje requiere de rememoraciones o actualizaciones periódicas de los pactos establecidos con los seres divinos en el tiempo mítico primordial. De acuerdo con Mircea Eliade (2000: 51), se trata de “la posibilidad de recuperar el comienzo absoluto, lo que implica la destrucción y la abolición simbólica del viejo mundo. El fin está pues implícito en el comienzo y viceversa”.

En muchas sociedades étnicas, la memoria de grupo, la identidad y la preservación de los conocimientos rituales se estructuran con palabras que definen e institucionalizan el paisaje; es decir, con la fuerza de la oralidad se trazan montañas sagradas, veredas misteriosas o los caminos sagrados del espacio apropiado. Los relatos que se transmiten de una generación a otra pueden considerarse de autoría grupal, pues en ellos participa, de

una manera u otra, toda la comunidad, adquiriendo un significado emotivo, que sostiene el orgullo identitario. Ahí radica la importancia de la *tradición oral*, entendida ésta como una manifestación estética, depositaria de la historia de los pueblos que confían en ella para la preservación de su cultura (Alejos 2001). La tradición oral, expresada en un mosaico de formas – cuentos, relatos, canciones, rezos o sobreentendidos – establece los cánones éticos y estéticos, señala lo que fue, lo que es y lo que debe ser. La oralidad revela las reglas de conducta, los modelos de comportamiento y la forma en la que se concibe la realidad en el paisaje ritual. Como sentido primordial de pertenencia a una colectividad humana, la identidad produce nociones emotivas que marcan fronteras culturales y que a la vez hacen de ella un instrumento de resistencia, competencia o negociación, cuyas proyecciones se dirigen a una determinada unidad de espacio. Ahí radica precisamente el valor histórico del espacio mismo, pues se convierte en un documento clave para la comprensión de las sociedades que en él se han manifestado.

El paisaje ritual teenek en la Huasteca potosina

La región de la Huasteca cubre porciones de seis entidades federativas: el norte de Veracruz, el sur de Tamaulipas, el este de San Luis Potosí y algunas estribaciones de Hidalgo, Querétaro y Puebla. Los límites septentrionales de la región están marcados por los ríos Soto la Marina y Jaumave en Tamaulipas; hacia el sur el área se extiende hasta el río Cazones en Veracruz; al oriente está el Golfo de México, y al poniente limita con la Sierra Madre Oriental. Los ríos y lagunas son abundantes y de gran importancia para el establecimiento histórico de asentamientos humanos. Al momento de la Conquista, la región se caracterizaba por una vegetación selvática, la cual fue alterada desde el siglo XVI con la introducción de pastizales para la crianza de ganado. Se encuentra, además, en el área fitogeográfica meridional, y los tipos de bosque más comunes son el bosque tropical perennifolio, el bosque mesófilo de montaña y el bosque tropical caducifolio (Rzedowski 1978).

En cuanto a la geomorfología en la Huasteca resaltan dos situaciones fundamentales: la llanura costera del Golfo de México y la Sierra Madre Oriental. La llanura costera alcanza alturas máximas de 200 metros sobre el nivel del mar en algunos de sus lomeríos y representa la continuación sur de la que se localiza al este de los Apalaches, prolongándose hasta Yucatán. El ancho es casi constante a excepción de los lugares en los que la Sierra Madre Oriental se aproxima a la costa, como sucede en la parte en la que se encuentra con el Eje Volcánico Transversal. La llanura está cortada por una serie de corrientes fluviales que tienen su desembocadura en el Golfo de México (Puig 1991). La Sierra Madre es un sistema montañoso formado por una serie de calizas secundarias plegadas en anticlinales y sinclinales, que comienza en el sur de Texas y termina en el sur de Veracruz, al contacto con la cordillera neovolcánica. Según los lugares por los que atraviesa, la Sierra Madre recibe nombres de carácter local. Su longitud es de 1.350 kilómetros y su anchura es de 150 kilómetros. Las cimas tienen en promedio 2.200 metros sobre el nivel del mar, con un máximo de 3.000 metros.

En la porción potosina de la Huasteca, el paisaje ritual es un componente indispensable para la comprensión de la territorialidad de la etnia teenek. De acuerdo con la tradición oral, antes de la llegada de los conquistadores españoles, la etnia vivía en las llanuras, donde hay pocas rocas y donde los cauces de los ríos facilitaban los movimientos de largas distancias. En las entonces lejanas sierras vivía el *nok' teenek*, “el salvaje teenek”. Los conquistadores ibéricos reclamaron para sí las tierras bajas y los ancestros teenek se refugiaron en las montañas del oeste (Alcorn 1984). Sin embargo, a pesar del desalojo, todos los teenek poseen un espacio único, otorgado por los dioses en un tiempo primordial: el *Teenek tsabaal*, “Territorio teenek”. No importa que se encuentren dispersos entre los

distintos municipios de la Huasteca potosina, pues todos y cada uno viven juntos en el *Teenek tsabaal*. En sus propias palabras, se trata de un *tehwa' xe' chintalaab*, “espacio aparente donde se deambula”. Su concepción les permite a los teenek distinguirse de “los otros”, los “no teenek”, miembros de las etnias nahua, pames, otomíes o mestizos que también viven en la Huasteca potosina (Urquijo 2008).

