



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
COLEGIO DE HISTORIA

*Pedro Sergio Urquijo
Torres
24/04/2004
Pedro Sergio Urquijo
330196*

LA MONTAÑA, EL TEMPLO Y LA IGLESIA

Organización del espacio urbano de la Nueva España, siglo XVI. El caso de Tamuín en la Huasteca Potosina.

T E S I S

PARA OBTENER EL TITULO DE:

LICENCIADO EN HISTORIA

P R E S E N T A :

PEDRO SERGIO URQUIJO TORRES



ASESOR: DR. FEDERICO FERNANDEZ CHRISTLIEB

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

CIUDAD DE MEXICO, D. F.

MARZO 2004



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*A María Elena Torres,
¿A quién más?*

AGRADECIMIENTOS

Como toda investigación, ésta no hubiera sido posible sin la intervención de maestros, colegas y amigos que colaboraron de una manera u otra en ella. Me es imposible mencionar a todos los acreedores de gratitud, pero no puedo dejar de nombrar a aquellos que estuvieron más próximos y que fueron determinantes en el rumbo que tomó este trabajo, con la aportación de sabios consejos, con un generoso dato, con una idea o con una crítica certera. En primer lugar, agradezco al doctor Federico Fernández Christlieb, gran amigo y excelente maestro, por compartir conmigo este proyecto, por su confianza y su permanente disposición a escuchar, leer y corregir; pero sobre todo, por enseñarme a desentrañar el palimpsesto que significó el espacio de Tamuín, desde el espacio mismo, muchas veces a costa de sacrificar su propio tiempo, que era también el tiempo de los suyos. De la misma forma, agradezco a mis distinguidos sinodales, Gerardo Bustos Trejo, Enrique Delgado, Diana Magaloni y Marcelo Ramírez. En la ciudad de San Luis, agradezco al doctor Miguel Aguilar-Robledo de la UASLP y a mis colegas Jonatan Gamboa y Sergio Serrano por las aportaciones prestadas. Debo mencionar a Juan Pedro Rivera Pizano cuyos conocimientos paleográficos y notable capacidad de análisis de texto fueron fundamentales en mi investigación. A Javier Medina Aboytes y Sergio González Carrasco, por su eficaz colaboración en los trabajos de campo. A Arais Reyes Meza por su infinita paciencia al adiestrarme en la elaboración de mapas.

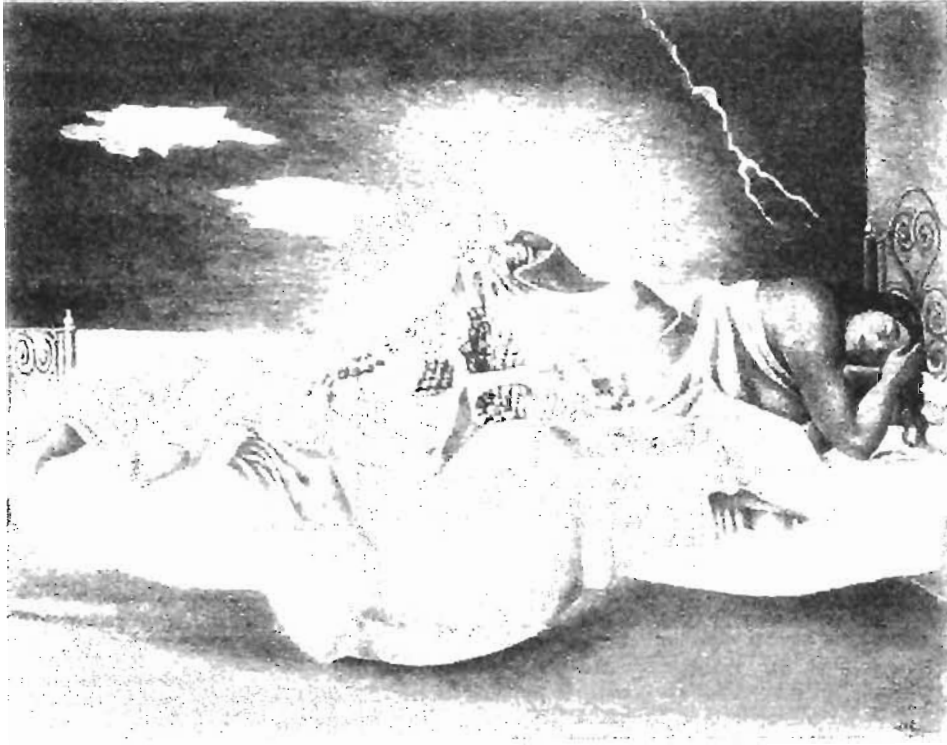
También agradezco a quienes se han visto en la a veces penosa necesidad de apoyar mi investigación por el peso que tiene la amistad y el cariño. A Paola Chenillo y a los diálogos en torno al espacio urbano, cuyos puntos de encuentro se asientan hoy en el primer capítulo de esta tesis, tan mío como de ella. A Acacia Maldonado por su invaluable compañía a lo largo de carreteras tortuosas. A María Luisa Amezcua, por ayudarme ante los desaires de mi ingrata computadora. A Lorena Pérez, por su ayuda en los recovecos administrativos desde la Secretaría Académica de la coordinación del Colegio de Historia. A Martha Reta, por su infinita paciencia y apoyo en la edición y manejo de imágenes y por soportar estoicamente mis conversaciones monotemáticas.

En cuestiones de sangre, debo agradecer a mi abuela, Bertha Martín del Campo de Urquijo, a nombre de toda mi familia paterna. Asimismo, doy gracias a mi tía Teresa Reyes, a nombre del matriarcado tapatío que ella encabeza. No puedo dejar de mencionar a mis compañeros y amigos de generación, que fraternalmente me han alentado a lo largo de mi estancia en la Facultad de Filosofía y Letras, y por formar conmigo una nueva familia. En riguroso orden alfabético agradezco a: Hugo Betancourt, Mario Campos, Estelí Castillo, Valeria Estrada, Linda Fajardo, Carina Guzmán, Dulce Jazmín, Iván Martínez, Rosaura Mitra, Víctor Hugo Rico, y Lenice Rivera. A todos ellos mi más sincero agradecimiento y cariño.

Finalmente, doy gracias y un sincero reconocimiento al Instituto de Geografía y a la Dirección General de Asuntos del Personal Académico (DGAPA) ambas dependencias de la UNAM, por la beca facilitada para la culminación de la presente investigación.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	6
1. LA CIUDAD Y EL PAISAJE	13
a) El espacio urbano	13
b) El espacio ambiental	17
c) Territorios y paisajes en la Huasteca	22
2. LA NATURALEZA Y LA CIUDAD EUROPEAS	25
a) La imagen de la naturaleza	25
b) La idea de montaña en Europa	35
c) La ciudad desde la Antigüedad hasta la Edad Media	36
d) La teoría urbana renacentista	45
3. EL ESPACIO Y LA MONTAÑA EN MESOAMERICA	48
a) Mesoamérica	48
b) Cosmovisión mesoamericana	50
c) El mito cosmogónico de Creación	55
d) Los cerros y la lluvia	58
e) El legítimo espacio	63
4. EL ESPACIO RITUAL HUAXTECO	66
a) La Huasteca	66
b) Los antiguos huastecos	70
c) La región Tamuín: El Consuelo	72
d) Alineación astronómica y paisaje ritual	79
5. TERRITORIALIDAD INDÍGENA	94
a) El altépetl nahua	94
b) El bichou huasteco	101
6. EL ESPACIO URBANO NOVOHISPANO	104
a) La reformulación del espacio urbano	104
b) El pueblo de indios	105
c) Fundaciones y refundaciones	108
d) Cerros, templos e iglesias cartográficas	116
7. LA IGLESIA EN LA HUASTECA	119
a) Evangelización	119
b) Santiago el Mayor Tamohi	125
CONCLUSIONES	142
BIBLIOGRAFÍA	146



(Imagen 1)

Una iglesia coronando el cerro en el cuerpo geográfico de La Malinche.
Antonio Ruiz "El Corcito" (1895-1964)

El sueño de la Malinche

Óleo sobre madera

29 X 40 cm.

Col. Galería de Arte Mexicano

INTRODUCCIÓN

Cada ser tiene su sitio según su naturaleza.
ARISTÓTELES, *Parva Naturalia*

*Gracias por la aurora que acabamos de
ver, por el esclarecimiento, el Sol y la Estrella.
Gracias a ti, nuestra Montaña de Tulán Siwán,
montaña muy amarilla y verde.*
EL TÍTULO DE TOTONICAPÁN

*...la ciudad que nos sueña a todos y que
todos hacemos y rehacemos mientras soñamos,
la ciudad que todos soñamos y que cambia sin
cesar mientras la soñamos...*
Octavio PAZ. *Hablo de la Ciudad*

Tomemos prestada una creación artística –una pintura– para explicar el cometido de esta tesis y hacer por un instante uso de la percepción inmediata que proporciona la imagen, en este caso *El Sueño de la Malinche*, cuadro de Antonio Ruiz “El Corcito” (1939), que nos es por demás sugerente (Imagen 1). Malinche, Malintzin o Marina es figura incómoda para el nacionalismo forjado en la historia oficial mexicana; ese mismo nacionalismo que a consideración de Roger Bartra creó la dualidad Malinche-Guadalupe, construcción que “exaltó el lado virginal de la mujer mestiza, pero repudió a la madre india traidora y prostituida” (Bartra, 2001). Considerada por Octavio Paz en el *Laberinto de la Soledad* como la auténtica “Chingada”, representación simbólica del pasado indígena violado, su nombre designa en sí la fatalidad, la encarnación de la traición a lo propio y de sumisión absoluta a lo extranjerizante. En palabras de Margo Glantz, “será convertida en figura fundacional de nuestra historia, investida de ese halo sospechoso que rodea y encubre a Eva a partir del día en que nos obligó a dejar el Paraíso, a Helena cuando provocó la Guerra de Troya, o a la Cava por cuya culpa se perdió España” (Glantz, 2001). Pero más allá de la tradicional condena, para Tzvetan Todorov la Malinche se trata del primer ejemplo del mestizaje de las culturas: glorifica la mezcla en detrimento de la pureza (Todorov, 2001). Este es el asunto que en esta ocasión debe interesarnos. Lejos de cualquier debate o discusión en torno a tan controvertido personaje, hay que resaltar su carácter alegórico de mestizaje, símbolo del encuentro entre dos culturas.

Malinche, intérprete y amante del conquistador español Hernán Cortés, ahora plasmada en el cuadro de Antonio Ruiz, yace recostada en una cama con el cabello suelto y las trenzas desechas. Sueña o medita en la aparente soledad de una habitación de paredes cuarteadas a manera de rayos. Encima de la sábana, sobre las formas de su silueta, como un cuerpo geográfico, se aprecia un pequeño poblado en las faldas de la montaña que se forma en sus caderas. Se trata de un pueblo de estilo español sobre pliegues indígenas: una plaza de toros, casas y un puente cuyo camino lleva a una iglesia coronada en la cima del monte. Tal vez, en su letargo, entre los pensamientos noctámbulos y melancólicos que la tensan y la incomodan y que le hacen llevarse las manos a la cabeza, Malinche reflexiona en torno al sincretismo cultural que ella produce en su geografía corporal. Sobre su cuerpo, en el espacio existente entre sus piernas dobladas y su vientre, a manera de rinconada o como un recipiente que lo contiene, se levanta el emplazamiento ideado en la experiencia urbana europea. De la que se puede suponer es la plaza del pueblo, frente a los edificios principales y arbolada, parte un primer camino que lleva a la iglesia. Ésta, en la cúspide del monte de sus caderas, se impone sobre el resto del sutil paisaje. Pero ahí, debajo del templo cristiano, cubierto por la sábana y al interior de la montaña, se encuentra el cuerpo desnudo de Malinche plenamente india, desprendida de sus atavíos mestizos. En la montaña persiste la tradición milenaria de un pasado indígena que no desaparece ahora bajo el manto español. Malinche para los indios o Marina para los hispánicos es la misma, tanto desnuda como con la sábana española que la cubre. Así, con todo lo anterior, *El sueño de la Malinche* muestra de una manera u otra, tal vez no intencional, el sincretismo territorial que se dio en ese siglo de la Malinche, el siglo XVI, en el encuentro de dos expresiones culturales discrepantes. Continuando con la metáfora, el asunto sería, entonces, desentrañar las reflexiones oníricas de Malinche proyectadas sobre su cuerpo montaña, sobre su lecho geográfico.

Al llegar las huestes conquistadoras españolas a territorio mesoamericano, tuvieron como prioridad el establecimiento y organización de poblados adecuados a sus formas y modos en donde pudieran asentarse. Sin embargo, el espacio geográfico en el que pretendían establecerse respondía a unas características naturales y culturales muy distintas a las suyas. Pero también es cierto que encontraron coincidencias que se perciben en el posterior espacio urbano novohispano. Tan es así que un buen número de las ciudades nacientes eran en realidad refundaciones de poblados mesoamericanos ya existentes. Algunas fundaciones coincidieron

en el sitio donde se establecieron, pero la percepción del entorno geográfico no fue el mismo. Por un lado, los modelos teóricos europeos acordes al pensamiento medieval-renacentista de la época necesitaban de un espacio donde desenvolverse y donde pudieran poner en práctica sus conceptos de sanidad y defensa, lejos de una Europa sin un poder central sólido y terrenos suficientes para la edificación. El Nuevo Continente representaba para Occidente el lugar adecuado para la utopía urbanística. El español interpretaba los asentamientos que encontró en América a partir de una visión acostumbrada, construida e instruida al interior de la cultura europea. Por el otro lado, en la organización espacial mesoamericana previa a la Conquista, se contaba en la mayoría de los casos con la entidad soberana o potencialmente soberana llamada en náhuatl *altépetl* (agua / montaña o cerro lleno de agua). Los cronistas coloniales interpretaron *altépetl* como “pueblo” o “ciudad” y retomaron su forma básica, pues se acercaba al tipo de *ciudad-estado*, pero sin el elemento principal en la concepción prehispánica: la “montaña sagrada”. Dadora de vida, generadora de bienes para la subsistencia, recinto de los dioses, punto de encuentro entre los niveles cósmicos, la montaña mesoamericana vivía en, por y para la ciudad. En la cosmovisión de Mesoamérica, la ciudad nacía al mismo tiempo en que se creaba el mundo y sus límites llegaban hasta el horizonte. El tiempo y el espacio eran coordinados con el paisaje mediante la orientación de edificios y sitios ceremoniales y dentro de ese sistema las montañas ejercían una función determinante. Además, como parte del complejo simbolismo que encerraba la pirámide o templo principal, ésta era también en sí misma una representación de la montaña sagrada.

Las fundaciones misionales en la Colonia aprovecharon muchos de los poblados ya existentes en Mesoamérica para la congregación y la posterior evangelización de los indios, además de facilitar la recolección de impuestos por parte de las autoridades civiles. Ahí se originaron los “pueblos de indios”. La montaña mesoamericana permaneció, en algunos lugares, junto al nuevo emplazamiento. Los evangelizadores, al darse cuenta del carácter sagrado del monte y de sus cuevas lo condenaron como sede de prácticas idolátricas o, en otros casos, sustituyeron las imágenes a su consideración paganas ocultas en las cuevas por imágenes cristianas. Incluso hay evidencias de que los mendicantes recurrieron a los parajes montañosos para la congregación y en los que los indios se sentían a sus anchas. La iglesia guardó entonces la sacralidad que antaño poseía el templo de la deidad patrona, que a su vez era representación del monte sagrado.

Con todo lo anterior, la presente investigación tiene por objeto el estudio de los encuentros y desencuentros de la coexistencia de las dos concepciones culturales de espacio y su integración en los posteriores poblados novohispanos. El análisis de la disposición e interpretación de los elementos, tanto arquitectónicos y urbanísticos (el templo, la iglesia, la ciudad), como del paisaje (la montaña, las cuevas, las cañadas, el cielo), servirán para explicar cómo dos grupos culturalmente distintos, españoles e indios, expresaban sus nociones de territorialidad. Hay que aclarar que si bien es cierto que me concretaré a explicar la constitución del *altépetl*, ésta unidad espacial india no era la única al momento de la Conquista, pues se pueden encontrar unidades territoriales equivalentes, tales como el *batabil* maya, el *ñuu* o *yucumdata* mixteco y el *bichou* huasteco, por mencionar algunos. El motivo que me induce a trabajar con base en el *altépetl* responde a la extensa influencia de la cultura nahua en Mesoamérica al momento del contacto con Europa en el siglo XVI, además de que la “lectura” del espacio que hicieron los españoles se construyó a partir de lo que interpretaron en los pueblos nahuas del centro del territorio.

Los diversos estudios de las congregaciones novohispanas son en su mayoría referentes al Centro de México. La cuestión ahora radica en ver cómo esto se aplica en una región en los márgenes septentrionales. Por lo mismo, con el fin de ilustrar estas aseveraciones, he trabajado particularmente sobre el caso del pueblo de Tamuín, hoy Antiguo Tamuín, en la región Huasteca del actual estado de San Luis Potosí; es decir, he pretendido contrastar las generalidades del *altépetl* con el *bichou* de Tamuín en los márgenes de la superárea cultural mesoamericana. Como parte tangible de ésta, me interesa mostrar las coincidencias y diferencias entre las estructuras territoriales del *altépetl* nahua y el *bichou* huasteco, entre el *calpollí* y el *quamchal* (los barrios).

Así entonces, el elemento central de la presente tesis es el “cerro lleno de agua”, entendido como una institución prehispánica relacionada intrínsecamente con el poblado que protege, y como un espacio ritual reformulado por la cultura occidental, pero manteniendo su base fundamentalmente indígena. La institución territorial del *altépetl*, ha sido estudiada por Gibson (1967), García Martínez (1987), Lockhart (1992), Carrasco (1996), García Castro (1999), Aguilar-Robledo (1999), Reyes García (2000) y García Zambrano (2000), entre otros. A diferencia de la mayoría de estos trabajos de investigación, he abordado el tema del *altépetl* desde una perspectiva meramente geográfica y cartográfica mediante un trabajo de campo que

permitiera un análisis cotejado con las fuentes escritas, con las pinturas (el mural prehispánico de Tamuín) y con los mapas del siglo XVI, o bien, con documentos coloniales posteriores, pues en el caso de la región huasteca las fuentes información primarias son muy escasas. Por ello he realizado una búsqueda de documentos y cartografías de la época colonial que aun puedan conservarse en distintos archivos, tanto en la Ciudad de México como en el Estado de San Luis Potosí. También he recurrido a las evidencias arquitectónicas, urbanísticas y de paisaje, así como a las dinámicas culturales –procesiones, fiestas regionales, leyendas- de los pobladores de Antigua Tamuín, mediante la recopilación de relatos de vida, a merced de la tradición oral, entendida como una transmisión de saberes por medio de la palabra hablada, el relato. Con todo ello, el análisis adquiere así un enfoque espacial en el que destacan los elementos geográficos descritos tanto en las fuentes y la toponimia, como en las visitas a Tamuín.

Se ha criticado que los estudios en torno a la historia milenaria de la Huasteca y de los huastecos se hayan documentado desde y en comparación con el Altiplano Central mexicano, calificándola como una zona marginal de los grandes centros de poder. Si bien este trabajo de investigación se documenta en la organización del espacio urbano novohispano en el Altiplano Central desde el concepto del *altépetl* para después compararse con la Huasteca, ello responde a que el objeto de estudio es el mestizaje del espacio a partir del centro, y como este mismo mestizaje se aplicó en una importante región fronteriza, y ciertamente no marginal, con sus coincidencias y sus diferencias.

De entrada, el estudio de la Huasteca implica un problema de términos que ha provocado fuertes debates entre especialistas. No obstante y lejos de cualquier polémica, en este trabajo el término es utilizado tradicionalmente, es decir, cuando la palabra se escribe con “x” (Huasteca) se hace referencia al ámbito cultural prehispánico y cuando la palabra se escribe con “s” (Huasteca) se refiere al área geográfica a partir de la Colonia. Aunado a ello, hay que tener muy en cuenta que el nombre “Huasteca” está en náhuatl y que fue otorgado por los antiguos habitantes del Altiplano Central mexicano a la región comprendida entre los actuales Estados de San Luis Potosí, Tamaulipas y Veracruz, siendo que el nombre original de la zona en cuestión era *Teenek Tsabaal*. Pero la problemática no termina ahí. Existe una generalización de elementos atribuidos a la región Huasteca, de tal forma que no hay un acuerdo de las características propias de la unidad cultural. A este propósito, he recurrido a la

tesis doctoral en Antropología de Diana Zaragoza Ocaña (2003), la cual nos brinda una sugerente propuesta de área y subáreas culturales. Así, podremos ver que la Huasteca o *Teenek Tsabaal* compartía con las otras áreas de Mesoamérica similitudes tanto en la organización social y política, como en las concepciones cosmogónicas, y difería de ellas en cuestiones étnicas, lingüísticas, climáticas y de paisaje, todo esto dentro de una tradición milenaria.

El legado de los primeros misioneros en tierras huastecas es palpable. Lograron objetivos en el transcurso del siglo XVI que no volverían a conseguirse en los años siguientes de Colonia. Con la proliferación de sus misiones obtuvieron un avance paulatino hacia el Norte y la conversión de indios en una región tan agreste como complicada. A pesar de las hostilidades y las desfavorables condiciones, la expansión colonial continuó hacia los horizontes septentrionales. La Huasteca se encontraba en situación de frontera con el conflictivo territorio conocido genéricamente como *chichimeca*, problema que arrastraba desde antes de la llegada de los españoles. Fueron largos años de constantes guerras y de sucesivas destrucciones. Además, los frecuentes desbordes de los ríos y la extrema situación climática fueron causa, entre otros factores, de la desaparición de construcciones y documentos que dieran registro de la sociedad en que se originaron, lo que ha dificultado su estudio; a tal punto que, para una ligera aproximación a las expresiones rituales de los huastecos, se tiene que recurrir a la obra del bachiller Carlos Tapia Zenteno, que salió a la luz en el año de 1725, dos siglos después de la Conquista. De ahí la complejidad del caso y de ahí también la necesidad de abreviar en otras fuentes de información. La historia, como disciplina dinámica, requiere del apoyo mutuo e indisoluble de los enfoques y metodologías de otras disciplinas que contribuyan a enriquecer la investigación histórica. Hay que decirlo: éste es un estudio interdisciplinario; además de la historia, su construcción se cimentó sobre diversas perspectivas como son la geográfica y antropológica, que suplieron, en la medida de lo posible, la carencia de fuentes documentales. El diálogo entre disciplinas ayuda a la aprehensión de la complejidad del elemento de estudio histórico, en este caso, la montaña y sus réplicas inmersas en la territorialidad del siglo XVI.

He dividido este trabajo de tesis de la siguiente manera. En primer lugar, me parece oportuno empezar por lo que se va a entender como *espacio urbano, paisaje ritual, ciudad, territorio, y naturaleza*, pues son conceptos fundamentales que se manejan a lo largo del texto.

En este primer capítulo se percibirá uno de los enfoques de los que pretendí valerme para la investigación: la Geografía Cultural. Posteriormente se abordará el modelo urbano europeo de la época y sus concepciones de naturaleza, para entender la mentalidad de las personas que arribaron al Nuevo Continente. Después se tratará sobre el espacio mesoamericano, del que se desprende la Huasteca. Mención aparte merecerá el estudio del *altépetl* nahua y su equivalente huasteco, el *bichou*, como unidades territoriales. Finalmente, la última parte estará enfocada a los poblados novohispanos, principalmente el caso de Tamuín, donde se analizará lo expuesto en las partes previas.

El territorio y el paisaje que abarca el poblado de Tamuín han sido sometidos en el tiempo a diferentes presencias humanas que significan la acumulación de vestigios culturales sobrepuestos y que en conjunto le han otorgado una identidad. Para tal efecto he seguido a Fernand Braudel (1958) y lo que él ha llamado proceso de *larga duración*, pues a través de los grandes espacios cronológicos se comprenderá mejor la fusión de lo propiamente mesoamericano, lo europeo, el surgimiento de lo novohispano, así como el devenir de sus instituciones características. La acumulación de elementos culturales cargados en el espacio representa un documento enriquecedor que el historiador tiene que aprender a leer, a interpretar lejos del archivo, ya que este documento histórico debe caminarse en trabajo de campo infinidad de veces para ser comprendido. De la lectura del espacio del actual poblado de Antiguo Tamuín podremos desprender elementos que contribuyan al entendimiento de la organización territorial novohispana en el siglo XVI y a la aproximación de la importancia ritual de la montaña, el templo y la iglesia cristiana entre los indios; así como a la comprensión de la transformación de una unidad espacial por varias presencias a través del tiempo. Retomando la alegoría del cuadro de Antonio Ruiz “El Corcito”, habremos de descubrir a la Malinche debajo de su manto español para poder desentrañar el misterio de su cuerpo montaña y así entender el porqué del pueblo que la cubre.