Los cambios, reinterpretaciones o revaloraciones en la concepción del paisaje del *Teenek tsabaal* se dan en un gran tiempo y acorde a los intereses temporales de los coproductores culturales. Las sucesivas generaciones de teenek han asumido o adoptado ciertos códigos o posturas, al mismo tiempo que han rechazado otros tantos, en una apropiación de lugar que se remonta a los sistemas normativos prehispánicos y a las posteriores redefiniciones emprendidas a partir del siglo XVI. Desde entonces los teenek realizaron esfuerzos por revitalizar concepciones precoloniales del paisaje, pero también tomaron otras tantas de la cultura europea. De la ruptura que significó el contacto con Occidente y hasta nuestros días, el paisaje ritual se fue definiendo conforme a una multiplicidad de culturas coproductoras. Esto es, el paisaje se sometió a un proceso de *etnogénesis*; a “una adaptación creativa a una historia de cambios violentos –incluyendo colapsos demográficos, traslados forzados, esclavitud, levadas étnicas, etnocidio y genocidio – impuestos durante la expansión histórica de los estados coloniales y nacionales en las Américas” (Hill 1996: 1). Se trató de un fenómeno relacional de contrastes y afinidades en las que el paisaje ritual fue adquiriendo significados que bien pudieron marcar un rechazo hacia la cultura occidental, pero al mismo tiempo enarbolaron concepciones occidentales.

El paisaje ritual de los teenek

En el principio de los tiempos no había nada, sólo la oscuridad y el silencio. La aparente calma prístina se alteró cuando las fuerzas divinas de los teenek, encabezadas por *Muxi'*, el *Pulik Maamlaab*, “el Gran Abuelo”, dispusieron la creación del *Teenek tsabaal*: una plataforma continental de esencia femenina, que se asemejaba a una solitaria isla, en el centro de las aguas oceánicas y cubierta por la capa celeste. El *Teenek tsabaal* puede recibir diversos nombres, tales como *Puulik Miim* “Gran Madre”, o *Miim Tsabaal* “Madre Tierra”. Para separar el cielo de la capa terrestre y permitir el paso de los vientos, las divinidades creadoras ubicaron en las esquinas de los puntos cardinales a cuatro hombres-columna, quienes se “quiebran” al final de cada año, para retirarse a un paraíso subterráneo y acuático en el este, el Golfo de México, una de las moradas del dios *Muxi'*, también conocido como San Juan y San Miguel Arcángel, Señor de las aguas, los truenos y los cerros. El lugar de los sostenes del cielo es ocupado por otros cuatro hombres-columnas que debieron morir ahogados o fulminados por un rayo en el transcurso del año concluyente.

Los rumbos cardinales son: 1) *Elel qui*, el Este, también llamado *Kaal* o *Akan qui*; es el espacio de músicos, danzantes y abundancia, también conocida como región del Trueno Grande, casa de *Muxi'*. 2) *Ozal qui*, el Oeste, a donde va a morar el alma del difunto; también dónde se oculta el Sol y, por tanto, donde este astro tiene su casa. 3) *Tzaylel qui*, el Norte, de donde vienen los vientos huracanados y las lluvias torrenciales. 4) *Quahtal qui*, el Sur, también conocido por los teenek como *Tamtsemleab* “Lugar de muerte”; región donde las fuerzas divinas suelen reunirse; morada de *Bokoom Miim* “Madre Mohosidad”, uno de los nombres de la Madre Tierra (Tapia 1985; Ochoa & Gutiérrez 1999; Urquijo 2008).

Sobre la Madre Tierra viven todos los seres humanos, quienes tienen que solicitar ritualmente su autorización para cualquier actividad que implique afecciones a su cuerpo, como lo es sembrar, cosechar o cortar madera. Dado que se encuentra flotando en el océano, el agua del mar permea a través de sus venas, filtrándose a su paso hasta quedar

dulce y emerger en los manantiales que escurren de los cerros y forman arroyos. El proceso de filtración de agua proveniente del mar por el cuerpo de *Miim Tsabaal* se evidencia para los teenek en los escurrimientos y en la humedad de las cuevas de la sierra. Más aun, el cuerpo humano es en sí un microcosmos de la Madre Tierra: al igual que ella, en su interior fluye el agua o la sangre. Por tanto, el individuo teenek, como un microcosmos vinculado a *Miim Tsabaal*, puede causar cualquier alteración o calamidad de tipo ambiental, al transgredir alguna norma moral: asesinato, incesto, omitir rituales, etc.

Lejos del ámbito de interacción cotidiano, en los recovecos de la serranía, se encuentra el *alte'*: la naturaleza salvaje. Se trata de un espacio cargado de misterios y habitado por criaturas no humanas con cualidades mágicas. Entre más al oriente se encuentren los teenek, más próximos están de esos terrenos de peligro. En el *alte'*, mediante complejos procesos de iniciación a muy temprana edad – que implican el abandono de la madre en la selva –, los teenek pueden llegar a convertirse en hombres-tigres, obteniendo con ello la capacidad de recorrer grandes distancias velozmente y de adquirir las características de un brujo poderoso, pero también el instinto de alimentarse de carne humana. A pesar de lo peligroso que significa el ingreso al *alte'*, los teenek tienen que aventurarse en él para conseguir plantas medicinales y alimento. Los teenek se han preocupado por conocer el comportamiento y ciclos de la flora y la fauna en el *alte'*, y así poder acceder con las debidas precauciones. Aunado a ello, el profundo conocimiento de la naturaleza y la sabiduría ritual les permite a los iniciados formular augurios y pronósticos. Interpretar el canto de las aves, conocer el ciclo reproductivo de los animales, avistarlos en lugares y contextos específicos o simplemente notar alteraciones en su actuar, pueden ser señales de tempestades, buena fortuna, lluvias, vientos o sequías (Alcorn 1984; Hernández 2007).

Los *maam* o *maamlaab* son potencias divinas creadoras de lluvia. Ellos reciben órdenes de generar agua de parte de *Muxi'*. Para él, el ciclo anual es sólo un día, ya que es un bebé al amanecer, en enero, y un anciano cuando el Sol se oculta, en diciembre. *Muxi'* es un nombre de origen onomatopéyico que hace referencia al rumor del viento que anticipa las precipitaciones pluviales y su pronunciación es altamente sagrada y exclusiva de contextos rituales, por lo que comúnmente se nombra a la deidad como *maamlaab*.

Hay otras variantes de *maam*, entre los que destacan dos: *Nukub Maam* “*Maam Teponaxtle*” y *Ejek Tsook* “*Trueno Negro*”, asistentes cercanos a *Muxi'*. Asimismo, los *maam* que tienen una relación más cercana a los seres humanos son aquellos conocidos como “pequeños *maam*”, potencias divinas caprichosas, vinculadas en ocasiones a nombres de santos. Los pequeños *maam* pueden ser tanto de esencia masculina como femenina y pueden formar parejas que controlan la medicina, la danza, la apicultura, la forestería, el tejido, el hogar, el trabajo o cualquier otro aspecto de la vida cotidiana. Las compañeras de estos seres de naturaleza dual pueden ser ranas o sapos, criaturas servidoras de *Pulik Aachlaab*. Hay también pequeños *maam* malévolos y muy temidos por los teenek: los *bok'om* “los que pagan el castigo” y los *kw'atab* “los que están en la mano izquierda”, productores de enfermedades y desgracias (Alcorn 1984).

Cerca de las grutas de *Tok'mom*, en la comunidad de Xolmom, en Tampaxal, moran unas mujeres *maam*, las *uxum odhel*, quienes bailan y cantan completamente desnudas en las veredas de la sierra. “La *uxum odhel* que encabeza estos bailes y travesuras se distingue fácilmente de las demás porque va al frente tocando el tambor, con lo cual va indicando la dirección que deben seguir las otras mujeres” (Fernández 1994: 45). Se caracterizan por tener sus cuerpos muy sucios y el cabello enmarañado. Cuando encuentran a un hombre en el camino lo persiguen para hacerle cosquillas hasta el desmayo. Luego lo abandonan en el monte. Los hombres que llegan a toparse con ellas tardan mucho en recuperar la razón y en encontrar el camino de regreso a casa.

Siendo la agricultura un sustento fundamental para los teenek, el control de las lluvias es una necesidad primordial. Los cerros son concebidos como recipientes o cascarones llenos de agua en cuyas cumbres se generan las nubes que otorgan el riego, y así también se

justifica la presencia de manantiales, lagunas o ríos al interior de las montañas. También pueden ser contenedores del sustento básico, el maíz, para los pueblos agrícolas que rodean y protegen. Los cerros poseen vida propia, pueden ser masculinos o femeninos, marido y mujer o lugares de donde sale la divinidad para hablar con el pueblo (Urquijo 2008).

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

En la cosmovisión indígena las cuevas de los cerros conducen al fondo acuoso de la Tierra. Como matriz de la Madre Tierra, la cueva es el lugar en el que se nace y al que hay que regresar después de la muerte. Es, por tanto, un punto de transición entre el *espacio otro* de las fuerzas divinas y el de los seres humanos. En la Huasteca potosina, las cuevas en función de portales cósmicos se localizan al oeste, en la Sierra Madre Oriental. Son lugares sagrados y de acceso restringido. En algunos casos se tienen que cumplir ciertas normatividades religiosas varios días previos a la visita, tales como el ayuno alimenticio y sexual. Estos recintos del paisaje, además de estar conectados con el espacio de las fuerzas divinas, se conciben como caminos subterráneos a las antiguas iglesias o a las ruinas arqueológicas de la región, a manera de una red territorial secreta. Las personas que viven en la Huasteca recurrentemente atribuyen la construcción de los sitios arqueológicos a Moctezuma, antiguo emperador azteca quien recibiera en el siglo XVI al conquistador Hernán Cortés, aun en lugares donde la población teenek es mínima o nula, como es el caso de Antiguo Tamuín, en cuyo cementerio, sobre las ruinas de una plataforma prehispánica, se perciben unos muros derruidos de canto rodado. Los habitantes de Antiguo Tamuín señalan que se trata de una "iglesia" que mandó construir Moctezuma, pero como sólo se podía trabajar de noche y hasta el amanecer, a los constructores les alcanzó el canto del gallo, dejando la obra inconclusa (Urquijo 2008). La presencia del emperador-arquitecto de sitios arqueológicos marca un punto de intersección de los tiempos históricos, pues resulta ser una figura legendaria que rebasa los límites espacio-temporales de su propia existencia.