1. LA CIUDAD Y EL PAISAJE

También las ciudades creen que son obra de la mente o del azar, pero ni la una ni la otra bastan para mantener en pie sus muros. De una ciudad no disfrutas las siete o las setenta y siete maravillas, sino la respuesta que da a una pregunta tuya.
Italo CALVINO, *Las ciudades invisibles*

Toda aquella tierra es de montañas altísimas muy hermosas, y no secas ni de peñas, sino todas andables y valles hermosísimos. Y así los valles como las montañas eran llenos de árboles altos y frescos, que era gloria mirarlos.
Cristóbal COLÓN, *Diario*

El espacio urbano

No hay tiempo sin espacio, no hay historia sin geografía. En el ámbito de la historiografía se ha reducido al espacio geográfico al simple papel de “escenario” donde los actores históricos interpretan el drama de las vicisitudes humanas. La relación entre estas dos disciplinas es más que el apoyo auxiliar de la una a la otra, pues no se trata de elementos que sin mayor preocupación puedan separarse: la geografía y la historia –el espacio y el tiempo– se construyen de manera recíproca e inherente; juntas se dan razón de ser. El espacio no tendría significado alguno sin los seres humanos, de manera individual colectiva, que le dan sentido, que lo perciben y que lo nombran. De la interacción de la colectividad humana con su unidad espacial surgen los rasgos que desenvuelven una cultura propia. El ser humano concibe entonces un discurso de identidad con su unidad espacial cuando empieza el sentimiento de arraigo; esto es, cuando deja de *habitarla*, cuando deja de entenderla como mero recipiente de su persona y se decide a *vivirla*, a crearla, a construirla y a dejarse construir por ella. Así empiezan a surgir señas o rasgos en el espacio que no se ven ni se perciben de inmediato, y que sólo son reconocidas por las personas que lo viven, a manera de un gran secreto en un lenguaje de complicidad. Aquellos que han crecido y se han desenvuelto en los mismos lugares, compartirán connotaciones, sentidos, deseos y recuerdos, constituyendo una *localidad* en la que se cimentará su realidad cultural. Para los visitantes, para los que llegan de fuera, de

otra entidad geográfica, esos elementos sólo serán entendidos en la manera en que les sean familiares, en que les diga algo de ellos mismos. Por ello la historia está llena de desafortunadas “lecturas” espaciales: de casas, monumentos, templos, poblados enteros destruidos, borrados y sepultados bajo otras muy diferentes casas, monumentos, templos y poblados. Tanto para el historiador como para todos aquellos que deseen conocer a una sociedad determinada en su dimensión espacial, “necesitan dedicarse a descifrar la paleografía de épocas precedentes y a traducir con fidelidad lo que en principio no entienden”.¹ El investigador entonces debe comprender la relación entre la gente y su lugar, entre la sociedad y su espacio, entre su historia y su entorno. Desde cierto punto de vista, el espacio es un texto cargado de mensajes que le confieren un sentido. En palabras de Paul Claval, “aquellos que le dan forma a ese texto tratan de hacer pasar como realidad sus visiones, sus sueños y sus esperanzas. Buscan también justificar su posición dominante mediante la creación de paisajes de calidad”.²

Lo anterior es fácil de comprender cuando se habla de ciudades, donde “anida la vida misma hasta confundirnos y hacernos creer que son ellas las que respiran”.³ Es en la literatura y lejos de los rigores de la historiografía, donde se pueden encontrar ejemplos del nexo indisoluble ciudad-gente, pues en el ámbito literario “el tiempo es libre, corre, vuela, practica gimnasia mental, se inmiscuye en la vida doméstica, comete travesuras, pellizca a los ortodoxos del mundo de Clio, sale de noche y roba datos”.⁴ Así, Italo Calvino dice que las ciudades son un conjunto de muchas cosas: “memorias, deseos, signos de un lenguaje; son lugares de trueque, como explican todos los libros de historia de la economía, pero estos trueques no lo son sólo de mercancías, son también trueques de palabras, de deseos, de recuerdos”.⁵ La ciudad está hecha de las “relaciones entre la medida de sus espacios y los acontecimientos de su pasado”, que en cada rincón queda una historia y que éstas, en conjunto, crean una ciudad con personalidad propia. Ésta no cuenta su pasado, “lo contiene como las líneas de una mano, escrito en las esquinas de las calles, en las rejas de las ventanas, en los

¹ Federico FERNÁNDEZ CHRISTLIEB, “Leer el Espacio” en *El Financiero*, México, jueves 20 de mayo de 1993, p.55.

² Conferencia de Paul CLAVAL dictada en el Instituto de Geografía de la UNAM, el 30 de agosto de 2001, “El enfoque cultural y las concepciones geográficas del espacio”.

³ Fernando CHUECA GOITIA, *Breve historia del urbanismo*, España, Alianza, 2001, pp. 7-8.

⁴ Boris BERENZON GORN, *Espejismos históricos: la otra mirada de la historia. Historiografía cultural*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1997, (Voces de la Hechicera), p. 84.

pasamanos de las escaleras, en las antenas de los pararrayos, en las astas de las banderas, cada segmento surcado a su vez por arañazos, muecas, incisiones, comas”.⁶ Ejemplo de ello es hoy la Ciudad de México: una ciudad prehispánica oculta bajo una ciudad colonial y cuyas presencias se dejan sentir; mismas presencias que resisten y perduran hasta nuestros días. La Ciudad de México es vista por Gonzalo Celorio como un escenario de tantas urbes revocadas:

...una pirámide destruida que sólo muestra su intimidad exhumada, las columnas descoyuntadas de una iglesia primitiva, un claustro comido por una pastelería, un convento transformado en tienda de autoservicio, una arquería churrigueresca que no cobija a peregrino alguno, una fachada neoclásica que se mudó de casa, una iglesia atropellada por el anillo periférico y otra materialmente doblada por la avenida 20 de noviembre, una esbelta casa porfiriana sometida por dos edificios de espejos asfixiantes.⁷

La ciudad no es independiente de las etapas que le han antecedido, ya que se trata de un ser histórico. Una vez que se ha implantado en el lugar propicio, la naturaleza humana traza las líneas de la nueva estructura y ésta acaba por constituir ella misma una segunda naturaleza que reconstruye a sus habitantes. De ahí su valor histórico: el espacio urbano permanece cuando la sustancia social que le dio origen ha desaparecido.⁸ Así, la urbe es documento para la historia, pues en ella “se condensan, no sólo en el espacio, sino en el tiempo, los hechos y las vidas humanas más significativas. Este grado de condensación preserva su recuerdo, de la misma manera que un archivo al reunir papeles que provienen de muy diversos orígenes, asegura su conservación”.⁹ Se trata de un palimpsesto al que los estudiosos del espacio tienen la obligación de aprender a leer. Y no hay un único modo de entender a la unidad espacial, pues ésta produce a las personas que, a su vez, producen a su espacio, y cada una de ellas es dueña de una unidad particular, según las imágenes, olores y sonidos que reconozca, según su estilo de vida; es decir, los aspectos de la cotidianeidad en el espacio propio son elementos que nos penetran con él, siempre de una manera recíproca.

La definición de ciudad llega a variar según los tiempos y los espacios en los que se desenvuelven, así como para los fines que se utilice: demográficos, políticos, arquitectónicos, sociales, etc. Hay tantas posibilidades como ciudades existentes: portuarias, agrícolas,

⁵ Italo CALVINO, *Las ciudades invisibles*, traducción de Aurora Bermúdez, Madrid, Siruela, 1998, (Biblioteca Calvino 3), nota preliminar, p. 15.

⁶ CALVINO, *Las ciudades invisibles*, p. 26.

⁷ Gonzalo CELORIO, *México. Ciudad de papel*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1997, p. 21.

⁸ CHUECA GOITIA, *Breve historia del urbanismo*, pp. 29-30.

⁹ CHUECA GOITIA, *Breve historia del urbanismo*, pp. 39.

mineras, comerciales, pesqueras, teocráticas, administrativas. No podríamos dar una definición de espacio urbano apoyándonos únicamente en el número de habitantes, en la densidad poblacional o el control industrial que posea. En afán de proporcionar una definición satisfactoria para el objetivo inicial, que al mismo tiempo permita reconocer las diferencias de un espacio urbano a otro mediante una propuesta flexible, y tomando en cuenta la tradición occidental, podemos decir que la *civitas* (ciudad) es el espacio en el que se concentra la vida de los seres humanos en sociedad y a la que responde el orden material establecido: la “urbe” (*urbs*). Sin embargo, la *civitas* y la *urbs* se homologan en el término “ciudad”, y así se registra en la Nueva España cuando en 1554, Francisco Cervantes de Salazar en su *Civitas Mexicus interior, Mexicus exterior*, anuncia que va a describir la cotidianeidad de los habitantes de la Ciudad de México, y sin embargo también pone énfasis en describir la traza, las plazas y los edificios.¹⁰

La ciudad o el espacio urbano no se refiere exclusivamente a la arquitectura y a la traza de calles, ya que presupone tanto su constitución material o física, como la correlación de sus elementos culturales y naturales, mismos elementos que en muchas ocasiones están profundamente entrelazados. Ejemplo de ello fue el *zofu-tokusui* japonés, “almacenando viento, consiguiendo agua”, especie de *geomancia* de los siglos VI al VIII y heredada de China, por la cual se seleccionaba un lugar de acuerdo con la configuración de montañas y ríos y donde fluyera la energía vital de la tierra vinculada al agua para levantar un asentamiento urbano. Este lugar debía respetar la relación intrínseca entre el ser humano y la naturaleza y por ello la ciudad debía tener montañas por tres de sus lados en función de cobijo.¹¹ En este sentido, la naturaleza al igual que la ciudad, también respondía a una construcción cultural en la medida que una sociedad la nombraba, observaba y transformaba.

¹⁰ Francisco CERVANTES DE SALAZAR, *México en 1554*, Quinta edición, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993. (Biblioteca del Estudiante Universitario 3)

¹¹ Miguel AGUILÓ, *El paisaje construido, una aproximación a la idea de lugar*, Madrid, Colegio de Ingenieros de Caminos, Canales y Puertos, 1999, (Colección de Ciencias, Humanidades e Ingeniería 56), pp. 198-199.

El espacio ambiental

Si se parte de la idea de que el objeto de estudio de la historia es lo propiamente humano, entonces el entorno natural se reduciría a un factor que puede o no ser tomado en cuenta. Para algunos historiadores conservadores, la historia se enfoca en los problemas de una sociedad determinada o de una persona, pero no se ocupa de la interacción entre el ser humano y la naturaleza. Los intentos por vincular a la historia con el entorno natural proceden de antropólogos, biólogos, etnólogos, filósofos y geógrafos, pero no de historiadores. David Arnold señala que para algunos investigadores, “el ambiente físico ha sido poco más que una digresión descriptiva, un modo cómodo de empezar un libro que por otro lado se ocupará casi exclusivamente de acontecimientos políticos, sociales o económicos”.¹² Pero basta percibir lo obvio: los suelos, la topografía, la vegetación, la vida animal, el clima, influyen en la actividad y creatividad de los seres humanos. Por ello el historiador debe ocuparse también de las ideas referentes al mundo natural y cómo éstas se han desenvuelto hasta formar parte del conocimiento de la historia y la cultura. El medio local influye en la percepción que las personas de una región cualquiera puedan tener sobre la naturaleza. Por ejemplo, “un europeo medieval veía las montañas como lugares terribles de desolación: fue hasta el Romanticismo cuando empiezan a verse bellas”.¹³ La relación entre el ser humano, de manera individual o colectiva, y su concepción de la naturaleza, es más clara en la Antigüedad en donde la Tierra Madre –la *Terra Mater*– es una imagen dadora de vida. Distintos pueblos del mundo entonces conocido creían que los niños venían del fondo de la Tierra, de las cavernas, de grutas, mares y ríos, en una experiencia autóctona: hombres y mujeres se sentían parte del lugar y del entorno, en un sentimiento de arraigo que sobrepasaba la solidaridad familiar y ancestral. La madre humana repetía el acto primordial de la aparición de la vida en el seno de la Tierra. El enterramiento tenía el mismo valor que la inmersión en el agua, que el bautismo: la regeneración, el nacer de nuevo.¹⁴

Las ideas de la relación entre la naturaleza y la ciudad están presentes en la Grecia Clásica con el texto atribuido a Hipócrates (siglo V a.n.e.), *Sobre los aires, aguas y lugares*,

¹² David ARNOLD, *La naturaleza como problema histórico. El medio, la cultura y la expansión de Europa*, traducción de Roberto Elier, primera edición en español, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 12.

¹³ Peter J. BOWLER, *Historia fontana de las ciencias ambientales*, traducción de Roberto Elier, México, Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 6.

¹⁴ Mircea ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, traducción de Luis Gil Fernández y Ramón Alfonso Díez Aragón, Barcelona, Paidós, 1998, pp. 103-108.

obra a la que Arnold considera la primera formulación de la idea ambiental. Este tratado hipocrático explica que:

... cuando se llega a una ciudad desconocida, es preciso preocuparse por su posición: cómo está situada con respecto a los vientos y a la salida del sol. Pues no tiene las mismas propiedades la que mira al Norte que la que da al Sur, ni la orientada hacia el sol saliente, que la que mira al Poniente. Hay que ocuparse de eso de la mejor manera, y, además, de qué aguas disponen los habitantes: si consumen aguas pantanosas y blandas, o duras y procedentes de lugares elevados y rocosos, o saladas y crudas.¹⁵

El pensamiento naturista del siglo XVI, motivó el deseo de controlar el medio ambiente, por surcar océanos y escalar montañas. Al propagarse las exploraciones mercantiles en Asia y África y ante la aparición de los planos cartográficos del Nuevo Continente, los sueños de opulencia y exuberancia de aventureros y conquistadores adquirieron sentido en los viajes allende el mar en busca de riquezas escondidas en algún *paraíso perdido*. Desde la Antigüedad hasta el Renacimiento, la Tierra era un espejo del Cielo. Las coordenadas astronómicas permitieron localizar a los astros en el firmamento y las coordenadas geográficas a las ciudades sobre la superficie terrestre.¹⁶

En el siglo XVIII, Charles Secondat, Barón de Montesquieu, en *El espíritu de las leyes* (1748), vio como ejercicio de buenos gobernantes elevarse por encima de las restricciones impuestas por el medio ambiente. Trató de demostrar que el clima podía modelar la sociedad y el esfuerzo humanos, pero en razón de su capacidad para subordinar la naturaleza, se midió la supuesta superioridad de Europa sobre el resto del mundo. Durante el siglo XIX, la teoría darwiniana plasmada en *El origen de las especies* (1859), promovió el interés por el mundo natural y fomentó constantes debates sobre las distinciones raciales. Las ideas de Darwin tuvieron una rápida difusión y se utilizaron para justificar procesos evolutivos de las diferentes razas humanas. Ya en el siglo XX, Toynbee propuso retornar a las raíces culturales de la humanidad. No creía que la raza explicara el ascenso de las civilizaciones. Para él los factores ambientales eran “retos” que contribuyeron a formar la historia humana y daban “respuestas” que ayudaron a crear las culturas del mundo.¹⁷

¹⁵ HIPÓCRATES, “Sobre los aires, aguas y lugares”, *Tratados Hipocráticos*, traducciones y notas de J.A. López Pérez y E. García Novo, Madrid, Editorial Gredos, 1997, (Biblioteca Clásica Gredos 90), p.40.

¹⁶ Federico FERNÁNDEZ CHRISTLIEB, “Ciudad e Historia: los objetos de la Geografía” en periódico *Humanidades 231*, Ciudad Universitaria, mayo 29 2002, pp. 27 y 21.

¹⁷ ARNOLD, *La naturaleza como problema histórico*, pp. 38-40.

Una de las propuestas unificadoras de la historia y el ambiente se dio en la Escuela de Los Anales (*Annales*), a principios de la década de los treinta en el siglo XX. Marc Bloch resaltó el devenir de la vida rural francesa moldeada por la acción recíproca entre la gente y su espacio ambiental (*French rural history*, 1931). Lo que planteó Bloch se hizo explícito en Fernand Braudel, quien insistió en que había que ocuparse tanto de las dimensiones culturales como biológicas del ser humano. Su obra historiográfica *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo* (1949) representó un estímulo para integrar el ambiente natural al estudio histórico. Para Braudel, la geografía entendida como espacio ambiental, puede, “como la historia, dar respuesta a muchas interrogantes. Y en nuestro caso, nos ayuda a descubrir el movimiento casi imperceptible de la historia, a condición, naturalmente, de que estemos abiertos a sus lecciones y aceptemos sus divisiones y categorías”.¹⁸ Esto no significa que el medio físico determine o explique la actuación de un pueblo dado, como fue el objeto del determinismo geográfico durante el siglo XIX. Se trata de tomar en cuenta y darle una mayor cabida en la investigación histórica a un factor trascendental en el devenir de la humanidad.

Así como la ciudad, el paisaje también se lee. Su lectura ha sido una preocupación de la Geografía Humana, que intenta traducir los rasgos del paisaje al lenguaje cartográfico como si se tratara de un análisis de texto. Así entonces, el paisaje es el recorte de la mirada que se tiene sobre un espacio, en una asociación de elementos de un lugar. Este recorte puede ser “pintado” como historia, como mapa, como catecismo, pero el fragmento no sólo habla del paisaje que se está leyendo, sino también expresa, y tal vez más, del sujeto que lo “pinta” (piénsese en las descripciones que hacían del paisaje los cronistas de Indias, que ilustraban según su propio entendimiento). Hay que tomar en cuenta que tradicionalmente se habla de paisajes naturales, pero si esta naturaleza, sea un bosque, un lago, una montaña, representan algo para el ser humano, el paisaje puede ser también cultural. Por ejemplo, los españoles del siglo XVI, herederos de Hipócrates y Vitruvio, pretendieron adaptar la naturaleza novohispana a los modos científicos, filosóficos e higiénicos europeos. Alan Musset señala que era frecuente que los gobernantes novohispanos hicieran descripciones despectivas de sus ciudades para lograr una baja de impuestos o el traslado de sus pobladores. Un clima “sano” en un mundo considerado “malsano” era señal de nobleza, y el cual tenía que ser similar al de

¹⁸ Fernand BRAUDEL, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, Tomo I, cuarta reimpresión a la segunda edición, México, Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 27.

la Península Ibérica. Así consiguió Orizaba en 1774 su título de villa, y en cuyo escudo puede leerse: “Benigno el clima, fértil el suelo, cómodo el sitio y leal el pueblo”.¹⁹

Para Brigitte Boehm Schoendube, lo escrito en el paisaje por diversos grupos humanos puede sujetarse a las reglas de análisis de un filólogo, lingüista o historiador en algún documento. El paisaje cultural difiere del código, de la tesis, de una crónica, de una carta de amor, de un informe presidencial porque “muestra múltiples trazos escritos en tiempos diversos y a veces simultáneamente, cada uno alterado por el comunicado del otro. Es como si aquellos textos fueran uno solo y no los fragmentos que el investigador conjunta en su argumento”.²⁰ En la medida que el paisaje adquiere sentido a través de distintas comunidades que se lo otorgan, éste puede convertirse en objeto ritual. Un rito, como rememoración de un acto primordial necesita, como soporte, de un espacio y por lo tanto el paisaje adquiere connotación ritual; es decir, se sacraliza. Por ejemplo, en el recorrido que realizan los peregrinos de sitios distantes a la villa de Guadalupe en el Tepeyac, al ir pasando por carreteras entre las sierras y los valles –entre rezos, cantos y alabanzas– van haciendo de ese paisaje, recortado por las cientos o miles de miradas, un ritual. De la misma manera Teotihuacan no sólo es sagrada por la cantidad de sus templos y su traza de ciudad sacralizada, sino también por el entorno natural que se percibe, por el paisaje que la rodea; porque después de todo la sacralización implica una marca, un signo en el espacio.

Ahora bien, la interacción y construcción mutua entre el espacio urbano, el paisaje y las personas que lo conforman nos lleva al concepto de territorialidad propuesto por Robert D. Sack, en el que se entiende como “el intento de un individuo o grupo de afectar, influir o controlar gente, elementos y sus relaciones, delimitando y ejerciendo un control sobre un área geográfica. Esta área puede ser denominada *territorio específico*”.²¹ Las actividades culturales y naturales son llamadas *espaciales* para indicar que se efectúan en una porción determinada del espacio y que por lo mismo adquieren características propias del lugar, forma y tendencia. Además el interior de los límites define el comportamiento del lugar, lo que lo hace un

¹⁹ Alain MUSSET, “Lo sano y lo malsano en las ciudades españolas de América (siglos XVI-XVII)” en Bernardo García Martínez y Alba González Jácome (comp.), *Estudios sobre historia y ambiente en América I: Argentina, Bolivia, México, Paraguay*, México, El Colegio de México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1999, pp. 1-22.

²⁰ Brigitte BOEHM SCHOENDUBE, “El lago de Chapala: su ribera norte. Un ensayo de lectura del paisaje cultural”, en revista *Relaciones*, El Colegio de Michoacán, núm. 85, volumen XXII, invierno 2001, pp. 57-83.

territorio específico. Estos límites son usados por algún tipo de autoridad para controlar, moldear o influir en las actividades que se realicen en ellos.²²

Hoy en día la naturaleza sigue teniendo un lugar preponderante en el imaginario colectivo de hombres y mujeres. Basta con alejarse de las exageradamente materializadas metrópolis actuales para internarse en los poblados custodiados por paisajes ribereños, de valles, de selvas y de montañas, que no han sido aún impregnadas con los excesos que conlleva los planes de modernidad, y darse cuenta que el medio ambiente y el ser humano en sociedad forman uno mismo. Ejemplo de ello es el volcán Popocatepetl y las comunidades que lo rodean, donde los lugareños guardan aún una estrecha y ancestral relación con él:

...ese es como en un palacio de gobierno federal, no es cualquiera, es el federal, son oficinas que están ahí pero en grande, ahí son lo más sagrado pues porque de ahí dependen nuestros alimentos, así es. Por eso si está mal allá, si descomponen allá, no entra tan fácil agua, no entra, porque en el cielo también tiene sus direcciones, ajá, Arriba, y si en algún lugar sagrado está perturbado, no entra, no trabajan los espíritus de Arriba, porque todas las nubes están por un espíritu, todas, todas las nubes, o sea, son espíritus de Arriba...²³

El medio ambiente en el discurso historiográfico debe ser integrado a factores culturales, “a fin de que sea posible trazar un dibujo histórico equilibrado”.²⁴ De este modo, el paisaje cultural es un espacio físico sometido en el tiempo a diferentes presencias humanas, y que cada una de esas presencias ha dejado huella, representando la acumulación de vestigios culturales sobrepuestos, que en conjunto le dan forma.

²¹ Robert D. SACK, “El significado de territorialidad” en Pedro Pérez Herrero (comp.), *Región e Historia en México (1700-1850)*, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, Universidad Autónoma Metropolitana, 1991, (Antologías Universitarias), pp. 194-195.

²² SACK, “El significado de territorialidad”, pp. 195-201.

²³ Testimonio de un habitante de las faldas del Popocatepetl presentado en: Julio GLOCKNER, “Las puertas del Popocatepetl”, en Johanna BRODA, Stanislaw IWANISZEWSKI y Arturo MONTERO (coords.), *La montaña y el paisaje ritual*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2001, p. 87.

²⁴ ARNOLD, *La naturaleza como problema histórico*, p. 49.

Territorios y paisajes en la Huasteca

Dos elementos fisiográficos que son fundamentales en las concepciones naturales y culturales del espacio urbano en la Huasteca son la Sierra Madre Oriental y la llanura costera del Golfo de México. La Sierra Madre es un sistema montañoso que recibe diversos nombres de carácter local según las regiones por las que se extiende. Por su altitud se desempeña como pantalla meteorológica en la que chocan las masas de aire que provienen del mar, elevándose hasta formar nubes que se precipitan en la vertiente del Golfo y permitiendo que en la cordillera exista una vegetación de bosque. Por otro lado, la llanura costera alcanza una altura de 200 metros sobre el nivel del mar y es la continuación de las que se localizan al este de los Apalaches y que atraviesa Tamaulipas, Veracruz y Tabasco, prolongándose hasta Yucatán, y continuando en la región occidental y central de Cuba. La llanura está cortada por una serie de corrientes hidrográficas que tienen su desembocadura en el Golfo de México, muchas de las cuales abastecen de agua a la Huasteca.²⁵ Al momento del Contacto, el área se caracterizaba por una vegetación selvática, la cual fue alterada desde el siglo XVI, con la introducción de pastizales para la crianza de ganado. Según Lauro González, en los últimos años de ocupación prehispánica, el aumento de columnas de polen de guayaba *-psidium guajava-* propició la llegada de loros y guacamayas, muy característicos de la Huasteca, y que permitió el comercio de sus coloridos plumajes.²⁶

En lo que respecta a la región de Tamuín, ésta es atravesada por el río Tampaón (Imagen 2), afluente de la ribera izquierda del Pánuco, en cuyas orillas se levantaron ciudades prehispánicas trazadas según el orden cosmogónico impuesto por la máxima divinidad local, llamada en el Posclásico por los nahuas como *Quetzalcóatl-Ehécatl-Tlahuizcalpantecuhli*, La Serpiente Emplumada, Señor del viento, Creador de la agricultura y Lucero de la mañana. Sobre las ruinas de una importante urbe huasteca se levantó un posterior poblado novohispano organizado por franciscanos para ser centro civilizador de indios: Santiago El Mayor Tamuín. Tanto las ciudades prehispánicas, como el pueblo de indios colonial no podrían entenderse sin la relación intrínseca que guardan con el paisaje circundante, sin el espacio sacralizado.