El Sótano de las Golondrinas, impresionante falla geográfica de la sierra de Aquismón –considerada la número seis del mundo en dimensiones – es otra morada de *Muxi'*, llamado *Teeneklaab*, “el Diablo”, por los lugareños. A este respecto, resulta muy interesante que el Diablo tenga en su nombre el etnónimo de los teenek. A consideración de Ángela Ochoa (1995), quizá los frailes del siglo XVI que misionaron en la Huasteca tomaron el nombre de una deidad tutelar o un ancestro fundador para designar al demonio cristiano.

Muy cerca al Sótano se encuentran las cuevas de Mantezulel, formaciones de roca caliza cuyas bóvedas se colapsaron al centro. En otro tiempo mítico, cuando todo el paisaje era plano, unos gigantes, todos machos, escarbaron en la tierra para formar su guarida ante un gran diluvio que cubrió la superficie terrestre. Las cavidades eran, así, los refugios de dichos gigantes: los *lints'i* “trasero liso”. Estas criaturas tenían el poder de crear agua siempre que lo deseaban, colocando una pequeña piedra verde – *tok'* – en algún agujero de la tierra. Su morada era una mítica ciudad llamada Santa Lucía, sepultada justo en el mismo lugar donde ahora se encuentra el *Wilte' Ts'een*. Los *lints'i* tenían tres piernas y debido a que su tercera pierna estaba en medio de las otras, eran incapaces de defecar o dar a luz. Esto último se resolvió creando una primera especie de humanos hechos con arcilla. Como los *lints'i* no podían defecar, únicamente olfateaban la comida, lo que molestó a las fuerzas divinas, pues los alimentos se desperdiciaban, y en su ira provocaron un gran diluvio represor. Cuando comenzó la inundación, los *lints'i* trataron de salvarse cavando hoyos o escondiéndose en cuevas selladas, pero se ahogaron o se convirtieron en peces. A pesar de su aparente extinción, los *lints'i* dejaron impreso su mítico recuerdo en el paisaje, pues construyeron pirámides que hoy los teenek asocian a los sitios arqueológicos (Alcorn 1984; Urquijo 2008). Si bien físicamente los *lints'i* ya no existen en el *Teenek tsabaal*, su energía en forma de viento sigue presente, recorriendo las veredas de la sierra, en las cercanías de los pozos de agua o en los arroyos, en las cuevas y en los bosques, a la zaga de algún ser humano que se deje sorprender por su “mal aire”, y así enfermarlo de “susto” o “espanto”. Cuando eso sucede, el alma del teenek abandona espontáneamente su cuerpo, sufriendo a partir de entonces de mareos constantes y pesadillas. Para recuperar el alma vagabunda, el individuo tiene que recurrir a los servicios del médico especialista o *ilaalix*.

Como señala Julieta Valle (2003: 179), los *lints'i* pertenecen a un espacio-tiempo eterverado con el de los seres humanos, “a los que envidian y odian por haberles arrebatado su residencia original. Son el peligro crucial al que se enfrentan los teenek en su diario acontecer”. Entre los teenek de Tantoyuca, Veracruz, Ariel de Vidas (2003a; 2003b) encuentra figuras semejantes: los *baatsik'*, “remolino”, pobladores antiguos que para cubrirse del Sol sumergieron en el suelo sus cabezas, creando así cerros y zanjas, quedándose permanentemente en la oscuridad de las tinieblas subterráneas. Dado que son moradores eternos del paisaje, entre estos seres y los teenek se establece un principio de *reciprocidad*, basado en la estricta equivalencia entre ellos y los humanos con quienes comparten el medio. En el diario acontecer, los teenek se enfrentan al peligro de toparse con uno de estos moradores de la naturaleza y provocar su furia; por tanto, realizan una serie de prácticas específicas – quitarse el sombrero al ver un remolino – o rituales – ofrendar alimentos descompuestos. Por su parte, los *lints'i*, toleran, en cierta medida, la intromisión humana en sus dominios. Así, humanos y no humanos se sustituyen mutuamente y contribuyen por medio de sus intercambios al equilibrio del cosmos.

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

asocia a *Muxi'*, y que es motivo de ofrendas y veladoras. Cabe señalar que el cerro *Bookom* y sus cuevas no es una apropiación paisajística exclusiva de los teenek. Se trata de un nudo territorial religioso pluriétnico, pues a él asisten pames y nahuas de la Huasteca, con el fin de realizar peticiones y ofrendas. Incluso, acorde a las modas de nuestros tiempos, en las últimas décadas se ha generado una proliferación del curanderismo mestizo y ecoturismo en el uso de la cueva sagrada de Huichihuayan. Para los nahuas el nombre de la cueva es *Xomocunco*.

El santuario natural del cerro *Bokoom* implica dos cuevas. Arriba de la del Viento, existe otra: *Uxum Ja'* “La cueva del agua mujer”. En la primera cámara de esta cavidad montañosa se perciben dos formaciones rocosas que representan a *Bokoom Miim* “Madre *Bokoom*” y a *Bokoom Pay'loom* “Padre *Bokoom*”. *Bokoom Miim* carga en brazos a *Dhipaak*, dios del maíz y héroe cultural de los teenek (Ochoa, 2003). Ahí se llevan a cabo ceremonias encabezadas y dirigidas por un *alaalix*. Los asistentes deben solicitar autorización a los cuatro rumbos cardinales para emprender los rituales, encender copal, prender velas, beber y verter alcohol en el suelo y en las estalagmitas –esfinges de las fuerzas divinas que gobiernan el mundo–, a manera de purificación.

Dhipaak es la deidad del maíz, vinculado a Jesucristo en el culto católico, también conocido como *Tsakam Dhipaak* “Pequeño *Dhipaak*” o *Pulik Dhipaak* “Gran *Dhipaak*”, sin que estos adjetivos sean una contradicción, pues se le llama *tsakam* “pequeño” por su corta edad y *pulik* “grande” por su importancia (Ochoa, 2003). Según el relato de su origen (Martínez & Herrera 1994; Ochoa 2000; Alcorn *et. al.* 2006), *Dhipaak* nació de una madre virgen preñada milagrosamente por un zanate (*Quiscalus mexicanus*), o *ts'ok* en teenek, cuando ella se bañaba distraída en un manantial. El ave era un emisario de *Muxi'* el *Pulik Maamlaab*. Sin embargo, *Dhipaak* renació de la Tierra en la forma de un gran maizal, después de haber sido asesinado por su abuela adoptiva *K'oleene'* “Descalabrada”. De tal forma, *Miim Tsabaal*, como la Tierra de la que renace, es una de las madres de *Dhipaak* y se le vincula a la Virgen María en su advocación de Guadalupe. *Dhakpeenk'aach*, la joven que en un primer momento dio a luz a *Dhipaak* – y por tanto es la madre directa – fue embarazada por el zanate mientras se bañaba en el manantial *K'aan Ja'* “Agua Preciosa” – llamado El Nacimiento en español– justo en las faldas del cerro *Bokoom*, por lo que puede entenderse como uno de los nudos territoriales sagrados de *Miim K'aan Ja'*, la diosa del agua terrestre. El manantial es una importante escala ritual antes de ascender al cerro y desde donde se solicita autorización a las potencias divinas de la Tierra para entrar en la cueva *Bokoom*.

La aparición de *Dhipaak* en el mundo significó el establecimiento de las sociedades del maíz. Antes de su existencia los seres humanos se alimentaban de cualquier cosa: “comían algodón, comían hilo, o sea, el algodón, comían la frutita del algodón, eso comían los hombres de la Tierra” (Ochoa 2000: 103). Otros relatos indican que a falta del alimento fundamental, los hombres de los tiempos prístinos también se alimentaban de ojite o ramón, el *ojox* (*Brosimum alicastrum*) fruto comestible del árbol del mismo nombre y con el cual los teenek elaboran tortillas en tiempos de escasez del maíz. El *ojox* u ojite está asociado al Espíritu de la sequía, el hambre y el caos: *Kidhaab Inik* (Ochoa 2000). Para definir cuál de los dos sería el alimento de la humanidad, el *ojox* y el maíz decidieron enfrentarse en una competencia: subir a un árbol, arrojarlo y caer entero al suelo. *Dhipaak* resultó victorioso, mientras que el ojite no resistió el impacto y se rompió en dos mitades (por eso tiene dos granos).

Al interior de la cueva *Bokoom* la deidad del maíz vive su infancia al lado de la cruel abuela adoptiva *K'oleene'*, quien nombra despectivamente a *Dhipaak* como *Pe'no*, “Recogido”. La abuela *K'oleene'*, molesta por la inesperada aparición de la deidad agrícola, realiza varios intentos infructuosos de asesinarlo. En una ocasión la cruel Abuela muele a *Dhipaak* en el metate, para después tirarlo a las hormigas arrieras, pero esto no sucede y *Dhipaak* vuelve a nacer triunfante en forma de un pequeño maíz. *K'oleene'* intenta

nuevamente deshacerse del niño haciéndolo atole, pero no se lo puede tomar y entonces lo arroja al río. Con la ayuda de los peces, *Dhipaak* llega a casa de su padre-abuelo, *Muxi'*, en el mar. Viven un tiempo juntos, pero *Muxi'* le dice a *Dhipaak* que tiene que volver al *Teenek Tsabaal* porque él es el verdadero alimento de los seres humanos: ese es su destino. *Dhipaak* viaja entonces al *Teenek Tsabaal*, navegando sobre el caparazón de una tortuga. Durante el viaje, la deidad del maíz se distrae traviesamente dibujando sobre la concha, dando origen así a los cuadros que hoy tiene el caparazón del animal. Paulatinamente *Dhipaak* empieza a derrotar a los enemigos o verdugos de los teenek, entre ellos al ojite, dando principio a la era en torno del maíz.