²⁵Gerardo BUSTOS TREJO, "El paisaje" en María Teresa FRANCO Y GONZÁLEZ SALAS (coord.) *El mundo huasteco y totonaco*, México, Editorial Jiguero, INAH, 1993, p. 24.

²⁶ Lauro GONZÁLEZ QUINTERO, *Análisis polínico de la Huasteca*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Departamento de Salvamento Arqueológico, Cuadernos de trabajo número 2, 1986, p. 46.

Naturaleza y humanidad convergieron en la región Tamuín desde aquél entonces y hasta nuestros días. Ejemplo de ello es la concepción del mundo por parte de la comunidad teenek, descendientes de los pobladores originales y que en la actualidad ocupan una pequeña parte de la Huasteca. El espacio mítico está limitado por el océano al Este y la sierra al Oeste con diferentes representaciones. El alma de las personas descansa en el Oeste, mientras que en el este están los curanderos, los músicos y los danzantes. La esencia de la lluvia viene del Este y encuentra a su contraparte en las cuevas del Oeste. Las cuevas de la sierra representan la entrada al mundo de los poderes divinos, residencia del trueno, ser poderoso dador de las aguas, así como la diosa de la fertilidad. El lugar de vida de los teenek es el monte en la sierra, lo contrario a los mestizos que viven en los pueblos. El comportamiento de los animales del monte, como pueden ser las aves, conejos, serpientes y lagartijas, da indicaciones sobre el futuro, las lluvias, la cosecha y todo lo que podría atañer a la vida cotidiana humana. Las plantas pueden ser utilizadas para bien o para mal y pueden ver el futuro, comentar el pasado o diagnosticar alguna enfermedad.²⁷

El espacio, ya ciudad o paisaje, carece de todo significado sin la intervención del ser humano, de manera individual o colectiva. La unidad espacial se conoce a través de la experiencia de la sociedad que la percibe, la observa, la recorre y la nombra según sus propios elementos culturales, mismos que definen una territorialidad fijan los códigos de identidad. Este *espacio vivido* no puede ser entendido sin el aspecto temporal. Por ello el investigador debe desprenderse de los cánones y prejuicios del presente para penetrar en el espacio-temporal de su interés, adentrarse en el pasado abierto a sus modos y formas, y poder realizar así una mejor interpretación.

El espacio y el tiempo, la geografía y la historia, los poblados y paisajes y las sociedades que los producen, se construyen a un mismo tiempo. Así, en el siglo XVI, el producto de dos concepciones espaciales, la mesoamericana y la europea, convergieron en los resultantes poblados novohispanos; compartieron encuentros y confrontaron diferencias. La idea de ciudad abierta, sagrada e inmortal del México Antiguo, cuyos caminos son determinados por la montaña cósmica y por el paisaje circundante, tendría que ceder ante la

²⁷ Agustín AVILA, Bigitte BARTHAS, Alma CERVANTES, "Los huastecos de San Luis Potosí" en *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México. Región Oriental*, México, Instituto Nacional Indigenista, Secretaría de Desarrollo Social, 1995, pp. 7-59.

interpretación europea de una ciudad cerrada, protegida y autosuficiente acorde a los cánones medievales-renacentistas.



(Imagen 2)

La cascada de Tamul, S.L.P. fue uno de los elementos más importantes del paisaje ritual de los antiguos huastecos. (foto: Pedro Sergio Urquijo)

2. LA NATURALEZA Y LA CIUDAD EUROPEA

Esta es la razón por la cual el mundo es uno: porque todas las cosas deben armonizarse en un solo orden y orientarse a un mismo fin.
 PLINIO, *Historia Natural*

Un muro que lo rodea hace de este monte un alcázar metido en el recinto de la plaza.
 JULIO CÉSAR, *La Guerra de las Galias*,
 Libro I, Cap. XXXVIII.

La imagen de la naturaleza

Cada época tiene su propia manera de ver, “y lo que ve es –en gran medida– lo que imagina que ve”. La naturaleza como depositaria del orden y la belleza de la creación, “contiene todo lo que el alma puede llegar a ser”.²⁸ Por ello, los hombres del Viejo Mundo que arribaron al exótico Nuevo Mundo hicieron de la naturaleza europea y la americana una sola adaptada a su imagen y semejanza, a su propio modo de entender. En palabras de Carlos Viesca Treviño, las Indias Occidentales eran, “Indias por error, en relación con Europa y siempre en un mundo que, al demostrarse esférico, el oriente y occidente geográficos perdieron su sentido para trocarse en puntos de referencia convencionales; Indias por error, plantearon a sus descubridores la problemática de no ser lo que ellos esperaban que fueran, de no parecer lo que ellos esperaban que pareciesen”.²⁹ La alteridad europea se edificó en su propia “realidad”, pero ésta tenía por principio lo imaginario, lo ficticio. El europeo en el Nuevo Mundo trasladó los signos lingüísticos de la Antigüedad y la Edad Media al territorio americano e interpretó en el espacio descubierto lo que dejó de “ver” en su espacio. El mito se hizo real al trasladar su propia “otredad” y al transformarla en la realidad del indio. Como plantea Tzvetan Todorov, esos “otros” se concibieron como una abstracción: el “otro” en relación del “yo”; o bien, como un grupo social determinado al que “nosotros” no pertenecemos.

²⁸ Fernando DELMAR, *El ojo espiritual, imagen y naturaleza en la Edad Media*, México. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1993. (Medicvalia 4), p. 8.

²⁹ Carlos VIESCA TREVIÑO, “Los hombres del Viejo y Nuevo Mundo y la nueva naturaleza” en *1492 Dos Mundos: paralelismos y convergencias. XII Coloquio Internacional de Historia del Arte*, México, Universidad

Uno puede descubrir a los otros en uno mismo, darse cuenta de que no somos una sustancia homogénea, y radicalmente extraña a todo lo que no es uno mismo: yo es el otro. Pero los otros también son yo: sujetos como yo, que sólo mi punto de vista, para el cual todos están *allí*, y sólo yo estoy *aquí*, separa y distingue verdaderamente de mí.³⁰

En las crónicas y relatos de exploradores y viajeros se perciben recortes de figuras literarias occidentales muy antiguas y en las que se correlacionaron el texto y el mundo hasta el punto tal de hacerlos coincidir. Con la mirada adiestrada al interior de la cultura Occidental, heredera de Hipócrates, Platón, Aristóteles, Plinio, Isidoro de Sevilla, entre otros, los cronistas de Indias construyeron los relatos de la naturaleza del Nuevo Mundo sobre la semejanza de ésta con los míticos paraísos e infiernos de la Antigüedad y los cuales eran recintos de seres fantásticos, a veces angelicales, a veces diabólicos; seres extraños en quienes creyeron descubrir al *homo sylvestris*. La naturaleza era la causa de la condición humana, ya sea ésta física, social o moral, y por lo mismo la importancia de las disertaciones de la *tierra continente* en América. De la misma manera, en el siglo XVI varios artistas indígenas que acudieron a la escuela de la Santa Cruz de Tlatelolco o a otros colegios de artes y oficios, fueron familiarizados con las ideas, relatos y símbolos occidentales para proyectar así *su propia* historia. Las descripciones de los indios se construyeron entonces a imagen y semejanza del mundo occidental.

En la tradición europea, cimentada en los textos grecolatinos y medievales, la naturaleza representaba el propósito de dotar de un orden al “todo” alejado del caos primordial; es decir, pretendía encontrarle un sentido a lo que en principio no tenía sentido de manera plena y continua, y que mostrara el equilibrio entre las fuerzas antagónicas: caliente y frío, seco y húmedo, agua y fuego, cielo y tierra, bueno y malo, sano e insano. Se trataba de un problema ontológico que cuestionaba la permanencia del ser dentro de un espacio que lo hacía *ser*; un mundo interior frente a un mundo exterior que delimitaba una frontera con lo desconocido. Ese lugar, fuera el propio o el ajeno, estaba determinado por su posición geográfica, pues el espacio siempre ha existido a partir de puntos fijos: un *aquí* central frente un *allá* circundante.

Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Estéticas, 1991, (Estudios de Arte y Estética 32), p. 27.

³⁰ Tzvetan TODOROV, *La Conquista de América, el problema del otro*, décima traducción, traducción al español de Flora Botton Burlá, segunda edición, México, Siglo XXI, 2001, p. 13.

Las ideas sobre la influencia de la naturaleza en las sociedades humanas poseen una larga historia que se remonta a la Grecia Clásica. Ya el texto hipocrático *Sobre los aires, aguas y lugares*, apuntaba que quién quisiera estudiar la ciencia médica debía preocuparse por la ubicación de la ciudad, “pues no tiene las mismas propiedades la que mira al Norte que la que mira al Sur, ni la orientada hacia el sol saliente, que la que mira al Poniente”. El médico tendría que ocuparse de las propiedades del agua; si éstas eran pantanosas y blandas o duras y saladas; de los vientos que soplaban sobre la urbe y la limpiaban o si eran aires calientes o fríos.³¹ Todo ello debía saber el estudioso de medicina porque las enfermedades eran un microcosmos que significaba el espacio. Sólo ahí, en la geografía, encontraría las soluciones a los males que aquejaban a sus pacientes.

Fuera del espacio vivido, más allá de la ciudad, en los márgenes del mundo, se creía que vivían seres monstruosos y bestias salvajes; pero estos mismos espacios, al ser desconocidos, también llegaron a ser añorados lugares de naturalezas paradisiacas. Lejos de las fronteras de lo propio, se localizaba la maravilla ultraterrena forjada en la imaginación humana, construida a fuerza de romper con la cotidianeidad del espacio reconocible. Estas geografías de encantamiento sólo estaban reservadas para unos cuantos legendarios exploradores, para el disfrute de los bienaventurados que osaran romper los límites de lo preestablecido. Ante ellos aparecerían ciudades doradas cubiertas de joyas, paisajes de ensueño, lugares perpetuamente silvestres, de eterna primavera, de magia y suntuosidad, pero siempre con el inconveniente de estar celosamente vigiladas por belicosos y bestiales guardianes o rodeadas de pueblos enteros de seres monstruosos.

Los relatos de la Antigüedad sentaron los cimientos de la imagen de paisajes distantes donde los referentes tangibles se distorsionaban. Como incansable viajero, Heródoto de Halicarnaso sembró en los llamados *Nueve Libros de la Historia*, la curiosidad por el mundo allende las fronteras del espacio conocido. Leído y releído, el historiador griego tuvo eco en hombres muy posteriores que como él se empeñaron en descubrir o por lo menos describir geografías prodigiosas en ocasiones nunca vistas. Por ejemplo, en el periplo *Sobre el mar Eritro*, se puede leer que uno de los pueblos que habitaban la región meridional de Egipto eran los “Comedores de peces”. Este pueblo salvaje vivía en tiendas que hacían entrelazando las ramas de olivos que crecían a la orilla del agua, o en las montañas de algas que se acumulaban

³¹ HIPÓCRATES, “Sobre los aires, aguas y lugares”, p. 39-48.

en la orilla del mar cavaban pequeñas cuevas; en otras palabras, vivían en la naturaleza, ya que los *Comedores de peces* eran una extensión del lugar que habitaban.

Pues no es posible saber dónde llegaron al lugar en que ahora habitan, ni de qué modo; pues cuelga por encima una roca pelada, y por el costado impiden la entrada unos precipicios, y (el mar) limita todo su frente; y a lo que por ninguna parte se puede llegar a pie (como dije), igualmente es imposible por medio de barcas a causa de la carencia de las que existen entre nosotros. Estando así las cosas, dice, sólo queda decir que son aborígenes, que no han guardado el recuerdo de su primer origen...³²

En la Edad Media, Pierre D' Ailly ubicaba a las Górgades en la costa del Atlántico, hacia los "abismos del mar", en los márgenes occidentales del mundo. En sus jardines habitaba un dragón que protegía unas manzanas de oro. Ahí, el estiaje del mar era "tan tortuoso por sus sinuosas orillas que, contemplando de lejos, imita[ba] los anillos de una serpiente [...] Las habitaron las *Górgonas*, mujeres de alas veloces y cuerpo hirsuto y áspero. De ellas toma[ban] el nombre las islas".³³ Con el transcurso de los años y poco a poco, el imaginario de los hombres de la Edad Media se cubrió entonces de paisajes lejanos poblados por monstruos, la gran mayoría de origen grecorromano, como eran las sirenas, los gigantes, los *cinocéfalos* (hombres cabeza de perro), los *ciclopes* (con un ojo en medio de la cara), los *blemmyas* (sin cabeza y con los ojos y la boca en el pecho), los *pamotios* (de enormes orejas), los *artabatitas* (que caminaban como animales inclinados hacia el suelo), los *sátiros* (hombrecillos de nariz ganchuda, cuernos y patas de cabra), los *esciopodas* (de enormes pies), y los *hipopodas* (con patas de caballo), entre otros.³⁴ La existencia de seres de raza salvaje y determinados por su unidad espacial era verosímil a cualquier humanista medieval versado en asuntos de naturaleza. Por eso no fue de extrañar que estas "salvajes" presencias merodearan la ventana recién abierta que significó América. Al descubrirse el Nuevo Mundo, la imaginación exaltada de navegantes, exploradores y conquistadores puso ante sus ojos una naturaleza maravillosa y de encanto donde las leyendas, los mitos y las criaturas de tradición Clásica y diversificadas en el medioevo podrían materializarse y en su búsqueda se surcaron mares y se recorrieron tierras inhóspitas.

³² AGATÁRQUIDES, "Sobre el mar Eritro" en Luis García Moreno y Javier Gómez Espelosin (eds.), *Relatos de viaje en la literatura griega antigua*, Madrid, 1996, pp. 221-277.

³³ Pierre D'AILLY, "Ymago Mundi" en *Ymago Mundi y otros opúsculos*, volumen preparado por Antonio Ramírez de Verger y revisado por Juan Fernández Valverde y Francisco Socas, Madrid, Alianza Editorial, Universidad de Sevilla, 1992, (Biblioteca de Colón II), p.51.

Es comprensible que los misioneros de las órdenes mendicantes conocieran los antiguos relatos de naturalezas y lugares de seres fabulosos, dada su condición de personas letradas. Sin embargo, la cuestión sería entonces saber cómo este conocimiento también era parte de la mentalidad de los rudos conquistadores. Los hombres que llegaron con Cristóbal Colón a las Indias Occidentales eran en su mayoría analfabetas; prestigiosos maestros y pilotos, virtuosos navegantes de ultramar que no sabían ni siquiera cómo escribir su nombre en los documentos oficiales. De tal suerte, la lectura de los textos grecolatinos y de las crónicas de viajeros medievales estaban fuera de su alcance. Tal vez la única excepción era Juan de la Cosa, quien plasmó en papel sus nociones cosmográficas con gran soltura. A ello habría que agregar que en esa época el libro era una mercancía de lujo y de difícil accesibilidad. La *Geografía* de Tolomeo, impresa numerosas veces en Italia, era un volumen raro y escaso en España. No obstante, todos los hombres de Colón, incluyéndolo a él, debieron haber visto alguna vez en su vida un mapamundi. Cargados de letreros y dibujos, los mapas daban cuenta de los usos y costumbres, así como de las naturalezas de regiones distantes y sus pobladores. Las ilustraciones proporcionaron la información que los analfabetas no podían obtener de los libros.³⁵ Fue así que los pigmeos, los gigantes, las amazonas, los cinocéfalos, así como los paraísos, las ciudades doradas y los pueblos mitológicos perdidos penetraron en la mirada de marinos y conquistadores. Otro flujo de información debió ser la tradición oral. A este respecto y de acuerdo con el historiador Juan Gil, gran parte de la educación y formación de la época se hacía de manera oral:

Oralmente se enseñaba la doctrina cristiana y el catecismo en sus oraciones, recitadas en latín; oralmente vivían los romances, que se cantaban de generación en generación; oralmente se perpetuaban las leyendas populares; y hasta la propia historia de España se transmitía de boca en boca, de padres a hijos, haciendo posible que el pueblo menudo supiese las trágicas peripecias de la Cava y de don Rodrigo, de los Siete Infantes de Lara y del Cid Campeador.³⁶

El problema de la tradición oral es que ésta no deja una huella clara de su paso por el devenir de la humanidad y por lo mismo no marca distancias, haciéndola así perdurable por mucho tiempo. Por eso no es de sorprender que con todo el imaginario mitológico Clásico y

³⁴ Isidoro de SEVILLA, *Etimologías*, tomo II, libro XI, versión de José Oroz Reta, segunda edición, Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos, 1994, p. 51.

³⁵ Juan GIL, "De los mitos de las Indias" en Carmen Bernard (comp.), *Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años*. México, Fondo de Cultura Económica, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994, (Obras de Historia), pp. 285-286.

repintado en la Edad Media, hombres que desembarcaron en el llamado Nuevo Mundo descubrieran en él maravillas y encantamientos; como le sucedió a Bernal Díaz del Castillo y sus acompañantes al contemplar el Valle de México:

Y desde que vimos tantas ciudades y villas pobladas en el agua, y en tierra firme otras grandes poblaciones, y aquella calzada tan derecha y por nivel cómo iba a México, nos quedamos admirados, y decíamos que parecía a las cosas de encantamiento que se cuentan en el libro de Amadís, por las grandes torres y cués y edificios que tenían dentro en el agua, y todos de calicanto, y aun algunos de nuestros soldados decían que si aquello que veían si era entre sueños, y no es de maravillar que yo escriba aquí de esta manera, porque hay mucho que ponderar en ello, que no sé como lo cuente: ver cosas nunca oídas, ni aun soñadas, como veímos.³⁷

El 8 de octubre de 1530, en una arrogante carta escrita desde Omitlán, provincia de Michoacán y dirigida al rey de España, el conquistador Beltrán Nuño de Guzmán anunciaba que emprendería la búsqueda de amazonas en las tierras de la naciente Nueva España. La leyenda de aquellas míticas mujeres de lágrimas de plata había permanecido en el imaginario de los exploradores, y al no encontrar referente alguno en su Viejo Mundo, vieron en América el lugar adecuado para la geografía teratológica. Ya desde la exploración a la península de Yucatán encabezada por Francisco Hernández de Córdoba en 1517, dos indios mayas capturados, Melchorejo y Juliancillo, se encargaron de alimentar las imágenes de los conquistadores al narrar la historia de un grupo de mujeres guerreras que se cortaban el seno izquierdo para manejar con mayor precisión el arco. El pueblo que habitaban las amazonas indias recibía el digno y muy ejemplificativo nombre náhuatl de Cihuatlán, “el lugar de las mujeres”. El comisionado por Nuño de Guzmán para tan fantástica misión fue Gonzalo López. Pero entonces la leyenda se vino abajo cuando en un poblado llamado Cihuatlán, las mil mujeres que había resultaron ser nada hostiles y si muy perplejas ante la presencia de esos amenazantes hombres blancos, barbados y a caballo, de olor fétido y penetrante. Si no había hombres ahí que defendieran a las sorprendidas féminas, se debió a que éstos se habían ido a hacer la guerra a los invasores hispánicos en otros frentes. Cuando Nuño de Guzmán volvió a pasar por allí, encontraron a los maridos con sus mujeres e hijos, sin hacer mayor caso de

³⁶ GIL, “De los mitos de las Indias”, pp. 286-287.

³⁷ Bernal DÍAZ DEL CASTILLO, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, décimo sexta edición, introducción y notas de Joaquín Ramírez Cabañas, México, Porrúa, 1994. (Sepan cuántos 5), p. 158.

ellos.³⁸ A pesar de la terrible decepción, otros intrépidos conquistadores continuaron afanosamente su búsqueda sin resultado alguno, muriendo poco a poco el último mito grecolatino reconstruido en la Edad Media.

Conquistadores y evangelizadores vieron en el ser americano un microcosmos integrado a un macrocosmos y cuya constitución física era determinada por el lugar que habitaba. En efecto, un lugar se entendía como un *continente* porque contenía “en sí las cosas que se engendra[ban], como es la tierra para los hombres y animales, o el aire para las aves y para los peces el agua”.³⁹ Es decir, la constitución física del ser humano era acorde al espacio que moraba. Así una región agreste tendría habitantes agrestes.

Para fray Bernardino de Sahagún, el espacio novohispano era un lugar con antecedentes morales acordes a la doctrina del cristianismo. Impulsado por una sensibilidad humanista y en un afán evangelizador, se interesó por conocer los usos y costumbres indígenas, y haciendo un seguimiento hipocrático, afirmaba que el médico no podía aplicar las medicinas al enfermo sin conocer la causa que originaba la enfermedad.⁴⁰ Así, su monumental obra, la *Historia general de las cosas de la Nueva España*, también conocida como *Códice Florentino*, surgió para curar los males idolátricos que a los ojos del franciscano sufrían los indios, pero que al paso del tiempo se convirtió en la infaltable fuente de información acerca del México Antiguo. Apoyado en los datos de sus informantes, en el Libro X, describió las virtudes y los vicios de los nahuas, desempeñándose como hijos, padres, madres, ancianos, jóvenes, hechiceros, personas nobles, etc. Por ejemplo, para Sahagún una hija virtuosa era “virgen de verdad, nunca conocida de varón, recatada, entendida, hábil, gentil mujer, honrada, acatada, bien criada, doctrinada, enseñada de persona avisada y guardada”; mientras que la hija viciosa se caracterizaba por ser “disoluta, puta, pulida; anda pompeándose, ataviase curiosamente, anda callejeando, desea el vicio de la carne; ándase a la flor del berro, y esta es su vida y su placer, anda hecha loca”.⁴¹ Contrastando con otros cronistas, Sahagún construyó

³⁸ Luis WECKMANN, *La herencia medieval de México*, primera reimpresión a la segunda edición, México, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, 1996, (Obras de Historia), p. 63.

³⁹ Bartolomé de LAS CASAS, *Apologética historia sumaria...*, estudio preliminar de Edmundo O’Gorman, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1967, libro II, cap. XXIV, volumen I, p. 124.

⁴⁰ Bernardino de SAHAGÚN, *Historia General de las cosas de la Nueva España*, presentación de Angel María Garibay K., novena edición. México, Editorial Porrúa, 1997, (Sepan Cuántos 300), p. 17.

⁴¹ SAHAGÚN, *Historia General de las cosas de la Nueva España*, Libro X, p. 545.

una visión muy acorde a la moral occidental, con el propósito de mostrar una sociedad indígena novohispana digna de adoptar la religión de los europeos.