Debido a que en el tiempo mítico primordial varios animales – tejón, cuervo, venado, ardilla, conejo, zanate y mapache – ayudaron a *Dhipaak* a sembrar y cosechar la primera milpa, los teenek deben destinar una parte de la siembra para el consumo de esos animales. Sin embargo, en la práctica, cuando los agricultores teenek encuentran huellas de conejos o venados, tienden trampas para cazarlos y prepararlos como alimento. La presencia de las serpientes no venenosas, como la mazacuata o boa, *uxum tsan*, “víbora mujer” (*Orden serpentes*), es tolerada, ya que se encargará de comerse a las roedores que atenten contra el cultivo. La mazacuata o *uxum tsan* en sí es una serpiente que goza de prestigio mitológico, pues se asocia a la lluvia y a *Muxi'* y es la madre de todos los ofidios. El darle muerte puede significar una falta mayor y provocar lluvias torrenciales que afecten los cultivos (Hernández 2007).

Cada año *Dhipaak* vuelve a renacer entre marzo y abril, en el inicio del ciclo agrícola. Durante esas fechas las familias preparan tamales sin carne, los cuales representan a la divinidad agrícola. El hervor del alimento y la música del *tsakam soon* “son chiquito”, despiertan a *Dhipaak* de su letargo invernal (Hernández 2000). La música en sí es otro de los atributos de la deidad del maíz, pues según la tradición oral también sabe tocar el rabel, un violín que es elaborado de forma artesanal entre los teenek. Su presencia está en todo el *Teenek Tsabaal*, pues donde hay maíz y teenek ahí está *Dhipaak*. Sin embargo, se comenta que particularmente habita una pequeña cueva, en un lugar recóndito de la comunidad de Tzenpacab, Tancanhuitz: *Dhipaak Paxaal*. Se trata de una cuevita por la cual la deidad del maíz accede a los ductos intraterrestres que conectan con el mar y con las cuevas de la sierra de Aquismón y Huehuetlán.

Conclusiones

El paisaje es una realidad compleja y polisémica, de caracteres naturales y circunstancias históricas, que se construye de acuerdo a elementos objetivos y percepciones subjetivas, que se asumen o se rechazan de una generación a otra. Por ello, la perspectiva de paisaje facilita en algunos casos el estudio de la historicidad del espacio y la complejidad cultural de los fenómenos de la naturaleza. Aun cuando se trata de una entidad física de elementos tangibles o visibles, esto no obsta para que también posea una dimensión simbólica ligada a aspectos religiosos. El paisaje ritual es resultado de la sedimentación histórica de las diferentes generaciones que en él han marcado su presencia de forma tangible o intangible.

Los cambios o revaloraciones en la concepción paisajística del territorio sagrado teenek se dan en un largo tiempo y acorde a los intereses temporales de los coproductores de identidad y de los distintos niveles de negociación cultural con otras sociedades con las que interactúan. En el *Teenek Tsabaal*, sus moradores perciben y surcan el paisaje día con día en un ejercicio constante de apropiación; escuchan y repiten desde tiempos remotos los relatos de sus cumbres, sus cuevas o arroyos. La percepción de los paisajes y el dominio del territorio teenek están estrechamente ligados a una cosmogonía que es a su vez una proyección de la cotidianidad con la naturaleza; o bien, la interpretación o concepción

religiosa del medio resulta en un factor determinante del ordenamiento dinámico del territorio y un estimulador de los discursos de identidad.

Finalmente, debemos dejar en claro que el paisaje en su connotación ritual es otro objeto de la geografía. Tal como lo viven los seres humanos en colectividad, el espacio geográfico no es puramente físico – ni mucho menos geométrico –, ya que siempre implica lo antropológico o existencial. Reconocer esto nos conduce a aceptar la idea de que dicho espacio pueda incorporar una dimensión sagrada, y de esta forma favorecer una “renovación del interés hacia lo que tiene que ver con los espacios rituales y, por ende, hacia la geografía y cosmología que están en la cabeza y en la mente de las personas y, singularmente, de las personas religiosas” (Racine & Walther 2006: 487).

Ritual connotation of landscape. Case study in Huasteca potosina, Mexico

ABSTRACT. *Since the 80s of the twentieth century there has been in Mexico an increasing scholarly interest in studies dealing with ethnic religious systems in terms of their association with worship and the human use of nature. The use of the geographic concept of landscape has been paramount in this research. Nonetheless, a justification for the use of this concept in anthropological, historical and ethnographic analyses supporting this kind of work is lacking. That could explain why the word landscape is utilized with several meanings and connotations, including its use as a synonym for the concepts of nature, environment or ecosystem, a confusing practice. It is the purpose of this article to explore and discuss a conceptual approach to the meaning of landscape in its ritual connotation. A case study of the Teenek – an indigenous group of the Huasteca potosina region of Mexico – may further illustrate the theoretical scope of the paper.*

Key words: *landscape – ritual landscape – Huasteca potosina – Teenek – Teenek tsabaal – cosmos – oral tradition*

References

- Alcorn, Janis B. 1984. *Huastec Mayan ethnobotany*. Austin, The University of Texas Press.
- Alcorn, Janis B.; Edmonson, Barbara & Hernández, Cándido. 2006. Thipaak and the origins of maize in northern Mesoamerica”. En J.E. Staller, R.H. Tykot y B. Benz, eds., *Histories of maize: Multidisciplinary approaches to the prehistory, biogeography, domestication and evolution of maize* (London, Elsevier Academic Press): 599-609.
- Alejos, José. 2001. Tradición y literatura oral en Mesoamérica. Hacia una crítica teórica. En B. Clark & F. Curiel, coord., *Filología mexicana* (México, UNAM-IIFL): 293-329.
- Ariel de Vidas, Anath. 2003a. Etnicidad y cosmología. La construcción cultural de la diferencia entre los teenek (huastecos) de Veracruz. *Estudios de Cultura Maya*, 23: 55-71.
- Ariel de Vidas, Anath. 2003b. *El trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad y construcción de la identidad teenek (Huasteca veracruzana, México)*. México, CIESAS/Colegio de San Luis/CEMCA.
- Barabas, Alicia. 2003. Una mirada etnográfica sobre los territorios simbólicos indígenas. En *Diálogos con el territorio: Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México* (México, INAH), tomo I: 13-36.
- Bartolomé, Miguel A. 2004. *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*. México, Siglo XXI.
- Bernal, María Elena. 1993. *Carving mountains in a blue/green bowl: Mythological urban planning in Mesoamerica*. Austin, University of Texas, Ph.D. dissertation.

- Braudel, Fernand. 1993. La larga duración. En *La historia y las ciencias sociales* (Madrid, Alianza): 60-106.
- Broda, Johanna. 1982. El culto mexica de los cerros y el agua. *Multidisciplina*, 3 (7): 45-56.
- Broda, Johanna. 1989. Geografía, clima y observación de la naturaleza en la Mesoamérica prehispánica. En *Las máscaras de la cueva de Santa Ana Teloxtoc*, E. Vargas, ed. (México, UNAM-IIA): 35-51.
- Broda, Johanna. 1991a. Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros. En *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, J. Broda, S. Iwaniszewski & L. Maupomé, eds. (México, UNAM-IIH): 461-500.
- Broda, Johanna. 1991b. The sacred landscape of Aztec calendar festivals: Myth and society. En *To change place: Aztec ceremonial landscapes*, D. Carrasco, coord. (Niwot, University of Colorado Press): 74-120.
- Broda, Johanna. 1996. Paisajes rituales del Altiplano Central. *Arqueología Mexicana*, 6 (20): 40-49.
- Broda, Johanna. 2003. El culto mexica de los cerros de la Cuenca de México: apuntes para la discusión sobre graniceros. En *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, por B. Albores & J. Broda (Zinacantepec, El Colegio Mexiquense/UNAM-IIH): 51-90.
- Broda, Johanna; Iwaniszewski, Stanislaw, & Montero, Arturo, coord.. 2001. *La montaña en el paisaje ritual*. México, CONACULTA/ INAH/ UNAM.
- Brunet, Roger ; Ferras, Robert, & Théry, Hervé. 1992. *Les mots de la géographie*. Montpellier, Reclus-La documentation française.
- Cassirer, Ernst. 1971. *Filosofía de las formas simbólicas*. México Fondo de Cultura Económica.
- Claval, Paul. 1999. *La geografía cultural*. Buenos Aires, Editorial Universitaria.
- Eliade, Mircea. 1998. *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona, Paidós.
- Eliade, Mircea. 2000. *Aspectos del mito*. Barcelona, Paidós.
- Fernández, Nefi. 1994. Tok'mom, el pozo que responde. En *Relatos huastecos, Ant'ilabti tenek* (México, Conaculta): 42-45.
- Fernández Christlieb, Federico. 2006. Geografía cultural. En *Tratado de geografía humana*, D. Hiernaux & A. Lindón, coords. (Barcelona, Anthropos / UAM-I): 220-253.
- Fernández Christlieb, Federico & García-Zambrano, Ángel J., coords. 2006. *Territorialidad y paisaje en el altepetl del siglo XVI*. México, FCE/UNAM-IGg.
- Fernández Christlieb, Federico & Garza, Gustavo. 2007. La pintura geográfica en el siglo XVI y su relación con una propuesta actual de la definición de paisaje. *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, 10 (218). Online, acceso diciembre 2009: www.ub.es/geocrit/sn/sn-218-69.htm
- Garagalza, L. 1991. *Interpretación de los símbolos*. Barcelona, Anthropos.
- García-Zambrano, Ángel J. 2006. *Paisaje mítico y paisaje fundacional en las migraciones mesoamericanas*. Cuernavaca, Universidad Autónoma del Estado de Morelos,.
- Geertz, Clifford. 2005. *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa.
- Hernández, José B. 2007. *El espejo etéreo. Etnografía de la interrelación teenek sociedad-naturaleza*. México, ENAH, Tesis de Licenciatura en Etnohistoria.
- Hernández, Marcela. 2000. *Ofrendas a Dhipaak. Ritos agrícolas entre los teenek de San Luis Potosí*. México, ENAH, Tesis de Licenciatura en Etnohistoria.
- Hill, Jonathan D., ed. 1996. *History, power, and identity. Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*. Iowa City, University of Iowa Press.