Distinta a la visión que se proyectó de los habitantes del territorio mesoamericano, el indio que vivía más allá de los límites de la Nueva España, en las regiones septentrionales -el llamado chichimeca- era el arquetipo del salvaje, que a su vez era continuidad de su medio geográfico, de su naturaleza. Juan de Cárdenas en su libro, *Problemas y secretos maravillosos de las Indias*, los describió de la siguiente manera:

La nación chichimeca es una gente bárbara, salvaje, jamás sujeta ni domada por otra nación alguna; tiene propiedad de andar perpetuamente desnuda; su habitación es entre fragosos riscos y peñascos; su propio oficio es matar y quitar la vida no sólo al género humano, pero desde el menor al mayor animal y sabandija a ninguno perdona, mostrándose enemiga cruel y carnicera a todo; son sus vientres sepultura de carne humana, y este es su principal sustento y regalo, a cuya falta usan de carne cruda de otros animales, no reparando en que sea víbora, sapo o lagarto, y a falta de esto usan comer raíces y alguna frutas salvajes como es la tuna, el mezquite, el dátil y el guamúchil; su arma es el arco y la flecha, y esta es toda su defensa y reparo, pero es tanta la destreza que en usarla tienen, que no hay malla ni jocerina fuerte que resistirle pueda...⁴²

Sobre las interpretaciones de la naturaleza de los indios, uno de los casos excepcionales entre los cronistas fue José de Acosta. Alejado de los relatos que exaltaban los hechos heroicos de los conquistadores españoles y que interpretaban la otredad indígena de acuerdo a los modos y formas europeos, el jesuita Acosta escribió su *Historia natural y moral de las Indias*. Elaborada en la misma línea que la *Apologética* de Bartolomé de Las Casas, Acosta pretendía contar su *Historia* desde el punto de vista de los indios. Para tal efecto, dividió su obra en dos partes: la primera, la *Historia natural*, se ocupaba de lo referente a las nuevas condiciones que proporcionaba la geografía descubierta a Occidente, mientras que la *Historia moral*, trataba de usos y costumbres de los habitantes del Nuevo Mundo, generalmente recurriendo a la comparación entre los indios de Perú y los de la Nueva España. Acosta escribió su obra para dar testimonio de la naturaleza y la cultura indígena desde la propia perspectiva indígena que rompía con todo canon de la Filosofía Clásica: “Si de estas cosas naturales de Indias se hubiese de escribir copiosamente y con la especulación que cosas tan notables requieren, no

⁴² Juan de CÁRDENAS, *Problemas y secretos maravillosos de las Indias*, introducción y notas de Ángeles Durán, Madrid, Alianza Editorial, 1988. (Clásicos del Descubrimiento), libro III, cap. VII, p. 233.

dudo yo que se podría hacer obra que llegase a las de Plinio y Teofrasto y Aristóteles”.⁴³ Crítico de las teorías de su tiempo acerca del origen de los habitantes del Nuevo Mundo, rechazó el postulado que decía que los pobladores de América llegaron en canoas desde el Viejo Mundo:

San Agustín, tratando esta cuestión cómo se hallan en algunas islas, lobos y tigres y otras fieras que no son de provecho para los hombres, porque de los elefantes, caballos, bueyes, perros y otros animales de que se sirven los hombres, ni tiene embarazo pensar que por industria de hombres se llevaron por mar con naos, como lo vemos hoy día que se llevan desde Oriente a Europa, y desde Europa al Pirú, como navegación tan larga; pero de los animales que para nada son de provecho y antes son de mucho daño, como son los lobos, en qué forma hayan pasado a las islas [...] Porque comenzando de los postrero, no es conforme al orden de naturaleza ni conforme como leones, tigres, lobos, se engendren de la tierra sin generación. De ese modo se producen ranas y ratones y abispas y otros animalejos imperfectos.⁴⁴

Mucho menos se podría hablar de un linaje indio proveniente de la isla de la Atlántida, como algunos imaginaban: “dicen que fueron esas de Europa o de África, a aquella famosa isla y tan cantada Atlántida, y de ella pasaron a otras y otras islas hasta llegar a la tierra firme de Indias. Porque de todo esto hace mención el Critias de Platón en su *Timeo*”. Ante tales declaraciones, Acosta respondió categórico: “Yo, por decir verdad, no tengo tanta reverencia por Platón, por más que le llamen divino, ni aun se me hace muy difícil de creer que pudo contar todo aquel cuento de la isla de la Atlántida por verdadera historia”. De igual forma rechazaba el planteamiento que decía que los indios descendían de una de las diez tribus de Israel, explicación muy difundida a lo largo de los siglos XVI y XVII. “Sabemos que los hebreos usaron letras. En los indios no hay rastro de ellas; los otros eran muy amigos del dinero; éstos no se les da cosa. Los judíos, si se vieran no estar circundados, no se tuvieran por judíos. Los indios poco ni mucho no se retajan ni han dado jamás en esa ceremonia, como muchos de los de Etiopía y del Oriente”.⁴⁵ Desechando los típicos postulados europeos de su tiempo, Acosta intuyó la existencia de un punto de encuentro terrestre entre el Viejo y el Nuevo Mundo; es decir, se adelantó a la teoría del Estrecho de Bering, y planteó que los primeros pobladores que entraron al continente americano debieron ser grupos de recolectores-cazadores:

Mas la fin, en lo que me resumo es que el continuarse la tierra de Indias con esas otras del mundo, a lo menos estar muy cercanas, ha sido la más principal y más

⁴³ José de ACOSTA, *Historia natural y moral de las Indias*, edición de José Alcina Franch, Madrid, Historia 16. 1987, (Crónicas de América 34), p. 54.

⁴⁴ ACOSTA, *Historia natural y moral de las Indias*, pp. 111-112.

⁴⁵ ACOSTA, *Historia natural y moral de las Indias*, pp. 117-121.

que hallándola comenzaron poco a poco a poblarla, no teniendo más ley que un poco de luz moral.⁴⁶

José de Acosta intentó explicar lo propiamente americano a los ojos europeos. Se esforzó por poner en dos planos la naturaleza de los dos mundos. En este esfuerzo habría que sumar también a Francisco Hernández, a Juan de Cárdenas y a Bartolomé de Las Casas, que de alguna u otra manera intentaron romper con los viejos cánones filosóficos de su tiempo. Por otro lado, fray Bernardino de Sahagún, quien procedió como el médico precavido que se informa de los males antes de curar al enfermo, desentrañó -en la medida de lo posible- el mundo indígena que sucumbió ante la Conquista, aunque sin desprenderse de una mirada profundamente adiestrada en la moral cristiana. Con estas y otras excepciones, la naturaleza americana -al igual que los seres que *contenía*- fue también sojuzgada a los modos y formas europeos (Imagen 3). Como parte tangible del paisaje, la montaña del Nuevo Mundo, también se “leyó” en el lenguaje del imaginario del Viejo Mundo.



(Imagen 3)
Una imagen del indio americano a los ojos europeos.
José de Rivera y Argomanis
Verdadero retrato de Santa María de Guadalupe,
Patrona de la Nueva España
Óleo sobre tela
165 X 102.1 cm.
(detalle)
Col. Museo de la Basílica de Guadalupe

⁴⁶ ACOSTA, *Historia natural y moral de las Indias*, pp. 122-123.

La idea de montaña en Europa

En torno al mar Mediterráneo –el *mare nostrum*– y en su llanura costera se acusa la presencia de montañas por dondequiera, exceptuando algunas breves interrupciones, como son el Estrecho de Gibraltar o el corredor del Ródano. El paisaje que se percibe en el mundo mediterráneo es más que los parajes y las sociedades cercanas al mar; es también, en palabras Fernand Braudel, “ese otro país alto y macizo; ese mundo erguido, erizado de muraflones, con extrañas viviendas y sus caseríos con sus <<nortes cortados a pico>>”.⁴⁷ En el aspecto físico, las montañas no fueron grandes barreras infranqueables, como ocurrió con algunas elevaciones en el Lejano Oriente, pues por las cordilleras mediterráneas se establecieron rutas transitables desde la Antigüedad. De la montaña se obtuvieron bienes naturales para la subsistencia y el comercio de los núcleos urbanos –como la madera– además de que fue el lugar propicio para la agricultura y el pastoreo.

En el siglo XVI, la vida montañesa era un mundo distante y al margen de las ciudades de las tierras llanas. Ahí, la brujería y la superstición regían el acontecer diario y por todos lados se encontraban montañas “mágicas”. La pobreza y la esperanza de comodidades, hacía que sus habitantes descendieran y abandonaran sus hogares en las alturas, y así lo hace saber un proverbio catalán: *baixar sempre, moutar no*: descender siempre, subir nunca.⁴⁸ La montaña era entonces un lugar de vida difusa, hostil y muy salvaje que rechazaba y rehuía los grandes y civilizados acontecimientos de las tierras bajas. Pero a pesar de ello, la montaña en la tradición occidental fue receptora de un simbolismo religioso múltiple desde tiempos remotos como lo son los pasajes del Antiguo Testamento. En el monte Sinaí, Moisés recibió las tablas de la Ley de Yavé, y donde Dios definió la manera en que debe edificarse su santuario: “Cuida, pues, de hacerlo conforme al modelo que te he enseñado en el monte” (Éxodo 25,40). Las montañas también fueron testigos de un Dios iracundo destructor de ciudades: “Montañas de Israel, escuchen la palabra de Yavé [...] dondequiera que habiten serán devastadas las ciudades y derribados los Altos Lugares” (Ezequiel 6,3-6). Ya en los Evangelios se cuenta que Jesús murió en un monte, el Gólgota o Calvario. De la misma manera, la Nueva Jerusalén fue percibida desde las alturas: “Me trasladó en espíritu a un cerro

⁴⁷ BRAUDEL, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo...*, p. 31.

⁴⁸ BRAUDEL, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo...*, p. 54.

muy grande y elevado y me mostró la Ciudad Santa de Jerusalén, que bajaba del cielo de junto a Dios, envuelta en la gloria de Dios” (Apocalipsis 21,10-11).

Independientemente de La Biblia, la montaña parece ser el punto de encuentro entre el cielo –morada de las divinidades- y la tierra –hogar de los seres humanos- lugar donde lo profano puede ascender hacia lo sagrado o lo sagrado descender hacia lo profano. Es un arquetipo presente en diversas culturas al que Mircea Eliade ha llamado *axis mundi*, la “columna del mundo”.⁴⁹ Toda ciudad santa o santuario se vinculaba con una montaña cósmica y que era réplica de ella. Respecto a su altura, Chevalier y Gheerbrant indican que “vista desde arriba, aparece como la punta de una vertical y por lo tanto es centro del mundo; vista desde abajo, desde el horizonte, la montaña aparece como la línea de una vertical que es el eje del mundo, pero también una escalera, una pendiente a subir [...] Todos los países, todos los pueblos y –más importante aún- la mayoría de las ciudades tienen así su montaña sagrada”.⁵⁰ Las altas cumbres europeas no tendrían significado sin una ciudad que custodiar. Se trataba entonces de una legendaria comunión entre la urbe y paisaje circundante, entre los hombres y su montaña. Ahora vinculemos el paisaje a la ciudad en la tradición occidental.

La ciudad desde la Antigüedad hasta la Edad Media

Los españoles que arribaron al Nuevo Continente pretendieron adaptar la naturaleza americana a los modos culturales europeos. Así, los cronistas de Indias se preocuparon por hacer extensas descripciones de las ciudades y poblados prehispánicos, de su estricta organización urbana a partir de los centros ceremoniales y del realce arquitectónico que poseían sus templos. Cempoala, Cholula o Tenochtitlan gozaban de una admirable armonía entre la distribución de sus calzadas y barrios, sus redes comerciales, el vínculo ritual con el paisaje y la percepción estética de sus edificios; todo ello a manera de reflejo del orden preestablecido del cosmos. Sobre ese espacio sagrado puntualmente descrito en las crónicas del siglo XVI, se levantaron las nuevas ciudades novohispanas, que pretendieron responder a una lectura de espacio radicalmente diferente.

Al fundarse o refundarse los poblados de la naciente Nueva España se buscó lograr la armonía entre el paisaje natural circundante y la ciudad según las pautas defensivas e

⁴⁹ Mircea ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, traducción de Luis Gil Fernández y Ramón Alfonso Díez Aragón, Barcelona, Paidós, 1998, p. 33.

higiénicas de la época, siendo la urbe de planta ortogonal la más recurrente. Los trazos rectos, interseccionados y orientados fueron, aparentemente, de influencia Clásica en los conceptos medievales-renacentistas imperantes en el siglo XVI. Sin embargo, aún cuando Aristóteles le atribuye a Hipodamo de Mileto la invención del dividir una ciudad en bloques regulares, las investigaciones surgidas a partir de mediados del siglo XX han planteado que no sólo las urbes construidas o inspiradas por Hipodamo contaban con el diseño conocido como damero, sino que muchas ciudades griegas, entre el siglo V y I antes de nuestra era, también lo presentaban (ejemplos de ello son Halicarnaso y Delos). Incluso se puede decir que el diseño de cuadrícula es más remoto y de carácter universal. La traza de damero debió ser una solución a los problemas de orden espacial adoptada por muchos pueblos. Es posible que el origen de la ciudad europea se remonte milenios en Medio Oriente, donde los diversos especialistas sitúan el origen de la vida urbana alrededor del año 8000 antes de nuestra era, y que para el 3500 las ciudades ya se encontraban estrechamente organizadas.

Cuando una familia o tribu crecía hasta el punto de rebasar sus dominios y suministros, no había otra opción más que pelear o unirse a sus vecinos. Había sitios donde el terreno y el clima favorecían la recolección y la producción, y la población se dirigió a esos emplazamientos. Posteriormente surgió una clase dirigente que trataría de resolver los problemas de la comunidad, arrogándose cualidades superiores y en ocasiones sobrenaturales, dando origen a sacerdotes y santuarios. Los alimentos, la defensa y la religión llevaron a la humanidad a agruparse en comunidades cada vez más numerosas. La mayor exigencia de recursos básicos hizo necesaria la creación de mercados, e incluso algunas ciudades surgieron de la intensificación del comercio. A lo largo de las rutas comerciales se realizaron todo tipo de intercambios, y estos intercambios incluían, desde luego, el trueque de ideas: “por donde quiera que pasaban, comunicaban la imagen excitante y misteriosa de un mundo más amplio”.⁵¹

Cada sociedad se provee de una unidad espacial en específico y le otorga el valor de realidad única cosmizada; siendo ésta la *polis* de los griegos y las *civitas* y *urbs* de los romanos. Este espacio estaba dotado de límites precisos desplazados ritualmente. Más allá de

⁵⁰ J. CHEVALIER y A. GHEERBRANT, *Dictionnaire des symboles*, París, Laffont, 1994, p. 645.

⁵¹ Dora Jane HAMBLIN, *Las primeras ciudades*, versión en español autorizada por Time Life Books. México, Ediciones Culturales Internacionales, 1989, p. 20.

esos límites estaba lo desconocido, habitado por seres monstruosos que esperaban a aquél que se aventurara a ellos.

Fustel de Coulanges señala que el origen de las instituciones de Grecia y Roma tenía un carácter religioso resultado del culto doméstico a los muertos. De acuerdo con este autor, cada muerto era un dios y cada sepultura su templo. Las ofrendas para el dios sólo podían ser otorgadas por los miembros de su familia, pues el “dios-difunto” sólo aceptaba el culto de sus descendientes. Lo que en realidad unía a los miembros de la familia era una asociación religiosa. De esta asociación se formaron agrupaciones de familias que compartían culto a deidades similares, de las que se originaron, primero, las tribus, y la urbe, después.⁵² Por lo menos en un principio, en su origen, la identidad territorial y la religión estuvieron estrechamente unidas.

La ciudad griega, la *polis*, era explicada como una agrupación definida por sus características de organización y no por su constitución arquitectónica. En cuanto a la situación material, Grecia edificó la ciudad como un horizonte colectivo que exigía una relación externa y equilibrada con el campo y una dimensión interna controlable. Se trataba de una ciudad que albergaba entre sus muros a la población rural en un paisaje unitario, compuesto por partes recíprocamente mesurables, pero distintas por su función e importancia.⁵³ En cuanto a las ciudades del Imperio Romano, éstas fueron herederas helenísticas. El Imperio Romano funcionaba como una confederación de ciudades (*civitas*) mantenidas por una organización administrativa provincial, pero autónoma en asuntos internos. En un aspecto político, las agrupaciones urbanas del Imperio se definían como *ciudad-estado*, pues eran entidades que al mismo tiempo conservaban una soberanía. Según Toynbee, este modelo puede ser definido como “un estado en el que hay una sola ciudad o en el que una sola ciudad es tan superior, en términos de población y poderío, a cualquier otra menor que pudiera estar incluida en su territorio, que la supremacía de ella en el estado es indiscutible”.⁵⁴ Roma fue una *ciudad-estado* que alcanzó dominios excepcionales en todo el mundo entonces conocido. Ahora bien, en el sentido ritual, las calles, los cruceros y los barrios

⁵² Fustel de COULANGES, *La ciudad antigua, estudio sobre el culto, el derecho y las instituciones de Grecia y Roma*, estudio de Daniel Moreno, décimo segunda edición, México, Porrúa, 2000, (Sepan Cuántos 181).

⁵³ Leonardo BENEVOLO, *La ciudad europea*, traducción de Maria Pons, Barcelona, Editorial Crítica, 1993, (La Construcción de Europa), p. 9.

⁵⁴ Arnold J. TOYNBEE, *Ciudades en marcha*, traducción de Mary Williams, Buenos Aires, Emecé Editores, 1971, p. 57.

estaban presididos por divinidades a las que se les concedía por medio de los autos de culto la posición de tal o cual territorio específico. Así, ritualmente, al interior de la realidad cosmizada de la Antigüedad, se podía acceder a la vinculación de lo sagrado y lo profano.

El tratado arquitectónico de Marco Vitruvio Polión, escrito en la época de Augusto, es el único que ha llegado completo hasta nuestros días y cuyos principios de *firmitas*, *utilitas* y *venustas*, se convertirían en guía obligada para posteriores arquitectos y urbanistas. Este texto abordaría exclusivamente lo referente a las construcciones materiales del espacio urbano (*urbs*). Para Vitruvio, la construcción se dividía en dos partes: la disposición de las murallas y obras en lugares públicos, y el desarrollo de los edificios privados. En los edificios públicos se daban tres posibles objetivos: “la protección, el culto y la situación ventajosa”. La protección consistía en el levantamiento de murallas, torres y portalones para el rechazo de enemigos. El culto se refería a la ubicación de templos y santuarios. La situación ventajosa trataba sobre la disposición de los lugares comunes, como los paseos, los teatros, las plazas, los baños. De importancia fundamental era la salubridad de los emplazamientos, por lo que debía seleccionarse un terreno totalmente favorable para la ciudad:

Un terreno elevado y abierto, despejado de nieblas y con una orientación que no sea ni calurosa ni fría, sino templada: se evitará, además, la proximidad de terrenos pantanosos, pues al amanecer, cuando las brisas matutinas llegan a la ciudad, esparcen el olor de las bestias que viven junto a los pantanos –un olor nauseabundo-entremezclado con la niebla que llega hasta los mismos habitantes, quienes, al inhalarlo con su aliento, sufren las consecuencias que ocasiona un terreno insalubre y pestilente.⁵⁵

Una vez elegidos terrenos fértiles que “alimenten la ciudad”, debía levantarse los cimientos de las murallas y de las torres; éstas últimas tenían que alzarse por encima de los muros para que desde ellas los enemigos de la urbe “puedan ser heridos desde ambos lados con armas arrojadas, cuando intenten acercarse violentamente a la muralla”. La forma de la muralla debía ser circular, “con el fin de observar al enemigo desde distintos puntos”. El grosor tenía que alcanzar una anchura tal que permitiera que los hombres armados, por la parte superior, pudieran adelantarse unos a otros sin dificultad. Las torres debían ser redondas o poligonales, ya que si eran cuadradas las máquinas de guerra las destruirían fácilmente y los arietes romperían los ángulos con sus golpes. Las direcciones y divisiones de las calles debían marcarse de tal manera que los vientos no afectaran a la ciudad. Sobre los espacios públicos,

⁵⁵ VITRUVIO, Libro I, cap. IV, p. 75

las urbes cercanas al mar debían tener una plaza próxima al puerto; si la ciudad estaba lejos del mar, la plaza se levantaría en el centro. Los templos tenían que situarse cerca de las vías públicas, “de modo que los viandantes puedan contemplarlo de un golpe de vista y hacer sus reverencias”.⁵⁶

El agua, además de ser elemento imprescindible para la vida, cubre necesidades placenteras y rituales. Para Vitruvio, las aguas que llegan de las montañas son las más adecuadas para la ciudad:

Donde sí hay agua en abundancia, fresquita y saludable, es en las faldas de los montes y entre rocas de sílice. Las aguas que discurren por terrenos llanos son salobres, gruesas, algo templadas y de mal sabor, excepto las que procedan de las mismas montañas, que, siguiendo un curso subterráneo, broten en medio de la llanura; a la sombra de los árboles resultan tan agradables como las aguas de los manantiales de alta montaña.⁵⁷

El tratado vitruviano fue leído y copiado a lo largo de toda la Edad Media como un libro normativo de la arquitectura y fuente de controversias a partir del siglo XV en el Renacimiento, ya sea porque se pretendía una separación de las ideas medievales, o para justificar una posible continuidad. De ahí las constantes citas de Vitruvio en los diferentes autores medievales y renacentistas.

Desde el siglo IV, la religión cristiana contribuyó a cambiar los organismos de las ciudades. La mayoría de las iglesias cristianas estaban relacionadas con los cementerios y los sepulcros de los santos que, según la legislación romana, se encontraban fuera de las murallas. En Milán, San Ambrosio construyó, además de la Catedral de Santa Tecla en el centro de la urbe, las basílicas de San Simpliciano, San Nazario, San Lorenzo y San Ambrosio *extra moenia*, constituyéndose poco a poco en elementos policéntricos de la ciudad. En estos edificios se puso de manifiesto el afán de monumentalidad de las obras públicas romanas y un alejamiento de la tradición clásica arquitectónica.⁵⁸

Henri Pirenne pone de manifiesto que la característica principal de las ciudades del Imperio Romano fue su presencia Mediterránea. Las lejanas fronteras imperiales formaban un círculo defensivo cerrado. El mar, el *mare nostrum*, era entonces la garantía de pervivencia del *orbis romanus*. Así, lo que los grupos invasores germánicos pretendían era acceder a las generosidades de las regiones mediterráneas, hecho que consumaron a partir del siglo V. Pero

⁵⁶ VITRUVIO, Libro IV, cap. V, p. 175.

⁵⁷ VITRUVIO, Libro VIII, cap. I, p. 299.

la presencia de grupos germánicos no acabó con la estructura romana, pues los invasores no pretendían destruir al Imperio, sino instalarse en él para disfrutarlo. Cada ciudad mantuvo el mercado de los campos que la rodeaban y el centro comercial y administrativo de la región.⁵⁸ No fueron sólo los germanos quienes acabaron con la *pax romana*, pues también los musulmanes incursionaron por todo el mundo conocido hasta hacerse del Mediterráneo. Occidente, acostumbrado a las generosidades del mar, tuvo que extenderse hacia las regiones septentrionales europeas. La pérdida del Mediterráneo a manos islámicas cerró la actividad comercial regular de los mercaderes y sus establecimientos en las urbes. A partir de ese momento sólo habría pequeños mercados destinados a la venta de artículos alimenticios del campo para el consumo interno, y el trabajo fue básicamente rural. También un nuevo paisaje se percibió en el horizonte de la ciudad: montañas, pantanos, bosques y campos despoblados formaron entonces parte de la organización del espacio urbano europeo; “en el orden mental de la predicación cristiana, han perdido la sacralidad pagana y pertenecen a un universo creado, siempre potencialmente accesible y disponible a la iniciativa humana”.⁶⁰

Las antiguas ciudades decrecieron a tal grado que muchas llegaron a desaparecer y la población se dispersó por el campo abandonando las grandes concentraciones y cada dominio llegó a formar un mundo aparte. Aunado a ello, la expansión de la agricultura y la subsecuente tala de bosques permitió a las personas del medioevo conocer y adaptar de una manera más palpable la naturaleza.

Las ciudades del periodo carolingio o *cités* donde habitaban los obispos, aún cuando se fueron despoblando, no se vieron perjudicadas. Rodeados de prestigio, los obispos se llenaron de generosas donaciones de los fieles. En las provincias del Imperio franco, los condados estaban desprovistos de una capital, pues los condes no tenían una sede permanente, habitaban sus propias tierras y sus castillos se encontraban habitualmente en el campo. Este no era el caso de los obispos, quienes estaban obligados a mantenerse en la ciudad o *cité*, donde se encontraba su diócesis. Las *cités* no perdieron su carácter de centros de la administración religiosa en oposición a una inútil administración civil. Al mismo tiempo que eran residencias episcopales, tenían que servir de fortalezas. Desde los tiempos del Imperio romano tuvieron

⁵⁸ BENEVOLO, *La ciudad europea*, pp. 16-17.

⁵⁹ Henri PIRENNE, *Las ciudades de la Edad Media*, traducción de Francisco Calvo, tercera edición, Madrid, Alianza Editorial, 1978, (El libro de Bolsillo, sección Humanidades), pp. 7-14.

⁶⁰ BENEVOLO, *La ciudad europea*, pp. 27-28.

que ser rodeadas de murallas para protegerlas de los ataques de los bárbaros. Los obispos se encargaron de mantenerlas y restaurarlas. Las *cités* servían de refugio para las poblaciones de los alrededores. Con ello se puede apreciar que a partir del siglo IX el territorio se cubre de fortalezas, en defensa, principalmente, de los sarracenos y normandos. La más técnica de todas las nominaciones que se le dio a este orden fue el de *burgus*. El burgo en su origen era un recinto amurallado (podía tratarse simplemente de una empalizada de madera) en un perímetro poco extenso, generalmente de forma redondeada y rodeada de un foso, y en cuyo centro había una torre. Así entonces el alcaide dejó de ser únicamente el comandante de los caballeros de la guarnición castrense y recibió de manos del príncipe autoridad financiera y judicial de la zona. La alcaldía dependía del burgo, como el obispado de la *cité*. Las *cités* y los burgos fueron centros administrativos, pero sus habitantes no poseían derechos especiales ni instituciones propias. Ajenos a la actividad comercial e industrial, su condición era agrícola, y en cuanto a la población, los burgos más importantes contaban con algunos cientos de pobladores, mientras que las *cités* no rebasaron los 2 mil o 3 mil habitantes.⁶¹

Aproximadamente a partir del año 1000, empieza un periodo de roturación que se amplía hasta finales del siglo XII. El aumento de población benefició la economía agrícola. En cuanto al comercio, se dejó sentir un periodo de renacimiento bajo los auspicios de Venecia, por el sur, y la costa flamenca, por el norte. Con este renacer, Europa se transformó venciendo la inmovilidad y rompiendo con las estructuras del sistema señorial que habían encerrado la actividad económica. Nuevamente el campo se orientó hacia las ciudades. Los antiguos asentamientos romanos se repoblaron y los mercaderes se establecieron en los alrededores de los burgos. Entre la ciudad y el campo se formó un intercambio recíproco de servicios. La expansión comercial que empezó en Venecia y en Flandes, se difundió por todo el continente. Además, mientras la burguesía crecía, la nobleza perdía fuerza. Los caballeros de los burgos o de las ciudades ya no tuvieron razones para permanecer ahí, una vez que la importancia militar de sus viejas fortalezas había desaparecido. Los obispos se vieron obligados a permitir que se construyeran casas en sus campos y cultivos. Los pujantes mercaderes se agruparon en cofradías afiliadas a una iglesia o monasterio por medio de rentas anuales, multiplicando el número de recursos del clero.⁶² En todo este devenir, la ciudad medieval fue definiéndose

⁶¹ PIRENNE. *Las ciudades de la Edad Media*, pp. 42-51.

⁶² PIRENNE, *Las ciudades de la Edad Media*, pp. 56-108.

hasta adquirir características propias. El tejido urbano vial de la ciudad se ordenó de acuerdo a los problemas del emplazamiento, resultando muy irregulares y tortuosas. Las calles importantes partían del centro y se extendían hasta las puertas del recinto fortificado a través de calles de forma serpenteante y construcciones aglutinadas. En el centro se localizaba la catedral o el templo. La plaza servía para el establecimiento del mercado y en ella se construían los edificios de organización ciudadana. Esa era la ciudad que conocían muchos de los españoles que arribaron al Nuevo Continente; esa era su “lectura” del espacio urbano.

En 1229 los representantes feudales del rey de Francia fundaron pueblos sin fortificaciones, lo que provocó que en el suroeste nacieran decenas de este tipo de poblados a lo largo del siglo XIII. Con la posterior incorporación de franciscanos y agustinos, los mendicantes se convirtieron en autoridades religiosas. La *ville neuve* fue entonces un pueblo abierto con su iglesia fortificada. Tanto en Francia como después en México, los mendicantes sirvieron a la Corona para dominar los terrenos conquistados y ejercieron mayor autoridad que el clero secular. Hubo un gran número de mendicantes del suroeste de Francia que participaron en la evangelización y cuya presencia se deduce de las cartas de Martín de Valencia y de Zumárraga (1532), dirigidas al Cabildo de la Observancia Regular de Tolosa, solicitando más misioneros para las Indias.⁶³

La cristiandad contribuyó a conservar parte de la organización y conceptos del antiguo Imperio romano. En este orden de ideas, el teólogo del siglo VII Isidoro de Sevilla, explicó en sus *Etimologías* las diferencias que tenía la ciudad entendida como una comunidad organizada o como una edificación material:

Civitas (ciudad) es una muchedumbre de personas unidas por vínculos de sociedad, y recibe este nombre por sus ciudadanos (*cives*), es decir, por los habitantes mismos de la urbe [porque concentra y encierra la vida de mucha gente]. Con el nombre de urbe (*urbs*) se designa a la fábrica material de la ciudad, en tanto que *civitas* hace referencia, no a sus piedras, sino a sus habitantes. [...] El nombre de urbe deriva de *orbis*, porque las antiguas ciudades se construían en círculo; o quizá la denominación provenga de la manquera (*urbium*) del arado que se utilizaba para trazar el emplazamiento de los muros.⁶⁴

La ciudad, la *civitas*, hacía referencia a lo concerniente a los ciudadanos de acuerdo con las normas y reglamentos establecidos; mientras que la urbe, *urbs*, se refería a las

⁶³ George KUBLER, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, segunda reimpresión a la primera edición, 1990, pp. 101-104.

⁶⁴ SEVILLA, *Etimologías*, tomo II, libros XI-XX, p. 227.

Lockhart, en América, el pueblo no se refería necesariamente a los núcleos urbanos, sino más bien a la población⁶⁵; es decir, en latín *populus*, el conjunto de ciudadanos, como la *civitas*. Pero la diferencia radical entre la ciudad europea y el pueblo (*altépetl*) de Mesoamérica era que éste último guardaba una relación inalienable con el paisaje circundante –la montaña- y con los seres humanos integrados a la geografía sagrada. En la Nueva España, la “ciudad” y la “urbe” se mezclarán hasta significar lo mismo en el concepto de “pueblo”.

A esta experiencia en las tradiciones urbanas medievales, se anexaron las ideas renacentistas, que constituyeron la mirada occidental que rigió el siglo XVI; experiencia cultural con la que arribaron los españoles a Mesoamérica y con la que fundaron o refundaron la mayoría de los poblados novohispanos. Por ejemplo, Vasco de Quiroga fundó pueblos basándose en las ideas de la *Utopía* de Tomás Moro (Imagen 4), y las ordenanzas municipales que elaboró muestran afinidad con el mismo.⁶⁶



(Imagen 4)
Holbein
Insula Utopia
Siglo XVI
Grabado
Historisches Bildarchiv Bad Berneck, Alemania.
(tomada de: Carlos Chanfón Olmos,
*Historia de la arquitectura y el urbanismo
mexicanos*, México, FCE, 1997)

⁶⁵ James LOCKHART, *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México Central, siglos XVI-XVIII*, traducción de Roberto Reyes Mazzoni, primera edición en español, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, (Obras de Historia), pp. 28-29.

⁶⁶ KUBLER, *Arquitectura Mexicana del siglo XVI*, p. 104-105.

La teoría urbana renacentista

Las propuestas de los urbanistas renacentistas dependían de las ideas de la Antigüedad. Muchas de estas ideas trataban de establecer una ruptura con la forma medieval urbana o, en otros casos, en busca de una posible continuidad que dio como resultado las teorías *medievales-renacentistas*. A partir de la segunda mitad del siglo XV, la experiencia medieval se unió a las nuevas concepciones en el diseño, con el objeto de fundar ciudades convenientemente organizadas y a la vez familiarizadas con una estética urbana, en una constante preocupación por el diseño y la belleza conjugadas. Con las ideas renacentistas se fueron homologando los conceptos de *civitas* y *urbs*, bajo el simple nombre de “ciudad”. Pero diseños nacientes en el Renacimiento tenían un impedimento fundamental para su realización: la ausencia de un poder central político y económico que permitiera la materialización de cualquiera de las teorías urbanas nacientes; esto aunado a una saturación de ciudades y la consecuente carencia de parajes libres para la construcción. Así, el nuevo espacio que representó el descubrimiento de América fue para los europeos el lugar adecuado para llevar a cabo cualquiera de sus utopías urbanísticas. De los postulados del texto vitruviano surgirían las bases de la ciudad ideal renacentista. Las serpenteantes calles y la aglomeración contenidas en las murallas de los asentamientos medievales, debían ser reemplazadas por trazos perfectamente rectos, regulares y estéticos.

Alberti planteaba la autosuficiencia de la ciudad. Debía estar protegida, pero a la vez espaciosa para permitir la salida de los ejércitos con facilidad. Proponía la nivelación de colinas y el relleno de llanuras, además de la cimentación sobre pantanos. Al igual que Vitruvio, insistía en la necesidad de protegerse de los vientos. Por su parte, Antonio Averlino “*il Filarete*” (1400-1469), en su proyecto llamado *Sforzinda*, postulaba muchas ideas tomadas de Platón. Imaginaba una ciudad como una estrella de ocho picos y rodeada de murallas. Francesco di Giorgio Martini (1439-1502) propuso una gran variedad de disposiciones de bastiones y baluartes que no alcanzaron a desprenderse de la tradición medieval y de las cuales la gran mayoría no se realizó. Otros autores renacentistas que aportaron teorías sobre la ciudad, pero que sus ideas fueron posteriores o paralelas a los fenómenos fundaciones en

Nueva España fueron Giovanni Belluci (1506-1544), Jacomo Castriotto (1500-1563), Piero Cataneo (1500-1572) y Francesco di Marchi (1504-1577).⁶⁷

El espacio europeo fue sometido así a diversas presencias humanas y cada una de ellas le otorgó un sentido particular –le imprimió su huella–, para hacer de ese espacio una acumulación de vestigios culturales sobrepuestos, y que caracterizaron la idea de ciudad y paisaje occidental. Ese era el mundo, el único mundo que los europeos podían comprender; esa era su identidad.

La urbanización temprana en Nueva España consistió en trazar ciudades funcionales privilegiando los lugares públicos, tales como la plaza, la iglesia o el cabildo; así como también la división espacial a manera de damero o plano cuadrículado para garantizar una mejor repartición de lotes públicos y privados a partir de un orden de privilegios, al mismo tiempo que se facilitaba la recolección de impuestos. En este sentido, ¿qué nos dicen las ciudades novohispanas recién fundadas de las teorías medievales-renacentistas? ¿Pueden considerarse éstas como ejemplos del urbanismo del Renacimiento? A consideración de Mario Sartor, en la apropiación del Nuevo Mundo, “por esa conciencia de dar inicio a una nueva era, debemos afirmar entonces que la ciudad novohispana es ciudad renacentista, aunque de hecho estén lejos los modelos teóricos más propios del Renacimiento europeo, particularmente italiano”.⁶⁸ Pero la discusión no puede terminar así. Estamos ante un interesante problema histórico al que volveremos más adelante. Por el momento basta decir que, como hemos venido señalando, el espacio se construye de las presencias humanas que han formado parte de él a través del tiempo; las sociedades crean y definen su espacio, al mismo tiempo que ese espacio define a las sociedades que en él viven, en distintos momentos: en el devenir de la historia. Por ello, y siguiendo la idea medieval del lugar como *continente*, en la unidad espacial en la que se levantaron las ciudades novohispanas había una marca que no se podría ser borrada tan fácilmente: lo indígena.

La geografía en la que nacieron o simplemente se idearon las ciudades europeas hacia el siglo XVI tuvieron como paisajes cordilleras montañosas, cuyos recursos abastecieron a la urbe y que fueron haciéndose poco a poco parte de la “mirada” occidental que alimentó

⁶⁷ Carlos CHANFÓN OLMOS. *Historia de la arquitectura y el urbanismo mexicanos*, tomo II, “El periodo virreinal”, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Fondo de Cultura Económica, 1997, pp. 165-170.

algunos de los códigos urbanísticos del Renacimiento (piénsese en *Utopía*). La idea del monte occidental provenía de las imágenes plasmadas en La Biblia, aunque también tenían como referente la vida hostil y agreste que presentaban las montañas mediterráneas. Pero en América la situación fue distinta. Las ciudades novohispanas fundadas por los españoles del siglo XVI podían coincidir con el asentamiento de algún poblado mesoamericano, pero ambos diferían tajantemente en la percepción del entorno. A pesar de los antecedentes simbólicos de montaña, al consumarse la conquista de Mesoamérica, los evangelizadores que se adentraron en las altas, dominantes y extensas cordilleras del territorio americano no pudieron ver en ellas un referente occidental. Lejos del simbolismo judeocristiano contenido en los relatos bíblicos, la montaña europea no tenía la compleja sacralidad de la que era poseedora la montaña mesoamericana, elemento indispensable en la cosmovisión, en la organización y en la existencia de las ciudades del México Antiguo.

⁶⁸ Mario SARTOR, *Arquitectura y urbanismo en Nueva España, siglo XVI*, traducción de Pedro Berruecos y Marzia Branca, presentación de Carlos Chanfón Olmos, Italia, Grupo Azabache, 1992, p. 27.

3. EL ESPACIO Y LA MONTAÑA EN MESOAMERICA

*Primero fue creada la tierra, los montes
y llanos; dividiéronse los caminos del agua y
salieron muchos arroyos por entre los cerros y,
en algunas y señaladas partes se detuvieron y
resbalaron las aguas y de este modo
aparecieron las altas montañas.*

POPOL VUH

*Todos los montes eminentes,
especialmente donde se arman nublados
para llover, imaginaban que eran dioses,
y a cada uno de ellos hacían su imagen
según la imaginación que tenían de ellos.*

Fray Bernardino de SAHAGÚN,
Historia General

Mesoamérica

A la llegada las huestes españolas y en vísperas de consumarse la Conquista, varias sociedades indígenas diferentes entre sí ocupaban un vasto territorio formado por una diversidad de paisajes integrados a una unidad geográfica y cultural a la que el investigador Paul Kirchhoff llamó *Mesoamérica*. Desde su frontera septentrional en los ríos Sinaloa, Lerma y Pánuco, hasta su frontera meridional en la franja del río Motagua, pasando por el lago de Nicaragua y hasta el Golfo de Nicoya, de los 25° a los 10° latitud norte y de mar a mar, las diversas sociedades que conformaban esta unidad espacial establecieron una historia común. La unidad mesoamericana no implicaba necesariamente la existencia de rasgos culturales comunes en un proceso paralelo de formas de organización. Más bien, dicha unidad descansaba “en una historia compartida por sociedades de desigual grado de complejidad; en un desarrollo fincado en muy intensas relaciones que convirtieron a este conjunto heterogéneo de pueblos en coproductores de un sustrato cultural”. Estos nexos de coproducción cultural se vieron sometidos a los vaivenes de los procesos históricos.⁶⁹ Como señala Alfredo López Austin, la similitud profunda radicaba en un complejo articulado de elementos culturales, “sumamente resistentes al cambio, que actuaban como estructurantes del acervo tradicional y permitían que los nuevos elementos se incorporaran a dicho acervo con un sentido congruente

en el contexto cultural⁶⁹. Este complejo fue llamado por el mismo López Austin como “núcleo duro”: fue formado por las sociedades igualitarias del Preclásico Temprano y una importante cantidad de sus elementos subsisten hasta nuestros días. A partir de los elementos nucleares se estructura continuamente el resto del acervo tradicional. El núcleo duro permite asimilar los nuevos elementos culturales que la tradición adquiere, “produce las concertaciones eliminando los puntos de contradicción y da sentido a lo novedoso –incluso un sentido profundo y complejo- reinterpretándolo para su ajuste⁷⁰”.

En términos generales, la definición de Mesoamérica debe partir de tres elementos entrelazados: un patrón de subsistencia basado en las técnicas de cultivo del maíz, una tradición común entre los grupos de agricultores y una historia también común, que hizo que la tradición de los grupos de agricultores se fuera transformando a lo largo de los siglos. En cuanto a la geografía, las áreas que se definen como integrantes de la superárea que significa Mesoamérica son: *Altiplano Central*, que abarca la totalidad o parcialidades de los actuales estados de Hidalgo, México, Tlaxcala, Morelos, Puebla y la Ciudad de México; *Sureste*, que comprende regiones de Tabasco, Chiapas, Campeche, Yucatán, Quintana Roo, y de Centroamérica en Guatemala, Belize, El Salvador, Honduras, Nicaragua y Costa Rica; *Oaxaca*, en el actual estado del mismo nombre y parte de Guerrero, Puebla y Veracruz; *Occidente*, que abarca regiones de Sinaloa, Nayarit, Jalisco, Colima, Michoacán y Guerrero; *Norte*, abarcando total o parcialmente territorios de Zacatecas, Durango, San Luis Potosí, Jalisco, Tamaulipas, Guanajuato, Aguascalientes y Querétaro; y el *Golfo*, cubriendo regiones en Tamaulipas, San Luis Potosí, Hidalgo, Veracruz, Puebla y Tabasco. Esta fragmentación espacial es útil como instrumento de estudio; sin embargo, habrá que tener en cuenta que los límites no fueron siempre los mismos, y que las regiones pueden cambiar de escenarios histórico-culturales en diferentes épocas.⁷¹

Al igual que la división territorial de Mesoamérica en áreas, los límites cronológicos pueden variar considerablemente de una región a otra. En general, las tres divisiones cronológicas básicas son el periodo Preclásico, el periodo Clásico y el periodo Posclásico.

⁶⁹ Alfredo LÓPEZ AUSTIN y Leonardo LÓPEZ LUJÁN, *El pasado indígena*, segunda edición, México, El Colegio de México, Fideicomiso Historia de las Américas, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 67.

⁷⁰ LOPEZ AUSTIN, “El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge, *Cosmovisión ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica, 2001, (Serie Historia y Antropología) pp. 59-61.

⁷¹ LÓPEZ AUSTIN y LÓPEZ LUJÁN, *El pasado indígena*, p. 79.

Preclásico (2500 a.n.e. al 200). Principia el sedentarismo agrícola y la cerámica, sistemas de control de agua, especialización del trabajo. Cambios urbanos que van de los caseríos a las capitales protourbanas derivadas de los centros regionales. Gran importancia del tallado de piedra, del jade pulimentado a la escultura monumental.

Clásico (200 al 600/900). La ciudad como gran concentración de actividades políticas y religiosas. Formación de las grandes tradiciones regionales. Intensificación de técnicas de agricultura. Comercio a larga distancia. Urbanismo con grandes complejos arquitectónicos y decoración profusa. Conflictos bélicos frecuentes. Esplendor de la escritura, numeración, astronomía y el calendario. Panteón definido. Al final las grandes capitales se colapsan.

Posclásico (600/900 al 1521) Movilidad de grupos humanos. Abandono del área Norte por parte de recolectores-cazadores, penetrando hacia el Altiplano. Difusión de elementos culturales. Militarismo y arte bélico relacionado con la muerte y el sacrificio. Nuevas formas de culto. Aumento de la arquitectura civil. Este periodo marca el fin de Mesoamérica, con la conquista española del pueblo mexicana (Tayasal fue el último rincón mesoamericano en permanecer libre, hasta 1697).⁷²

Cosmovisión mesoamericana

El origen del universo, el principio del todo, el establecimiento del orden en el caos cósmico imperante, tiene lugar más allá de la historia. Los actos inaugurales en la creación del espacio y del tiempo toman forma y adquieren sentido a través del mito. En las ciudades de Mesoamérica, en sus edificios y monumentos, en sus caminos y paisajes, como si se tratara de un texto, se puede leer la metáfora de la organización del cosmos. La ciudad es concebida por los dioses al mismo tiempo que la creación del mundo; surge en el mismo instante en que nace la naturaleza y por ello no puede existir –no es concebible- la una sin la otra. Tan es así que el espacio urbano mesoamericano está planeado hasta el horizonte, hasta donde la captación visual lo permite. Tiempo y espacio son coordinados en el paisaje por la orientación de los sitios ceremoniales y dentro de este sistema las montañas ejercen una función determinante. Ahí está presente la montaña sagrada, punto de encuentro entre los cuatro rumbos cósmicos; elemento que une la superficie terrestre, el cielo y el inframundo. La ciudad mesoamericana es

⁷² LÓPEZ AUSTIN y LÓPEZ LUJÁN, *El pasado indígena*, p. 69-71.

el lugar de convivencia de los seres humanos y las divinidades. Todos los espacios urbanos de Mesoamérica llevan impreso el mito cosmogónico de la creación primordial.

La concepción de lo sagrado, manifestada a través de ritos, calendarios y de expresiones artísticas, se hace común y extensible a toda Mesoamérica como un estructurante fundamental del acervo tradicional del “núcleo duro”. Tanto el mito como la religión “son parte del lenguaje común en la babel mesoamericana”.⁷³ Alejados de esa milenaria cosmovisión, encontramos elementos de ella en las actuales religiones indígenas de México. Aun cuando el pensamiento mitológico prehispánico ha sido diseminado y sometido a diversas transformaciones ideológicas a partir de la ruptura que significó la Conquista y hasta nuestros días, lo mesoamericano permanece palpable en las festividades, en las prácticas relacionadas con la salud, en las técnicas de cultivo, en la integración familiar, en la sexualidad, en las jerarquías de poder; a veces como un instrumento de resistencia, a veces como un instrumento revitalizador. En su génesis, inmerso en el devenir de la historia, el mito se somete a procesos regeneradores, donde cada narración significa también una nueva creación. De ahí la complejidad del mito, pues se deriva en gran parte del entrecruzamiento de distintos órdenes. Se trata entonces de una narración mítica con la confluencia de varios participantes con sus propios sistemas normativos. Pero cualquier diferencia, “que provoca contradicciones, incomprendiones, enfrentamiento de pareceres, aun burlas, en el proceso de comunicación, es parte del interesante juego al que da lugar la realización del mito”.⁷⁴

Pero, entonces, ¿cómo definir al mito? Las realidades sociales comprendidas por éste término no pueden abarcarse bajo un solo concepto. Una categoría cerrada de mito no puede ser igualmente útil para la interpretación de las distintas realidades del mundo y para todas las épocas; por tanto, cualquier concepto debe ser siempre abierto. Tomando una definición muy general y recurrida, proporcionada por Mircea Eliade, podemos decir que el mito cuenta como una historia sagrada ha tenido lugar en el tiempo primordial, en el tiempo fabuloso de los “comienzos”:

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

⁷³ LÓPEZ AUSTIN, *Los mitos del Tlacuache, caminos de la mitología mesoamericana*, cuarta edición, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1998, p. 31.

⁷⁴ LÓPEZ AUSTIN, *Los mitos del Tlacuache*, p. 105.

sucedido *realmente*, de lo que se ha manifestado plenamente. Los personajes de los mitos son seres sobrenaturales. Se les conoce sobre todo por lo que han hecho en el tiempo prestigioso de los comienzos.⁷⁵

El mito es una proyección de la experiencia primaria ante el cosmos que justifica los acontecimientos por los que los seres humanos han llegado a ser lo que son. Se elabora a través del hombre viviendo en sociedad y por tanto es un asunto que interesa por igual a toda la colectividad. El mito vive con ese conjunto humano porque es él el que le da vida y el que lo hace vivir. Sí es explicativo del mundo en los límites de una cultura dada, puede desaparecer cuando esa cultura se transforma.

Pero en el caso concreto de Mesoamérica, el mito no puede limitarse a temas de dioses, ni de héroes, ni de materia sacra; más bien, el determinante es la “irrupción del *otro* tiempo en el tiempo de los hombres que provoca el origen del mundo o el origen de algo en el mundo”.⁷⁶ Siguiendo a López Austin, el *otro tiempo* se divide a su vez en el tiempo de *intrascendencia divina* y el de *trascendencia divina*. El primero se define como inmóvil, en calma y silencioso. El segundo, el tiempo de la trascendencia es la aventura mítica en sí, cuando una trasgresión provocada por el deseo de adoración, una burla, un rapto, una muerte o una violación trastoca la paz ociosa anterior.⁷⁷ En la concepción de los antiguos nahuas, *Tamoanchan* es ese *otro espacio* donde tiene lugar la aventura de los dioses. Es el sitio exacto de la trasgresión al desgajarse las ramas floridas del árbol sagrado, y cuyo castigo fue la expulsión divina de *Tamoanchan*. La ruptura del árbol significa entonces el paso de las divinidades al mundo de los seres humanos. La sangre enjoyada del tronco de *Tamoanchan* es el descenso cotidiano de las fuerzas divinas a la tierra; pero también, afirma López Austin, puede ser la liberación de la fuerza divina y el establecimiento de la alianza entre el dios y su gente.⁷⁸

El mito está inmiscuido en la cosmovisión. Ésta última puede definirse como un hecho histórico “de producción de pensamiento social inmerso en decursos de larga duración; hecho complejo integrado como un conjunto estructurado y relativamente congruente por los diversos sistemas ideológicos con los que una entidad social, en un tiempo histórico dado,

⁷⁵ Mircea ELIADE. *Aspectos del mito*, traducción de Luis Gil Fernández, revisión Lluís Duch Alvarez, Barcelona, Paidós, 2000, (Orientalia 69), pp. 16-17.

⁷⁶ LÓPEZ AUSTIN, *Los mitos del Tlacuache*, p. 50.

⁷⁷ LÓPEZ AUSTIN, *Los mitos del Tlacuache*, pp. 63-65.