- Hooft, Anuschka van't & Cerda Zepeda, José. 2003. *Lo que relatan de antes. Kuentos tének y nahuas de la Huasteca*. México Conaculta.
- López Austin, Alfredo. 1996. *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. México, UNAM-IIH, tomo I.
- Martínez, Francisco & Herrera, María L. 1994. El origen del maíz. En *Relatos Huastecos. An t'ílabti tenek* (México, Conaculta): 71-75.
- Medina, Andrés. 2003. *En las cuatro esquinas, en el centro. Etnografía de la cosmovisión mesoamericana*. México, UNAM-IIA.
- Ochoa, Ángela. 1995. La doctrina cristiana en la lengua guasteca (1571) de fray Juan de la Cruz. Primicias de un análisis. *Amerindia. Revue d'ethnolinguistique amérindienne*, 19 (20):121-128.
- Ochoa, Ángela. 2000. Las aventuras de *Dhipaak* o dos facetas del sacrificio en la mitología de los teenek (huastecos). *Dimensión Antropológica*, 7 (20): 100-123.
- Ochoa, Ángela. 2003. Significado de algunos nombres de deidad y de lugar sagrado entre los teenek potosinos. *Estudios de Cultura Maya*, (23): 73-94.
- Ochoa, Lorenzo & Gutiérrez, Gerardo. 1999. Notas en torno a la cosmovisión y religión de los huastecos. *Anales de Antropología*, 33: 91-163.
- Puig, Henri. 1991. *Vegetación de la Huasteca, México. Estudio fitogeográfico y ecológico*. México, ORSTOM, Instituto de Ecología A. C., CEMCA.
- Racine, Jean Bernard & Walther, Olivier. 2006. Geografía de las religiones. En *Tratado de geografía humana*, D. Hinernaux & A. Lindón, coord. (Barcelona, Anthropos, UAM-I): 481-505.
- Ramírez, Marcelo. 2006. Territorialidad, pintura y paisaje del pueblo de indios. En *Territorialidad y paisaje en el altepetl del siglo XVI*, F. Fernández & Á. J. García, coords. (México FCE/UNAM-IGg): 168-227.
- Roger, Alain. 2007. *Breve tratado del paisaje*. Madrid, Biblioteca Nueva.
- Rzedowki, Jerzy. 1978. *Vegetación de México*. México, Limusa.
- Santos, Milton. 2000. *La naturaleza del espacio. Técnica y tiempo. Razón y emoción*. Barcelona, Ariel.
- Tapia, Carlos de. 1985. *Paradigma apologético y noticia de la lengua huasteca. Con vocabulario, catecismo y administración de sacramentos*. México, UNAM-IIFL.
- Todorov, Tzevetan. 1997. *Théories du symbole*. Paris, Seuil.
- Toscana, Alejandra. 2006. La incorporación y representaciones espaciales del Nuevo Mundo en el Viejo Mundo. *Investigaciones geográficas, Boletín del Instituto de Geografía*, 59: 113-122.
- Urquijo, Pedro S. 2008. Naturaleza y religión en la construcción de la identidad de los teenek potosinos. La perspectiva de paisaje. *Espacio Tiempo. Revista latinoamericana de Ciencias Sociales y Humanidades*, 1: 19-30.
- Urquijo, Pedro S. 2009. Vistas de la Villa: el cerro y el santuario. La perspectiva de paisaje. En *Tres siglos en el Tepeyac. El antiguo templo y morada de Guadalupe (1709-2009)* (México, Museo de la Basílica de Guadalupe): 65-98.
- Van der Hammen, María Clara. 1992. *El manejo del mundo. Naturaleza y sociedad entre los Yukuna de la amazonia colombiana*. Bogotá, Tropenbos-Colombia.
- Valle, Julieta. 2003. Hijos de la lluvia, exorcistas del huracán. El territorio en las representaciones y las prácticas de los indios de la Huasteca. En *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, A. Barabas, coord. (México INAH): tomo II, 161-219.

Forma de citar este artículo:
Suggested citation

Urquijo Torres, Pedro Sergio. 2010. El paisaje en su connotación ritual. Un caso en la Huasteca potosina, México . *GeoTrópico*, NS 2: 1-15. Online, acceso [insertar aquí fecha de acceso o descarga]: http://www.geotropico.org/NS_2_Urquijo.pdf

Correspondencia:

Dr. Pedro Sergio Urquijo Torres, Antigua Carretera a Pátzcuaro 8701, Colonia ExHacienda de San José de la Huerta, CP 58190, Morelia, Michoacán, México. Teléfono 01(443)322 2777 ext. 42593. psurquijo@ciga.unam.mx



GRUPO GEOLAT – BOGOTÁ

GEOTRÓPICO

Editor

HECTOR F. RUCINQUE, Ph.D.



Licenciado para uso personal gratuito bajo la *Creative Commons Attribution – Noncommercial – No Derivative Works 2.5 Colombia license*, especificada en: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/co/>

Licensed for free use under the *Creative Commons Attribution-Noncommercial-No Derivative Works 2.5 Colombia license*, available at: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/co/>