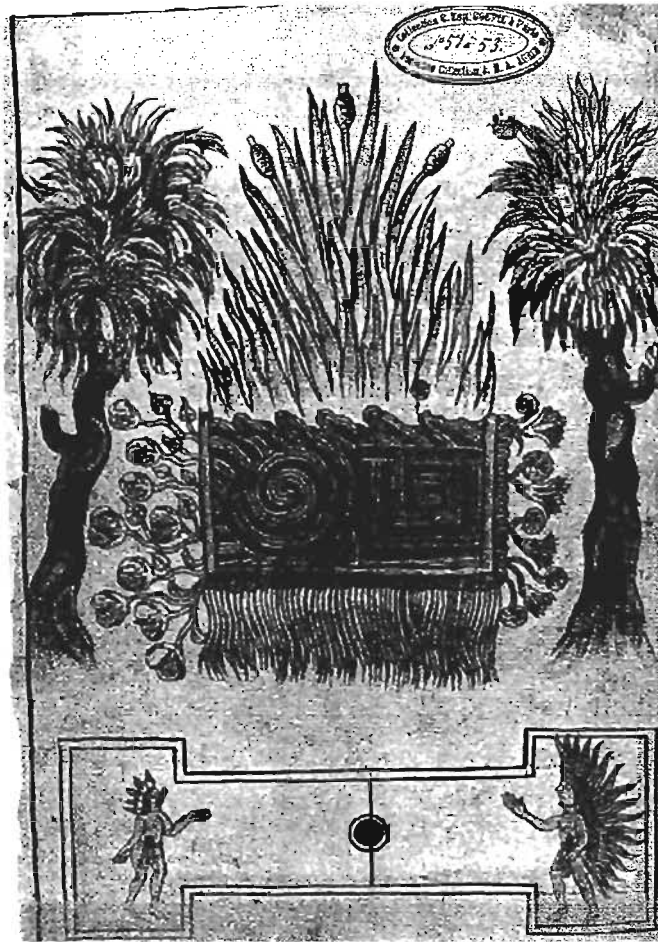
⁷⁸ LÓPEZ AUSTIN, *Los mitos del Tlacuache*, pp. 77-90.

pretende aprehender el universo”.⁷⁹ La cosmovisión mesoamericana implicaba una compleja y sistemática observación de la naturaleza, un profundo y milenario conocimiento compartido de la astronomía, la topografía, el clima, la flora y el comportamiento animal; misma observación del medio ambiente que, al entrelazarse con los elementos míticos o religiosos, marcó el comportamiento social de los distintos pueblos indígenas. La historia milenaria mesoamericana, construida por diversos coproductores, creó visiones también comunes del cosmos que fueron sostenes firmes para sus interrelaciones. Los recolectores-cazadores pueden atribuirse las concepciones de fuerzas ligadas a los cambios estacionales.⁸⁰

Para su estudio, la cosmovisión implica un problema de entrada. Los documentos elaborados en el siglo XVI nos dan cuenta de un tiempo inmediato al momento del contacto con Europa, lo que limita el entendimiento de la tradición como un proceso de larga duración, además de privilegiar el estudio de unas regiones –como el Altiplano Central de México– sobre otras que tuvieron menos atención –como la Huasteca–. Por lo mismo, en ocasiones se recurre a los referentes de los indios nahuas para explicar y rastrear elementos de sociedades que se establecieron en Mesoamérica antes que ellos; mismos elementos de los que se valieron los nahuas para definir su propia tradición. Sin embargo, desde el Preclásico hasta el Posclásico, tuvo que existir una construcción cosmogónica reflejada en el núcleo duro mesoamericano. En la cosmovisión mesoamericana quedó plasmado el juego sagrado del dualismo, la eterna confrontación de los opuestos, antagonismo fundamental para la existencia del todo, pues el triunfo de una fuerza sobre la otra sería la extinción definitiva. Así debían establecerse múltiples relaciones y complementos entre el cielo y la tierra, lo frío y lo caliente, la humedad y la sequía, la noche y el día, la vida y la muerte. Esa era la división del universo y de ahí el ritual del juego de pelota, cuyo esférico emulaba el sol que ascendía y descendía, enfrentando a las fuerzas de la luz y las tinieblas (Imagen 5).

⁷⁹ LÓPEZ AUSTIN, “La cosmovisión mesoamericana” en Sonia Lombardo y Enrique Nalda (coords.), *Temas Mesoamericanos*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1996, p. 472.

⁸⁰ LÓPEZ AUSTIN, “La cosmovisión mesoamericana”, pp. 473-474.



(Imagen 5)

La dualidad de la cosmovisión mesoamericana quedó plasmada en el Juego de Pelota, según la *Historia Tolteca-Chichimeca*.
(tomada de: *The Ancient Americas*, Chicago, The Art Institute of Chicago, 1993)

Entre los pasos que se dieron para crear la interpretación del cosmos estaban las figurillas de barro de los primeros aldeanos, algunas ataviadas como chamanes y otras asociadas con la fertilidad agrícola. De la misma manera, las prácticas funerarias bajo el piso doméstico vinculaban a los vivos con los muertos en el ámbito familiar. Durante el periodo

Clásico surgió una obsesión por el devenir temporal y las lluvias, como quedó patentado en las estelas zapotecas o en los murales teotihuacanos. Ya para en el Posclásico, la religión se caracterizó por un politeísmo en que las distintas divinidades se posesionaban del todo, y por un orden político en que los conflictos bélicos se justificaban con sangrientos rituales.⁸¹ El complejo panteón se abigarró con las múltiples contribuciones de los distintos grupos sociales coparticipes del núcleo duro mesoamericano: “Estos dioses tenían estos nombres y otros muchos, porque según en la cosa en que se entendían, o se les atribuían, así le ponían el nombre; y porque cada pueblo les ponía diferentes nombres, por razón de su lengua, y así se nombran de muchos nombres”.⁸²

El mito cosmogónico de Creación

Hubo un tiempo primordial en que las aguas y el cielo estaban mezcladas en un caos silencioso; la faz de la tierra era sombría y no existía la luz solar. Según el *Popol Vuh*, “no había cosa en orden, cosa que tuviese ser, si no es el mar y el agua que estaba en calma y así todo estaba en silencio y obscuridad como noche”,⁸³ hasta que apareció un gran demiurgo que los quichés llamaron *K’ucumatz*: “Todo esto se perfeccionó y acabó por el Creador y Formador de todo, que es Madre y Padre de la Vida y de la Creación”.⁸⁴ Para los lacandones este primer formador era *K’akoch* y para los zapotecos *Coqui Xee*. En la tradición nahua, donde las fuentes de información son más explícitas, el primer dios fue *Ometéotl* “Dios dos” o *Tonacatecuhli*, “Señor de nuestra carne” o “Señor de nuestro sustento” (el maíz). Según Michel Graulich, los nahuas también lo llamaban *Citlallatonac*, “El que hace brillar las estrellas” o *Citlalicue*, “De estrellas su falda”.⁸⁵ *Ometéotl* fue creador del todo, incluyendo su propia existencia en una demostración de su fuerza ordenadora superior a las fuerzas del caos. En sí, el gran demiurgo encerraba una dualidad: un aspecto masculino, *Ometecuhli*, “Señor dos”, y otro femenino, *Omecihuatl*, “Señora dos”, su consorte. Entre los mixtecos, la pareja

⁸¹ LÓPEZ AUSTIN, “La cosmovisión mesoamericana”, pp. 474-476.

⁸² *Historia de los mexicanos por sus pinturas* en Ángel María GARIBAY, *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, México, Porrúa, 1965, (Sepan Cuantos 37), p. 24

⁸³ *Popol Wuj. Antiguas historias de los indios quichés de Guatemala*, advertencia de Albertina Saravia, décimo séptima edición, México, Porrúa, 1990, (Sepan Cuantos 36), p. 3.

⁸⁴ *Popol Wuj*, p. 2.

⁸⁵ Michel GRAULICH *Mitos y rituales del México Antiguo*, traducción de José Manuel Gómez Tabanera y A. Barral Gómez, Madrid, Ediciones Istmo, Madrid, 1990, p. 63.

creadora era conocida con los nombres de Uno Ciervo Culebra de León y Uno Ciervo Culebra de Tigre y juntos recibían el nombre de Uno Ciervo o Uno Venado.⁸⁶

La Dualidad creó a sus cuatro hijos: *Tlatlahuqui Tezcatlipoca*, “Espejo humeante rojo”; *Yayauhqui Tezcatlipoca*, “Espejo humeante negro”, también llamado en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* como *Moyocoyani*, “El que se inventa así mismo”, y en el *Popol Vuh* como *Hurakán*, “Una pierna”; *Quetzalcóatl*, “Serpiente de plumas de quetzal” (mencionado como *Yoalli Ehécatl* en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*) y finalmente *Omitécuhli* o *Maquizcóatl*, “Señor hueso” o “Serpiente de anillo”, nombrado *Huitzilopochtli* por los mexicas.⁸⁷ *Quetzalcóatl* y *Yayauhqui Tezcatlipoca* estarían destinados a tener una participación relevante en la organización del cosmos.

Ometéotl fue el encargado de hacer emerger lo propiamente terrenal de entre las aguas caóticas. Ahí, una placa territorial de esencia femenina, acuática y de aspecto monstruoso llamada *Cipactli-Tlaltecuhli*, o bien *Tlalteotl*, sería sacrificada para el surgimiento de la primera tierra. En la península de Yucatán la metáfora zoomórfica tenía cuerpo de tiburón o de ballena con extremidades de lagarto y era conocida como *Itzam Kab Ain*, “Cocodrilo o chamán de la Tierra”. Los hijos de la Dualidad, *Quetzalcóatl* y *Tezcatlipoca*, se transformaron en dos grandes sierpes y torcieron a *Cipactli-Tlaltecuhli*, hasta fragmentarla en dos mitades; de una mitad surgió la tierra y de la otra el cielo. De los cabellos del monstruo continental sacrificado surgieron los árboles, las hierbas y las flores; de sus ojos, pozos, fuentes y cuevas; de su boca cavernas y ríos, y de su nariz valles y montes. Del sacrificio se pudo establecer una separación entre los tres niveles cósmicos: el celeste, el terrenal y el inframundo. Se trataba, pues, de una montaña viva que flotaba en medio de las aguas en los tiempos prístinos de la Creación. Pero aún faltaba otra etapa. Para levantar el cielo y permitir la entrada de la luz solar, *Quetzalcóatl* y *Tezcatlipoca* volvieron a transformarse en serpientes y penetraron en el cuerpo del monstruo continental desde sus cuatro esquinas, para finalmente encontrarse en el centro. Así trazaron una cruz de malta que dividió a la tierra en cuatro regiones y en cada una se ubicó un dios columna. Justo en el centro, *Quetzalcóatl* y *Tezcatlipoca* se convirtieron en un árbol de naturaleza dual que sostuvo al cielo. La nueva estructura de la tierra en un plano

⁸⁶ Doris HEYDEN, “Uno Venado y la creación del cosmos en las crónicas y los códices de Oaxaca” en Jesús Monjarás (coord.), *Mitos cosmogónicos del México indígena*, primera reimpresión, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1989, p. 88.

⁸⁷ GRAULICH, *Mitos y rituales del México Antiguo*, pp. 64-65.

horizontal dividido en los cuatro puntos cardinales y el centro permitió al tiempo comenzar su movimiento. Vista desde arriba, se percibía ya la imagen de una montaña primordial, cuyo punta era el centro del plano del cosmos. Vista en vertical era el eje cósmico, Cielo-Tierra-Inframundo. Los dioses de cada una de las regiones cardinales se turnaron para cargar al sol, dando principio a los días y los años, y así formar el calendario. Para aplacar a la diosa terrestre, tenía que haber sacrificios constantes: “esta diosa lloraba algunas veces por la noche, deseando comer corazones de hombres, y no quería callar, en tanto que no se le daban, ni quería dar fruto, si no era regada con sangre de hombres”.⁸⁸ Así fue como la montaña del origen experimentó su última transformación para devenir no sólo en el cielo y la tierra, sino también en los huesos y la carne de la estructura espacio-tiempo.⁸⁹

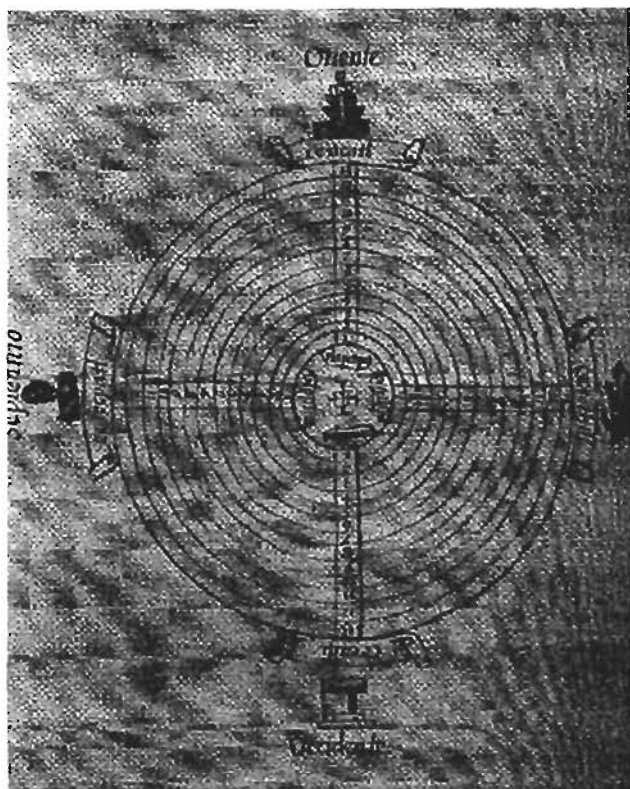
Los antiguos mexicanos concibieron entonces un universo geométrico (Imagen 6). Todo el cosmos sumaba 22 pisos: 9 del cielo y 9 bajo la tierra, siendo el más profundo de éstos últimos la región de los muertos. El sector central estaba formado por 4 pisos y por el vacío de la separación de las partes corporales de *Cipactli-Tlaltecuhтли*. Justo en medio se ubicó la morada de los hombres. Como ya se mencionó, la superficie terrestre se segmentaba en cuatro partes, como si se tratara de una flor tetrapétala. En el centro se hallaba una cuenta de jade, casa del dios Fuego. Cuatro dioses-columnas sostenían los pisos superiores, fungían como conductos del cosmos y eran representados como árboles. Las fuerzas calientes del cielo descendían, mientras que las fuerzas frías del inframundo ascendían hasta encontrarse al interior de los postes cósmicos. Se daba así un acto sexual, una hierogamia, siendo el producto de ello, el tiempo. Las fuerzas opuestas viajaban en movimiento helicoidal alternándose en los 18 pisos de lo celeste y de lo infraterreno, como 18 eran los meses del ciclo de 365 días.⁹⁰

Desde los inicios de Mesoamérica se fue conformando la idea del espacio y el tiempo a lo largo y ancho del territorio y en cada región el mito de la creación del cosmos varió según sus características particulares: cada una se envolvió en su propia circunstancia, pero siempre manteniendo la unidad cultural del núcleo duro. En este espacio sacralizado diseñado por las fuerzas divinas, en la ciudad mesoamericana y en el paisaje ritual, el agua y los cerros jugaron un papel determinante.

⁸⁸ *Histoire du Mexique*, en *Teogonía e historia de los mexicanos*, p. 487.

⁸⁹ MAGALONI KERPEL, “La montaña del origen y el árbol cósmico en Mesoamérica como instrumentos político-religiosos y su utilización en el siglo XVI”, ponencia presentada en el XXV Coloquio Internacional de Historia del Arte, *La Imagen Política*, San Luis Potosí, México, noviembre 2001, (en prensa).

⁹⁰ LÓPEZ AUSTIN, *Los mitos del Tlacuache*, pp. 74-75.



(Imagen 6)
 Concepción del universo según los antiguos mexicanos, en una imagen del *Códice Florentino*.
 (tomada de: *The Ancient Americas*, The Art Institute of Chicago, 1993)

Los cerros y la lluvia

La primera luz de la ciudad, su nacimiento, llega cuando la urbe es expulsada del útero materno, que es el interior de la montaña sagrada, una vez que el dios patrono ordena el parto desde el cerro mismo. Por ello, todas las grandes ciudades mesoamericanas tienen una relación intrínseca con los paisajes montañosos circundantes: La Venta, Teotihuacan, Tajín, Cholula, Monte Albán o Tenochtitlan, por nombrar algunas. Los patrones de asentamiento, la organización territorial, la justificación del poder y la concepción del cosmos, son determinadas por su presencia dominante y por el recuerdo de la imagen de *Cipactli-Tlaltecuhli*. En su inmensidad, el cerro es el eje del universo, punto de encuentro entre el

cielo, la tierra y la región de los muertos. Como lugar primordial, como morada de los dioses o como dadora de vida, la montaña establece el orden espacio-temporal de la ciudad en una armónica coordinación. Los cerros son contenedores de agua, elemento vital para la existencia de lo terrenal: animales, vegetación, seres humanos. En sus cúspides engendran las nubes para crear las lluvias que alimentan a la ciudad. El poblado es entonces espejo del cerro sagrado y en relación con él se levantan montículos piramidales para ser habitación de los dioses, su refugio en el mundo. Cerro y ciudad comparten así un mismo destino.

Según los estudios de María Elena Bernal García, desde el Preclásico Medio apareció esta asociación indisoluble entre el cerro lleno de agua y la ciudad, a manera de metáfora del funcionamiento del cosmos.⁹¹ En el centro ceremonial de La Venta, la pirámide se erigió conforme al modelo que presentaba el cerro de Cintepéc o al volcán San Martín Pajapan. De la misma manera, la plaza hundida del sitio representaba las aguas cósmicas.⁹² Otro ejemplo es el sitio olmeca de Chalcatzingo, en el actual estado de Morelos. En una montaña rocosa una fisura permitía la salida de agua. Justo ahí, se trazó una escena de un rey en su trono en el interior de un cerro. Alrededor se plasmaron nubes, lluvia y cuentas de jade (símbolo del agua). Así, cuando el agua manaba de la fisura y corría por la imagen de “El rey” quedaba asentada la idea de la montaña dadora de agua para la subsistencia. En el Clásico, la majestuosa ciudad de Teotihuacán reprodujo el paisaje circundante en sus dos magnas construcciones: la Pirámide del Sol y la Pirámide de la Luna, marcando una sorprendente armonía entre el entorno montañoso y la urbe. Para el Posclásico, en la región volcánica del Altiplano Central y en la ciudad de México-Tenochtitlan, los dos adoratorios en la cima del gran Templo Mayor eran una réplica de los montes en los que moraban las dos divinidades principales: el cerro de Zacatépetl, al Suroeste de la cuenca de México y hogar del dios *Huitzilopochtli*, y el cerro de *Tláloc*, refugio del dios del mismo nombre y ubicado al Este de la cuenca. Y al mismo tiempo, la relación entre la ciudad y su coordinación con el paisaje montañoso, permitía la conexión con fenómenos estelares mediante la orientación arquitectónica: se podía marcar la salida o puesta del sol u otros astros en fechas determinadas. Las ideas de la relación montaña-ciudad-pirámide y la observación celeste fueron una constante desde los orígenes de Mesoamérica y hasta el Posclásico; resistieron a la Colonia

⁹¹ María Elena BERNAL GARCÍA, *Carving Mountains in a Blue/Green Bowl: Mythological Urban Planning in Mesoamerica*, Austin, University of Texas, 1993, (PhD Dissertation), pp. 28-29.

⁹² MAGALONI, “La montaña del origen y el árbol cósmico en Mesoamérica...” (en prensa)

española y perduran hoy en día en diversas regiones de la República Mexicana, y cuyas reminiscencias se perciben en las fiestas de la Santa Cruz y en algunos ritos agrícolas.

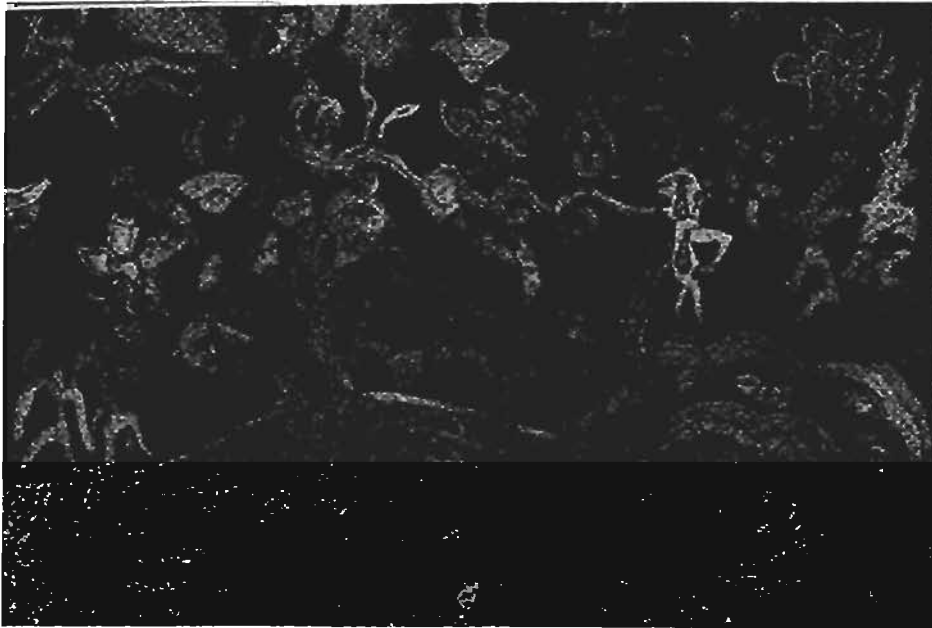
En el México Antiguo había una necesidad de controlar las lluvias, pues su sustento básico era la agricultura, y éstas podían actuar para bien o para mal. Al *Tláloc* de los mexicas corresponde el *Chac* de los mayas, el *Tajín* de los totonacos y *Cocijo* de los zapotecas. Pero *Tláloc* no sólo era el dios de la lluvia y las tormentas; también lo era de los cerros. En las cumbres de las montañas se engendraban las nubes que otorgaban las aguas, y se les identificaba con los *tlaloque*, seres pequeños que producían las tormentas y formaban el grupo de servidores de la divinidad de la lluvia. Así, la relación de *Tláloc* con el agua y los cerros debe entenderse en el contexto de la cosmovisión prehispánica, en la cual el espacio debajo de la tierra se concebía lleno del líquido vital y donde existía un contacto subterráneo entre las cuevas, los cerros y el mar. En la cima de algunos montes importantes existían lagunas con remolinos que se consideraban conexión con el agua del mar. Los mexicas atribuían a *Pantitlan*, “el remolino en medio de la laguna”, el poseer una salida al mar, y con ello explicaban la presencia de agua salada en la laguna de Texcoco.⁹³ Si el entorno natural no permitía la adopción de una montaña, como puede ser el caso de la península de Yucatán en donde el paisaje es totalmente plano, ésta se hacía de manera artificial. Incluso, la pirámide dentro de su complejo simbolismo, también era en sí misma una representación de la montaña.

La montaña a manera de cascarón lleno de agua es singularmente representada en el fresco mural del templo de Tepantitla, en Teotihuacan (Imagen 7). Ante la presencia de *Tláloc*, los *tlaloque* se bañan en los manantiales, abren con truenos el cielo, rompen las ollas sobre los cultivos, soplan las nubes o transmiten las enfermedades frías que se apoderan de la sangre de los seres humanos. Se trata del *Tlalocan*, el paraíso de los muertos por motivos acuáticos que se transforman en divinidades ayudantes de *Tláloc*, ya sea para beneficiar la agricultura con una generosa lluvia o para castigarlos con tormentas de granizo. Por ello, “cada montaña es un dios, y todos estos dioses convertidos en montañas están reunidos alrededor de *Tláloc* y su esposa”.⁹⁴ Cada cerro era entonces el lugar sagrado por antonomasia:

⁹³ Johanna BRODA, “Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica” en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (ed.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1991, (Serie de Historia de la Ciencia y Tecnología 4), p. 479.

⁹⁴ LÓPEZ AUSTIN, *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, tercera edición, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1998, (Serie de cultura náhuatl 15), p. 63.

había cerros que podían causar bienestar o perjuicio a quién se aproximara, cerros con vida propia, cerros que podían ser masculinos o femeninos, cerros marido y mujer, cerros de donde salía la divinidad para hablar con su pueblo, cerros difuntos, cerros que eran lluvia y que debían recibir continuo culto y cerros que eran útero materno. En palabras de Alfredo López Austin, “son los creadores, protectores, oráculos, guías, los mismos que viven junto a sus pueblos, convertidos en montañas, subordinados a *Tláloc* y reverenciados en cuevas, en altísimos santuarios, en pequeños montículos de piedra...”⁹⁵



(Imagen 7)

Mural del Templo de Tepantitla que representa el Tlalocan, hogar de las divinidades acuáticas.
(tomado de: Paul Westheim, *Ideas fundamentales del Arte Prehispánico en México*.
México, FCE, 1957)

⁹⁵ LÓPEZ AUSTIN, *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, p. 64.

De la misma manera, se consideraba que las cuevas en los montes conducían al interior de la tierra. Así justificaban la presencia en su interior de fuentes de agua, lagunas o ríos que corrían de manera subterránea. Muchos de los ritos de *Tláloc* eran celebrados en las cuevas de los montes, como los sacrificios de infantes en las ofrendas a deidades del agua. Mientras que el templo piramidal imitaba la forma del monte sagrado, los recintos enmarcados por fauces simbolizaban la entrada a las entrañas de la tierra. En el Altiplano Central, *Chicomoztoc* era la cueva del origen, el lugar de donde los pueblos habían partido, equiparada con el útero de la deidad terrestre.⁹⁶ La pirámide del Sol en Teotihuacan fue construida encima de una cueva a manera de montaña por donde fluía la energía vital de los elementos de la naturaleza. Como en el caso de los cerros, cuando no había una cueva natural, los mesoamericanos excavaban una artificial y no por esto era menos sagrada.

De igual forma que las raíces de la gran ceiba unían al mundo terrenal con el mundo celestial, los mayas creían que por las cuevas se penetraba hasta el inframundo llamado *Xibalbá*.⁹⁷ Por ello, al introducirse en la profundidad de la cueva, el hombre podía acceder a la región de los muertos, que no era otra cosa que la inversión de la región de los seres humanos, un mundo excrementicio con sus propias leyes. Entre los otomíes, los *pingos*, seres del inframundo, podían tragar oro y convertirlo en excremento. Por su parte, los chontales notaron que el humo de las ofrendas de los agricultores se convertía en tortillas y otros alimentos para los dioses al llegar al país de los rayos, su morada.⁹⁸ Un relato entre los indios choles es por demás ejemplificativo. Cuenta que una mujer se perdió en las tinieblas de la montaña. Cuando empezó a correr en busca de una luz que la guiara en la oscuridad, tropezó y cayó en una cueva tan profunda que perdió la noción del tiempo mientras descendía. Al caer, encontró un pueblo como el suyo, donde la gente la invitaba a comer. Pero al entrar a una de las casas, alcanzó a percatarse en la penumbra, que las mujeres de ahí tenían cabellos amarrados con culebras, y que las cuerdas que sujetaban las cortinas también eran culebras.⁹⁹ La joven mujer que se adentró en los secretos de la montaña y su cueva había caído, sin saber, en el mundo de los muertos.

⁹⁶ BRODA, "Cosmovisión y observación de la naturaleza", p. 490.

⁹⁷ Doris HEYDEN, "La matriz de la tierra" en *Arqueoastronomía y etnoastronomía...*, p. 506.

⁹⁸ LÓPEZ AUSTIN, *Los mitos del Tlacuache*, p. 98.

⁹⁹ *Relatos choles. Albilbä tyi lakty'añ*, primera reimpresión a la primera edición, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Culturas Populares, 2002, (Lenguas de México 6), pp. 27-31.

El legítimo espacio

En la cosmovisión producida por la organización social básica destacan los relatos de migraciones de los distintos pueblos mesoamericanos. Aún cuando son muy diferentes entre sí, sus coincidencias son tan notables que, como afirma Alfredo López Austin, “hacen suponer que estamos frente a patrones narrativos fuertemente basados en el mito”. Habiendo estado en la oscuridad de los míticos *Tulán* o *Wukub Pec* (quichés o cakchiqueles) o de *Chicomoztoc* (nahuas), los diversos grupos de seres humanos salieron al mundo en distintas direcciones (Imagen 8).¹⁰⁰ Cada pueblo abandonó una de las siete cuevas que los contenía, cruzaron el mar y llegaron a la tierra prometida guiados por una divinidad o por un sabio sacerdote. La construcción del relato de la migración histórica-mítica debió derivarse de muchas narraciones prehispánicas y por ello la presencia de elementos constantes.

Un grupo heterogéneo de gentes llega a las costas septentrionales; viaja hacia el sur; sus sabios regresan por mandato divino; el dios les concede, antes de la partida, la posesión de la tierra y la propiedad de sus frutos; el dios que los abandona promete regresar; el grupo abandonado produce nuevos conocimientos, que sustituyen los perdidos; el grupo sufre segmentaciones; en la segmentación más importante, numerosas parcialidades van por mandato divino hacia un desértico territorio norteño; las parcialidades que viajan al norte viven muchísimo tiempo entre los cazadores; regresan paulatinamente, también por mandato divino, para ocupar las tierras que habían abandonado.¹⁰¹

Para el caso del origen histórico-mítico de los huastecos, se cuenta con la versión mexicana presentada por los informantes de fray Bernardino de Sahagún, según la cual el nombre y procedencia de los huastecos provenía de la provincia de *Cuextlan*; ésta a su vez fue tomada del nombre del caudillo *Cuextécatl*, que al parecer se derivaba de *cuexhté*, “rueda”. El relato empezaba en el monte *Chinahuia*, después llamado *Popozonaltépetl*, “el monte de espuma”, donde se reunieron los viejos para probar el *octli*, el pulque, elaborado por los dioses de la bebida *Tepoztécatl*, *Quetlapanqui*, *Tliloa* y *Papaztecac*, después de que *Mayauel* había agujereado los magueyes y *Pantecatl* encontrado las raíces que fermentaban el líquido. A cada uno de los viejos y viejas convidaron solamente cuatro tazas para evitar que se embriagaran. En esta reunión apareció *Cuextécatl*. El caudillo bebió cinco tazas de pulque y perdió el juicio, “y estando sin él echó por allí sus *maxtles*, descubriendo sus vergüenzas”, lo que indignó a los inventores de la bebida, que sin titubeos decidieron castigarlo.

¹⁰⁰ LÓPEZ AUSTIN, “La cosmovisión mesoamericana”, p. 479.

[Cuextécatl] se fue huyendo de ellos con todos sus vasallos y los demás que entendían su lenguaje, y fuéronse hacia Panotlan, de donde ellos habían venido, que al presente se dice Pantlan y los españoles la dicen Pánuco. Y llegando al puerto no pudieron ir, por lo cual allí poblaron, y son los que al presente se dice toueyome; que quiere decir en indio (mexicano) touampohuan, y en romance nuestros prójimos; y su nombre que es cuexteca, tomáronlo de su caudillo y señor que se decía Cuextécatl.¹⁰²

Los huastecos fueron juzgados de “borrachos” y “desvergonzados” por andar desnudos, a imitación de su caudillo quien perdió toda compostura en el cerro del *Popozonaltépetl*. *Cuextecatl* se convirtió así en sinónimo de borracho y era también una de las peores injurias.

Los mitos cosmogónicos de migración explicaban las relaciones entre los seres humanos, su espacio y su tiempo, además de distinguir las posiciones sociales, de justificar linajes y de mantener una organización política mediante concepciones míticas que marcaban durante el proceso creativo tanto a los seres divinos como a los mundanos. El relato de migración era entonces una historia oficial que daba cuenta de un supuesto establecimiento legítimo de un pueblo en su territorio. Esta era la forma de justificar una memoria histórica, de apropiarse del espacio, estableciendo un fuerte arraigo sustentado en sus propias expresiones culturales.

La cosmovisión prehispánica, el espacio urbano sacralizado, la montaña cósmica, sus cuevas y sus contactos subterráneos con el mar, así como la legitimación del territorio mediante los relatos histórico-míticos de migración, debieron estar presentes en la Huasteca y entre los huastecos, como parte integral de Mesoamérica y como coproductor del sustrato cultural de la superárea, marcando sus particularidades. En el caso concreto de la región Tamuín, el paisaje ritual conformado por la planicie costera y la sierra dibujan la idea del cosmos de manera singular. Ahí, en su espacio sacralizado, también pueden leerse los diseños de las divinidades.

¹⁰¹ LÓPEZ AUSTIN, *Tamoanchan y Tlalocan*, segunda reimpresión a la primera edición, México. Fondo de Cultura Económica, 1999, (Sección de Obras de Antropología), p. 66.

¹⁰² SAHAGÚN, *Historia General de las cosas de la Nueva España*, p. 612.



(Imagen 8)

Chicomoztoc, El Lugar de las Siete Cuevas, de donde salieron los diversos grupos de seres humanos.
(tomado de: *The Ancient Americas*, Chicago, The Art Institute of Chicago, 1993)

4. EL ESPACIO RITUAL HUAXTECO

*Por eso les digo a ustedes que deben
honrar a nuestro dador de lluvias: Mamlab.
a Dhipak, que es el alma del maíz y a Bokom-Mim
y Bokom-Pay'lom (dadores de la vida humana),
porque ellos son quienes nos han dado la vida y
todas las cosas que tenemos.*
RELATO HUASTECO

La Huasteca

Geográficamente, la Huasteca abarca porciones de varios estados de la actual República Mexicana, como son el Norte de Veracruz, el Sur de Tamaulipas, el Este de San Luis Potosí y algunas porciones de Hidalgo, Querétaro y Puebla. En la parte Norte limita con los ríos Soto la Marina y Jaumave en Tamaulipas; hacia el Sur con el río Cazones, en Veracruz; al Oriente, el Golfo de México; y al Poniente se localiza la Sierra Madre Oriental (Imágenes 9 y 10). Debido a su extensión, el territorio presenta una situación geográfica muy variada: playa, montañas, llanuras, ríos y valles. En cuanto al clima, en el Norte y en el Oeste impera el clima semidesértico, en el centro la constante es un clima templado seco y hacia el Sur se percibe templado húmedo tropical. Los ríos y lagunas son abundantes y de gran importancia para la cultura huasteca o teenek, pues fueron utilizados como lugares estratégicos de asentamiento de poblados. En general, los ríos y lagunas tienen su nacimiento en la Sierra Madre, a excepción del sistema Moctezuma-Pánuco, que nace en el Altiplano Central hasta desembocar en el Golfo de México. La Sierra Madre Oriental es un elemento fisiográfico fundamental en la concepción cultural de la Huasteca. Este sistema montañoso recibe diversos nombres según las regiones por las que se extiende. Por su altitud funciona como pantalla meteorológica en la que chocan las masas de aire provenientes del mar, que se elevan hasta formar nubes que posteriormente se precipitan en la vertiente del Golfo y permiten que en la cordillera exista una vegetación de bosque.

Para su estudio, la región de la Huasteca ha sido dividida de diferentes maneras. En cuestiones geográficas y siguiendo a Kuehne, Castrillón y a Muñoz, puede segmentarse en cinco subregiones: *Alta Huasteca Norte*, que cubre la franja montañosa de la Sierra de Tanchipa y las estribaciones de la Sierra Madre Oriental, al Noroeste de Ciudad Valles; *Alta*

Huasteca Sur, que abarca estribaciones de la Sierra Madre Oriental al Sur y Suroeste de Ciudad Valles, hasta llegar a Sierra Gorda en Querétaro; *Baja Huasteca Norte*, que incluye la franja costera de Tampico y el Norte de la desembocadura del río Pánuco, hasta Soto la Marina; *Baja Huasteca Sur*, que abarca la franja costera del Golfo de México hasta el río Cazones en Veracruz; y finalmente la *Periférica o de Contacto*, que comprende el Norte y Noroeste, así como franja costera de Tamaulipas y porciones del altiplano y zona media potosina, incluyendo la Sierra Gorda y partes de Hidalgo y Puebla.¹⁰³ Sin embargo, se debe señalar que esta propuesta carece de una explicación en aspectos culturales que le den una mayor unidad a la Huasteca, pues ésta no sólo es una región geográfica, sino también un área cultural con coincidencias y diferencias con las otras demarcaciones de la superárea mesoamericana. En ese sentido, ha existido una excesiva generalización en torno al desenvolvimiento de lo propiamente huasteco. A razón de Diana Zaragoza, el exceso en las generalidades culturales se debe a varios elementos, tales como:

las cerámicas blancas y sobre todo la que tiene pintura café o negra sobre el acabado blanco; un territorio no muy bien definido; un clima cálido y vegetación exuberante, y un nombre -Huasteca- que se encuentra en documentos del siglo XVI con referencias de segunda y tercera mano.¹⁰⁴

Así, para el momento del contacto con los españoles, Zaragoza Ocaña propone una sugerente división en tres subáreas culturales, a partir de un estudio antropológico y arqueológico de la región: subárea Pánuco, subárea Oxitipa y subárea Tuxpan:

Pánuco. Limitada al Norte por los ríos Guayalejo-Tamesí, y al Sur por el río Moctezuma. Posiblemente, los poblados de esta unidad funcionaron como cabeceras de los señoríos que mencionaba fray Nicolás de Witte. Con ello, Tamuín pudo ser el centro rector del Oeste de la región, mientras que Chila haría lo propio en el Este, no lejos del sitio donde Hernán Cortés fundó la Villa de Santisteban del Puerto. Los pobladores eran hablantes de huasteco, náhuatl, pame y olive. Los asentamientos se caracterizaban por su cercanía al río, que además de abastecer a la población, servía de barrera natural ante posibles ataques.

¹⁰³ Nicola KUEHNE HEYDER, Angel CASTRILLON NALES, Joaquín MUÑOZ MENDOZA, *El Consuelo-Tamuín. Arqueoastronomía y marcadores solares en la Huasteca prehispánica*, San Luis Potosí, Fundación Eduard Seler, Escuela de Educación Superior en Ciencias Históricas y Antropológicas, 1998 (Serie Milenium Solaris Huastecae 1), pp. 25-26.

¹⁰⁴ Diana ZARAGOZA OCAÑA, *La huasteca siglos XV y XVI: propuesta de subáreas culturales. Tamuín como estudio de caso*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2003, (tesis doctoral en Antropología), p. 24.

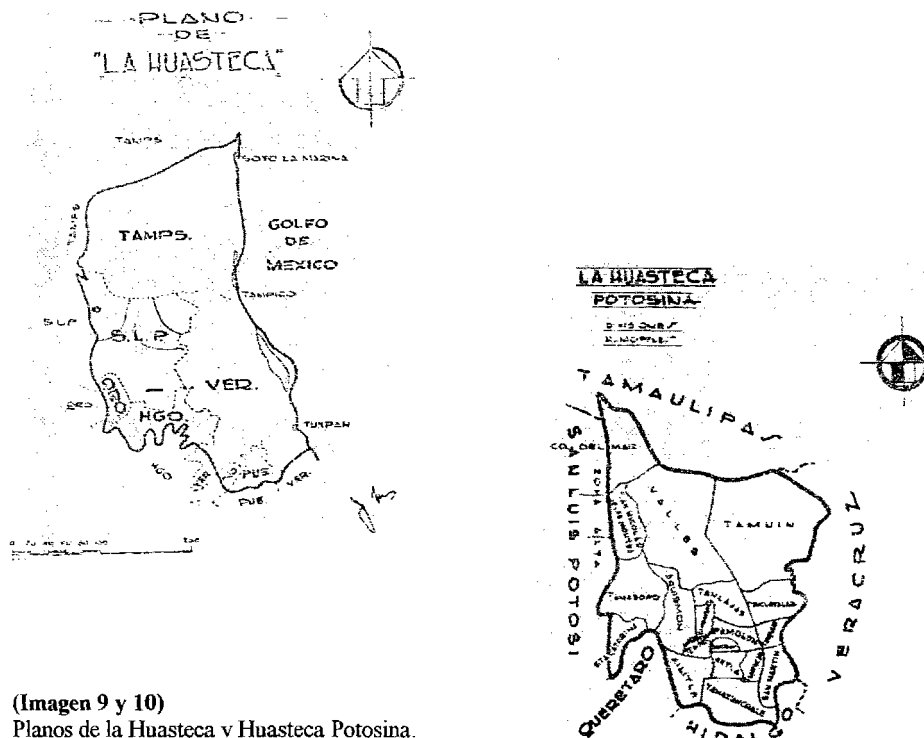
Oxitipa. Su frontera Norte era el río Moctezuma, y por el Sur las coordenadas 21° 40' y 21° 57'. La población era mexicana y teenek. La cabecera en el Oeste pudo ser Oxitipa (en náhuatl) o Tanute (en teenek), y el pueblo de Ozuluama por el Este. Oxitipa funcionó como controladora de tributos que se destinaban a la ciudad de México-Tenochtitlan, entre los que destacaban los mantos de algodón. Los edificios de esta subárea estaban contruidos con lajas y las estructuras presentaban las esquinas angulares, a diferencia de la subárea anterior, las cuales eran redondeadas.

Tuxpan. La frontera Norte correspondía a las coordenadas del Sur de la subárea de Oxitipa, mientras que su propia frontera Sur limitaba con el río Tuxpan, en un eje que iba de Chicontepec-Xiuhcócac -quizá cabecera Oeste- hasta el poblado de Tuxpan, posible cabecera oriental. Predominaba la población hablante de náhuatl.¹⁰⁵

Al parecer, el área geográfica que fue habitada por los huastecos ha mantenido presencia humana aproximadamente desde el año 10 000 antes de nuestra era, en el área del Complejo del Diablo, en Cuevas Cañón y en La Perra, en Tamaulipas. La agricultura y el proceso de sedentarización de los grupos de recolectores-cazadores debieron iniciar hacia el año 3000 a.n.e. Con el paso del tiempo comenzaron a extenderse y a distribuirse por la llanura costera, sobretudo por la de San Luis Potosí y alcanzando quizás partes del actual Estado de Querétaro. En el periodo Preclásico o Formativo, los grupos que habrán de conformar la cultura huasteca se asientan en la costa del Golfo, en algunas partes de la llanura del actual San Luis Potosí y en la sierra de Tamaulipas. Posiblemente es en la costa donde conciben la idea de fundar sus poblados en plataformas artificiales para ponerse a salvo de la humedad, mismo recurso que se seguirá utilizando en lugares donde no se presenta este problema. Asimismo, aparecen construcciones que se asemejan al círculo, siendo ejemplo de este periodo Ébano, S.L.P. Fuera de la Huasteca, se encuentran estructuras circulares del Formativo en el sitio de Cuicuilco, en la actual Ciudad de México y en el sitio de La Venta, Tabasco. Para el periodo Clásico, la Huasteca aún no comparte una serie de rasgos culturales con el resto de Mesoamérica, y esta adquisición de características debe aguardar a finales del periodo cuando haya contactos con el área maya, Veracruz Central, la Mixteca y el Altiplano Central. No obstante, existen permanentes relaciones comerciales. En Tamposoque la arquitectura parte del círculo y pasa al rectángulo, con algunos redondeados, hasta llegar a la combinación de

¹⁰⁵ ZARAGOZA OCAÑA, *La huasteca siglos XV y XVI: propuesta de subáreas culturales*, pp. 42-43.

ambas formas. Otros sitios correspondientes a este periodo son Tancanhuitz y Cuatlamayan. A finales del Clásico adoptan el tablero escalonado que limita el talud. Ya en el Posclásico, la región disminuye las dimensiones que había alcanzado en el Clásico Tardío. Los grupos de la sierra tamaulipeca quedan aislados de la parte sur. De los contactos con otras áreas culturales adquieren nuevas concepciones religiosas y calendáricas, además de conocimientos arquitectónicos y urbanísticos. Las ideas mesoamericanas se pueden percibir en sitios como Cuatlamayan, Tamposoque y El Consuelo. Estos centros muestran uso de alfaras, estuco, grecas, y en el caso de El Consuelo, pintura mural.¹⁰⁶



(Imagen 9 y 10)
 Planos de la Huasteca y Huasteca Potosina.
 (realizados por: Joaquín Meade)

¹⁰⁶ Lorenzo OCHOA, *Historia prehispánica de la Huasteca*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1984, (Serie Antropológica 26), pp. 51-76.

Los antiguos huastecos

Por las fuentes de información de los antiguos nahuas se sabe que los habitantes del Altiplano Central llamaban al territorio en cuestión *Huextecopan*, “lugar de bastimentos”; *Tonacatlapan*, “lugar de viveres” o *Xochitalpan*, “lugar de flores”. También por los mismos registros sabemos que los nahuas decían que los huastecos eran grandes productores de tabaco, maíz y algodón desde tiempos muy remotos. En cuanto a su aspecto físico, se les atribuye una baja estatura, de tipo braquicéfalos y acostumbrados a la deformación craneana y al limado de dientes. Sin embargo y a esto último, hay que agregar que una de las características de la región era la diversidad pluriétnica, y a los teenek o huastecos se sumaban también mexicanos hablantes de náhuatl; xi’oi, hablantes de pame, y olives, hablantes de chichimi.

Según la interpretación de Stresser-Péan al códice *Xicotepetl*, los mexicanos emprendieron la conquista de la Huasteca en 1444 en las regiones correspondientes al actual Estado de Puebla, siendo la parte de San Luis Potosí la última en caer bajo el dominio de los del Altiplano Central. Se trataba de un espacio geográfico bastante conflictivo para los mercaderes o *pochtecas* nahuas. Diego Durán narra que en tiempos de Moctezuma Ilhuicamina (1440-1464), a la nación mexicana, “vínoles nueva como los huastecos habían muerto y salteado a todos los mercaderes y tratantes que por aquella parte andaban, sin dejar hombre de ellos, así de las demás provincias como las de México”. Enfurecido el *tlatoani* convocó a los pueblos de Texcoco, Tacuba, Chalco y Xochimilco, “pues la injuria había sido común, que la guerra fuese común a todos, y que luego apercibiesen a sus gentes y proveyesen de bastimentos para ella muy cumplidos, con todo lo necesario, de armas, tiendas y pertrechos de guerra que viesen era menester para su defensa”.¹⁰⁷ Derrotados, los cautivos huastecos que fueron llevados a México-Tenochtitlan, obtuvieron un buen recibimiento por órdenes de Moctezuma, ya que con ellos se realizaría un magno sacrificio a *Huitzilopochtli*: “dadles muy bien de comer, que estén gordos, para ser sacrificados, para que se festeje nuestro dios con ellos, pues son suyos”.¹⁰⁸ Para darle mayor solemnidad al sacrificio, el *tlatoani* decidió que los prisioneros huastecos elevaran aun más el templo dedicado a la deidad guerrera, hasta el grado

¹⁰⁷ Diego DURÁN, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, tomo I, estudio preliminar de Rosa Camelo y José Rubén Romero, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1995, (Cien de México), pp. 215-216.

¹⁰⁸ DURÁN, *Historia de las Indias de Nueva España...*, p. 222.

de tener tantos escalones como días del año. El estreno tuvo lugar en 1459 y los huastecos fueron sacrificados. La fiesta ritual de sacrificio duró tres días y tres noches, en las que los sacerdotes extrajeron corazones hasta el desmayo y la sangre derramada les llegaba a las pantorrillas.

En ese entonces, grandes señoríos de Tlaxcala debieron incursionar hacia los dominios huastecos al sentir la presión mexicana en sus límites, lo que explicaría los constantes enfrentamientos entre grupos estos dos grupos años antes del contacto con los europeos.¹⁰⁹ Cuando transcurría el reinado de Axayacatl (1469-1481), los de México realizaron una nueva serie de conquistas, entre las que se cuentan Cuextecatepec, Cuextlan, Tochpan, Tampatal, Tenexticpac, Tomomox, Tapatal y el propio Tamuín. Durante el gobierno del *tlatoani* Tizoc (1481-1486) se intentó la conquista de la provincia de Metztlán, pero ésta última recibió ayuda de los huastecos vecinos. Los mexicanos fueron poco afortunados y salieron perdedores. A la muerte de Tizoc, los poblados sometidos se rebelaron, lo que decidió al nuevo *huey tlatoani* Ahuitzol (1486-1502) emprender una incursión de sometimiento, recuperando a sus antiguos tributarios. Algunos pueblos huastecos tributaron mantas, pellejos de venados, pelotas de hule, aves de diversas especies, chile, maíz, cacao, pepitas de calabaza, esmeraldas blancas y gran variedad de pescados y mariscos. El sometimiento de los pueblos huastecos se restringió al tributo, presencia de tropas y libre circulación de *pochtecas*, pues posiblemente la falta de unidad entre los señoríos sojuzgados haya sido la causa de que no se reconociera totalmente la imposición que pretendieron los mexicanos, y de ahí su constante rebeldía. Aún así, el control por parte del Altiplano Central significó una mayor cohesión para el pago de tributo y el resguardo de sus fronteras con los pueblos vecinos.¹¹⁰

Por otro lado, los antiguos huastecos eran considerados grandes artífices de la magia ritual. Por eso no es de extrañar que en las crónicas se les atribuyera una imagen de “ilusionistas”. Al respecto, Sahagún cuenta que:

Los mismos eran amigos de hacer embaimientos, con los cuales engañaban (a) las gentes, dándoles a entender ser verdadero lo que es falso, como es dar a entender que se queman las casas que no se quemaban, y que hacían parecer una fuente con peces y no era nada, sino ilusión de los ojos; y que se mataban a sí mismos,

¹⁰⁹ Juan Manuel PÉREZ ZEVALLOS, *La Huasteca en el siglo XVI: fragmentación de los señoríos prehispánicos, organización social y tributo*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1983, (tesis de licenciatura en etnohistoria), pp. 55-57.

¹¹⁰ PÉREZ ZEVALLOS, *La Huasteca en el siglo XVI...*, pp. 67-68.

haciéndose tajadas y pedazos sus carnes; y otras cosas que eran aparentes y no verdaderas.¹¹¹

Tenían templos con figuras sagradas de barro o piedra, en la que destacaba una particular importancia por los cultos fálicos y la embriaguez ritual. Los mexicanos, primero, y los españoles, después, juzgaron a los huastecos de ebrios, perversos y sucios, pues lo que para ellos eran actos impropios, para los huastecos fueron importantes rituales. La desnudez y el emborrachamiento debieron recordar la mítica embriaguez de su guía primordial, *Cuextécatl*, cuando huyó avergonzado de los inventores del pulque. Al margen de cualquier crítica debemos decir que la desnudez en la región, independientemente de cualquier remembranza ritual, es bastante comprensible si se tiene en cuenta la temperatura extrema que se llega a alcanzar: “Y en este lugar hacen grandísimos calores”.¹¹² Aunada a estas expresiones rituales, los huastecos practicaban sacrificios por flechamiento, desollamiento o por extracción de corazón.

La región Tamuín: El Consuelo

La región Tamuín abarca una llanura en la parte occidental de la planicie costera, limitada al Oeste por la sierra de Tanchipa, la cual forma el primer frente de la Sierra Madre Oriental (Imágenes 11 y 12). Tanchipa se extiende de Norte a Sur en una longitud de 110 kilómetros. En la parte septentrional, cerca de Ciudad Mante, llega a sobresalir más de 300 metros de la planicie, pero en la región Sur de Tamuín y Tamtok disminuye de forma progresiva. La llanura es accidentada por algunos cerros cuya altitud relativa no alcanza los 60 metros, pero que llegan a destacar en los horizontes. Se trata de las elevaciones de Agua Nueva, Nueva Primavera y el cerro del Maguey al Oeste del sitio de Tamtok; las lomas de Santa Inés en la desembocadura del río Coy, las de Tamante y El Consuelo al Sur del actual Antiguo Tamuín, y las colinas del Huiche y de Tanleón. Más o menos paralelo al eje de la Sierra de Tanchipa corre un corto pero importante sector del río Tampaón, afluente de la izquierda del Pánuco, y en cuyas orillas se levantaron una cantidad considerable de asentamientos huastecos. Es probable que antes de la llegada de los españoles y durante la etapa colonial, la orilla derecha del río, donde se localizaron los sitios arqueológicos más

¹¹¹ SAHAGÚN, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Libro X, p. 613.

¹¹² SAHAGÚN, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Libro X, p.607.

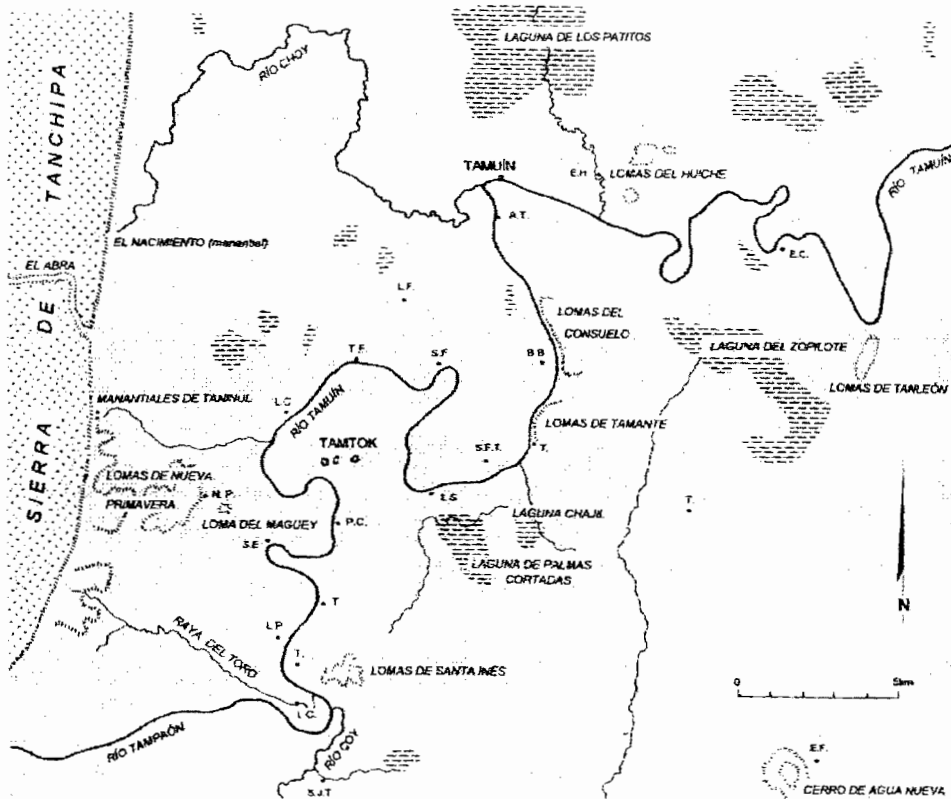
importantes, desempeñara funciones de defensa contra los ataques chichimecas que incursionaban del Norte o de la sierra de Tanchipa. Al parecer, los huastecos buscaron en las geografía situaciones elevadas donde asentarse, como fueron los casos de Tlacolula, Tamante y El Consuelo. Sin embargo, el número de lomas era limitado, por lo que se conformaban con establecerse en la llanura y en una orilla cóncava del río, como sucedió con Tamuín, Los Sabinos y Tampatal. Ante los constantes desbordes del río, los montículos artificiales sirvieron de refugio, como sucedió en 1955 en el ahora Antiguo Tamuín.¹¹³



(Imagen 11)

Foto aérea de la región de Tamuín. Al norte, el poblado que se percibe es el actual Tamuín. Hacia el sur y siguiendo el margen del río, se localiza Antiguo Tamuín. Más hacia el sur está la zona de El Consuelo. (foto: INEGI)

¹¹³ Guy y Claude STRESSER-PEAN, *Tamtok, sitio arqueológico huasteco. Su historia, sus edificios*, volumen 1, México, Instituto de Cultura de San Luis Potosí, El Colegio de San Luis, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2001, pp. 43-55.



(Imagen 12)

Mapa de la región Tamuín. Puede contrastarse con la fotografía aérea de la página anterior.
(tomado de: Guy y Claude Stressez-Péan, *Tamtok, sitio arqueológico huasteco*, México, 2001)

El nombre de Tamuín suele hallarse escrito en diversas formas, tales como: *Tamuchi*, *Tamohi*, *Tamoi*, o *Tamoy*, además de que ha sido traducido mediante la combinación de muchas posibilidades, siendo la más tradicional la de “lugar del remolino de agua”, a partir de la formación de los vocablos *Tam*, que es un prefijo que se usa para formar nombres semiabstractos, y *uich*, “remolino de agua”. Joaquín Meade registra las siguientes interpretaciones: *Tam_ohin*, “lugar de mosquitos”; *Tam_oxxi*, “lugar de miles”; *Tamuhinic*, “lugar del hombre que tiene el libro de la sabiduría”. Orozco y Berra menciona que “este pueblo de la Huasteca en su lengua se llama *Tamuí* o *Tamuín*. Hemos visto que los mexicanos traducían los nombres de las lenguas extranjeras, no por su significado, sino por medio de signos fonéticos que expresaban los sonidos”.¹¹⁴ Para Silvia Trejo, Tamuín quiere decir “lugar de catanes”¹¹⁵, seguramente interpretado conforme a la traducción *Tam_oy*, especie de pez también conocido como “pejelagarto” y que es muy abundante en la región. Por su parte, Ángel Castrillón Nales y Litzahaya Topete Carracedo le atribuyen el significado de “lugar de almejas de río”, derivado de *Tam_moy*.¹¹⁶ En mi opinión, a estas traducciones se pueden agregar por lo menos dos muy claras construidas a partir de un riguroso estudio de la formación de vocablos teenek: *Tam_ahin*, “lugar de lagartos” y *Tam_uqui*, “lugar que se inunda”, nombres muy comprensibles si se tiene en cuenta que el poblado se asienta en los márgenes del río.

Tamuín era el nombre del pueblo de indios en la época colonial (hoy Antiguo Tamuín), que se registró en el mapa de Abraham Ortelius de 1584 (resguardado en la actualidad por la Biblioteca Palafoxiana de Puebla). Al sur del poblado y siguiendo el margen del río Tampaón, se localiza la zona arqueológica de El Consuelo-Tamuín, que se levanta a 68 metros sobre el nivel del mar, y cuya plataforma excavada presenta características de recinto ceremonial, además de ser la única estructura huasteca en poseer pintura mural. Lo anterior nos lleva a un problema de organización urbanística: ¿el hoy pueblo de Antiguo Tamuín fue parte de la ciudad prehispánica de El Consuelo o se trataba de otro asentamiento? De ser esto último, ¿cuál era el nombre huasteco de El Consuelo? Difícil interrogante, pues la carencia de

¹¹⁴ Joaquín MEADE, *La Huasteca. Época Antigua*, México, México, Publicaciones Históricas de Editorial Cossío, 1942, p. 291.

¹¹⁵ Silvia TREJO, *Escultura huasteca de río Tamuín (figuras masculinas)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1989, (Cuadernos de Historia del Arte 46), p. 46.

¹¹⁶ KUEHNE, CASTRILLON, MUÑOZ, *El Consuelo-Tamuín*, p. 37.

estudios históricos y de trabajos arqueológicos complica cualquier hipótesis. Aun así es factible plantear una posible respuesta con los elementos existentes.

La zona de El Consuelo debió ser un asentamiento distinto al presentado en el mapa de Ortelius como pueblo de Tamuín, si se ha de considerar que el nombre correcto de El Consuelo fue *Tamuc* “lugar de la cabecera”; así registrado en la *Matrícula de Tributos o Códice Mendocino*, bajo el glifo náhuatl con el que se identificó a este señorío huasteco, y el cual consistió en un hombre de perfil, casi sentado, con deformación craneana, de cabellos parados y con nariguera, y sosteniendo una tabla con tres huellas de pies.¹¹⁷ De la misma forma, Guy y Claude Stresser-Peán hablan de Antiguo Tamuín y El Consuelo como dos sitios arqueológicos distintos.¹¹⁸ No obstante, la distancia que existe entre uno y otro lugar, no es mayor a cuatro kilómetros, lo que haría pensar en que se trataba de la misma ciudad con dos núcleos principales.

La historia de las investigaciones en la zona de El Consuelo datan de 1919 cuando Walter Staub la reporta, atraído por el entonces aparente origen de la escultura conocida como *El Adolescente Huasteco*. Para 1946, el arqueólogo Wilfrido Du Solier, después de recorrer por años la región, decide empezar a excavar el asentamiento prehispánico. En 1978, el Proyecto Huasteca del Departamento de Salvamento Arqueológico realiza labor de limpieza en la pintura mural y en la reparación de la cubierta de palma que protege al conjunto con la pintura. En 1980-81, los arqueólogos Patricio Dávila y Diana Zaragoza, realizan la primera intervención y en 1990 la segunda, consistente en trabajos de delimitación, excavación, limpieza, clasificación y consolidación. En 1991 un grupo de arqueólogos de la Universidad Complutense de Madrid encuentran la escalinata monumental de la gran plataforma y el frente del talud Este. Hacia 1992 Patricio Dávila se encarga nuevamente de la zona, trabajando en la cara Este de la plataforma.¹¹⁹ Al parecer, diferencias irreconciliables entre arqueólogos e investigadores, así como pleitos de propiedad privada, hacen que las excavaciones en El Consuelo sean suspendidas a mediados de la década de los noventa, desde entonces y hasta la

¹¹⁷ KUEHNE, CATRILLÓN, MUÑOZ, *El Consuelo-Tamuín*, p. 33-38.

¹¹⁸ STRESSER-PEÁN, *Tamtok, sitio arqueológico huasteco*, p.54.

¹¹⁹ Pilar AMADOR, Cristina CERVERA, Francisco GONZÁLEZ, Carmen GONZÁLEZ, Francisco LINARES, Fernando LÓPEZ, y Nuria MAURA, “Campaña arqueológica. México 1990. Proyecto El Consuelo, Tamuín, San Luis Potosí” en *América. Religión y Cosmos*, Granada, Junta de Andalucía, Diputación Provincial de Granada, Sociedad de Historiadores Mexicanistas, 1991, p. 416; Cristina CERVERA ARNAU, “La zona arqueológica de El Consuelo, en la arqueología del estado mexicano de San Luis Potosí” en revista *Huasteca. El hombre y su*

fecha. A pesar de la abrupta y lamentable interrupción, los resultados de más de ochenta años de investigación se muestran en la reconstrucción de la llamada Plataforma Oeste o Gran Plataforma. Quedan pues en espera de ser excavados la Plataforma Este y el Conjunto Norte (Imágenes 13 y 14).

El 15 de junio y el 3 de noviembre de 2001, un grupo de prospección arqueológica de la Escuela de Educación Superior en Ciencias Históricas y Antropológicas de la Fundación Eduard Seler, realizó trabajos de campo en el Conjunto Norte.¹²⁰ Al interior del lugar, los estudiantes identificaron dos estructuras que destacaban por su tamaño y que denominaron Estructuras 1 y 2; la primera con 4 metros de altura, 50 metros de largo y 8 metros de ancho; y la segunda, con 2 metros de altura, 12 metros de largo y 4 metros de ancho. Las formas de ambas estructuras presentaban similitudes con la llamada Pirámide de los Marcadores, localizada sobre la Plataforma Oeste. En general, el equipo de prospección identificó veinticinco estructuras clasificadas en dos grupos, dieciséis mayores y ocho menores, la mayor parte localizadas al Sureste del sitio. Hacia el Este de terreno se localizó un jagüey, cuya construcción destruyó sectores de la aparente plaza. Sobre el estilo constructivo pudieron identificar varios pisos de estuco, uso de tablero-talud, además de un remate en sillar de cantera (piedra laja) a nivel de piso.

Es muy posible que la organización urbana presente en el Conjunto Norte se repitiera en dirección septentrional hasta Antiguo Tamuín siguiendo el margen del río. Los montículos en Antiguo Tamuín y una presumible gran plataforma ahora cubierta por el cementerio y un nutrido grupo de casas, hacen creer en un importante núcleo urbano huasteco. De ser así, tanto las estructuras del Conjunto Norte, como las de Tamuín fueron parte de una misma metrópoli huasteca, cuyo principal recinto ceremonial debió ser la Plataforma Oeste o Gran Plataforma. A este respecto, hay que señalar que los asentamientos huastecos eran generalmente pequeños, incluso aquellos en los que existían plazas rodeadas de edificios ceremoniales y los núcleos urbanos estaban dispersos. Es por ello que tal vez El Consuelo-Tamuín se trataba de una federación con dos capitales bastante cercanas una a la otra, como fue el caso del señorío de Tancuayalab-Tlacolula, y que después fue vasallo de Tamuín; o bien, una ciudad con dos

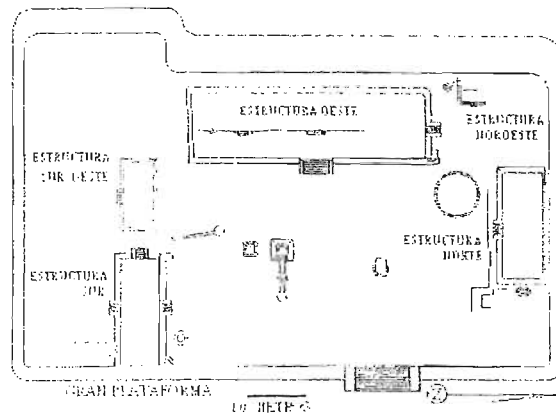
pasado, Fundación Eduard Seler, Escuela de Educación Superior en Ciencias Históricas y Antropológicas, San Luis Potosí, año 1, número 2, 1996.

¹²⁰ Jonathan Ignacio GAMBOA HERRERA y Sergio Tonatiuh SERRANO HERNÁNDEZ, *El Consuelo. Conjunto Norte*, San Luis Potosí, Fundación Eduard Seler, Escuela de Educación Superior en Ciencias Históricas y Antropológicas (trabajo mecanografiado).

centros político-religiosos que adquirieron importancia en dos fases ocupacionales distintas. Por tanto, ya sea bajo el nombre de “Tamuoc” (El Consuelo) o de “Tamuín”, o incluso tal vez ambos, se estaría hablando de la misma entidad.



(Imagen 14)
Plano de la parte superior de la Plataforma.
(realizado por: Fundación E. Seler)



Alineación astronómica y paisaje ritual

El Consuelo era el principal núcleo religioso del territorio y por lo mismo mantenía una relación intrínseca entre su arquitectura y el paisaje ritual, acontecimiento frecuente en otros sitios de Mesoamérica, y lo cual quedó de manifiesto en la impresionante alineación astronómica que desde entonces se puede observar desde la Plataforma Oeste y en dirección a la Sierra de Tanchipa. Incluso, para hacerlo aún más sorprendente, en esta alineación intervienen otros sitios de la llanura costera y a los márgenes del río Tapaón agrupados bajo el nombre de *Corredor Central Huasteco*. Siendo un fenómeno regional, las estructuras en Antigua Tamuín debieron jugar un papel interesante en este y otros fenómenos celestes. La verificación de ello es tarea para futuros trabajos arqueológicos. Por el momento, corresponde hacer un estudio más detallado de la alineación astronómica y su vinculación con la pintura mural en la Plataforma Oeste para entender la relación y construcción mutua entre paisaje y ciudad sacralizados. Empezaremos por adentrarnos en el fenómeno celeste en Mesoamérica y en la región Tamuín.

Como en otros territorios de la superárea cultural mesoamericana, los rituales asociados al paso del Sol por el cenit, tuvieron una extensa difusión. Anthony Aveni señala que en 1577, el Rey Felipe II, expidió un decreto por el cual las autoridades debían presentar un informe sobre la latitud de cada población y las fechas de paso del Sol por el cenit para prever cualquier manifestación relacionada con el antiguo culto solar.¹²¹ El uso de los relieves en paisaje –como son las sierras– para marcar un calendario solar, fue práctica común en toda Mesoamérica, y en algunos casos subsiste hasta el día de hoy en las regiones rurales.

Según la explicación de Aveni, el Sol aparece todos los días por el Este y se oculta por el Oeste y en el transcurso de un año se desplaza a lo largo de la eclíptica. Cuando el Sol llega al equinoccio de primavera o de otoño, su desplazamiento lo ubicará precisamente sobre el ecuador celeste. El astro aparecerá por el punto este (acimut= 90°) y se ocultará por el punto oeste exactamente (acimut= 270°). El Sol alcanza su máxima declinación Norte y sus puntos septentrionales extremos alrededor del 21 de junio, durante el solsticio de verano (acimut aproximado de 65° y 295°). Esta oscilación rítmica dio a los mesoamericanos el método adecuado para la elaboración del calendario. La oscilación anual del Sol a lo largo del

¹²¹ Anthony AVENI, *Observadores del cielo en el México Antiguo*, traducción de Jorge Ferreiro, primera edición en español, México, Fondo de Cultura Económica, 1991, p. 55.

ESTA TESIS NO SALE
DE LA BIBLIOTECA

horizonte fue uno de los fenómenos celestes más reconocidos universalmente que tienen lugar en el paisaje. Para poder detectar los cambios diarios en la posición del Sol en el horizonte, los mesoamericanos utilizaban un par de varas cruzadas: una colocada adelante servía como punto de mira y la de atrás –la que el observador tenía más próxima- como alza. El par de cruces servían para hacer referencia a algún alineamiento solar en determinado día del año. En el transcurso de éste se observaría al Sol a medida que se alejara de la señalización, y al retornar a la misma marca, se habría completado el ciclo.¹²² La profunda observación de los movimientos celestes en el paisaje contribuyeron al ordenamiento urbano, y su conjunción hizo de la geografía un espacio sacralizado. Así, los planos rectangulares de los centros ceremoniales mesoamericanos, la ordenada y precisa arquitectura y el dominio del paisaje formaron armónicamente el reflejo que proyectaba el cosmos.

En la parte más alta de la Plataforma Oeste de El Consuelo es posible observar una alineación astronómica que guarda relación con la pintura mural de la estructura central de la Plataforma (Imagen 15). Para adentrarnos en ello han sido de gran ayuda los comentarios y un artículo realizados al respecto del astrónomo Jesús Galindo (1999), así como la publicación de los investigadores de la Fundación Eduard Seler: Nicola Kuehne, Ángel Castrillón y Joaquín Muñoz (1998). Lejos de las diferencias que podría haber entre una y otra investigación, de ambas podremos encontrar una aproximación al nexo de la observación celeste, con la pintura y el paisaje ritual.

Hacia el Oriente, el horizonte se presenta totalmente plano delineado por pequeñas ondulaciones de cerros bajos. Hacia el Poniente, a unos 16 kilómetros de El Consuelo se percibe un primer escalón montañoso, que llega a alcanzar hasta 260 metros sobre el nivel del mar: se trata de la Sierra de Tanchipa (Imagen 16). A partir de la sierra, el relieve se elevará hasta formar la Sierra Madre Oriental. Lo interesante en este horizonte es que Tanchipa posee un impresionante corte natural en forma de cuña a unos 20 kilómetros al Suroeste de El Consuelo, conocido como Puente de Dios. Ahora bien, desde lo alto de la plataforma se puede registrar en el día del solsticio de invierno, al ocaso, que el disco solar toca el vértice norte de aquella cuña del horizonte local. El contacto en la montaña se lleva a cabo a 170 metros sobre el nivel del mar. En el transcurso de dos minutos, el contorno circular del sol se convierte en varias formas antes de desaparecer. Los fundadores de El Consuelo debieron considerar que a

¹²² AVENI, *Observadores del cielo en el México Antiguo*, pp. 75-79.

partir de ahí, a un ángulo de $244^{\circ} 32'$ y a unos 7 kilómetros se ubica el asentamiento de Tamtok.¹²³

En efecto, podría considerarse a Tamtok como el primer punto consignado en una alineación que implica a más asentamientos prehispánicos, agrupados bajo el nombre de *Corredor Central Huasteco* (Imagen 17, 18 y 19). En línea recta hacia el Suroeste y desde El Consuelo, aparece en un primer plano Tamtok; posteriormente Puujal, que significa en teenek, “iniciación o bautizo”; después está Tamquicha, “lugar del Sol”; para finalizar con Palihaua, que quiere decir “colgado hasta el final”.¹²⁴ Es posible que existan alineaciones con otros asentamientos desde El Consuelo, como puede ser el caso de Tampacuelab, “lugar donde acaba”, pero aún no han sido suficientemente estudiados. El culto solar entre los huastecos resistió a la Conquista, y se mantuvo todavía hasta el siglo XIX en algunas comunidades donde, “los ancianos se arrodillaban al aparecer aquel astro, el sol, en el horizonte”.¹²⁵

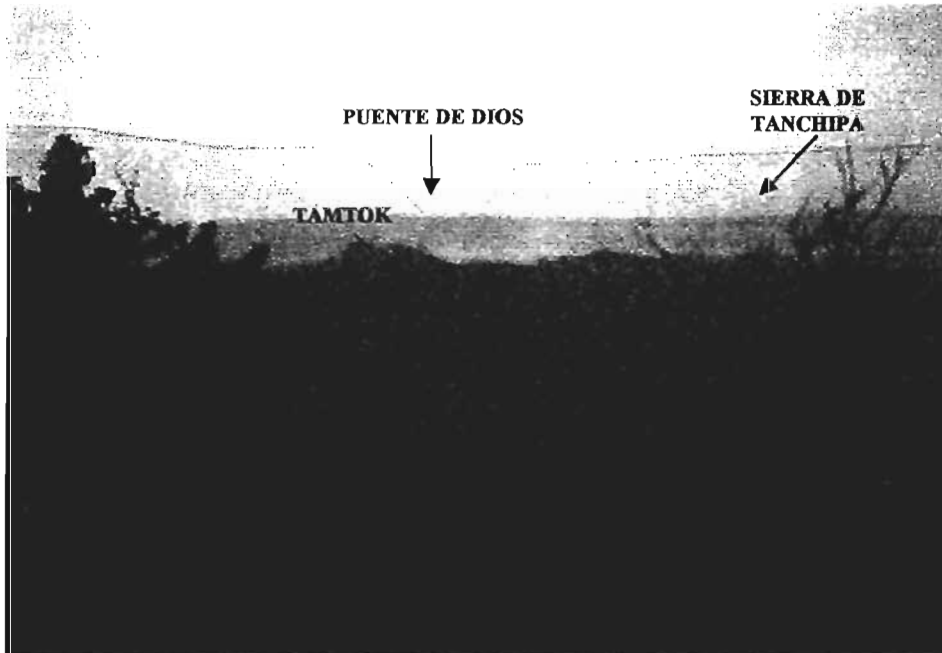


(Imagen 15)
El llamado Templo de las Alineaciones, en la parte superior de la Gran Plataforma.
Posee pintura mural en la banqueta. (foto: Pedro Sergio Urquijo)

¹²³ Jesús GALINDO TREJO, “Alineación astronómica en la Huasteca. El caso de El Consuelo en Tamuín” en revista *Ciencias*, México, Facultad de Ciencias, Universidad Nacional Autónoma de México, número 54, abril-junio 1999, pp. 36-40.

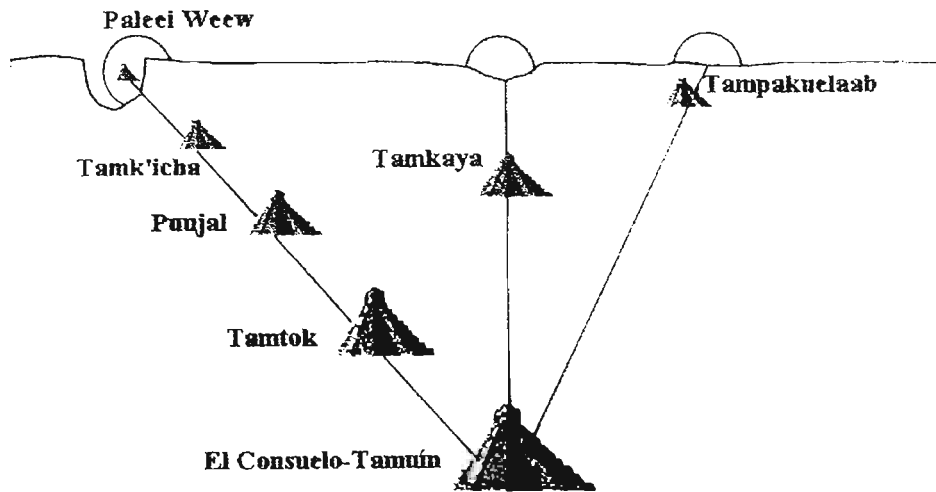
¹²⁴ KUEHNE, CASTRILLÓN y MUÑOZ, *El Consuelo-Tamuín*, p. 41.

¹²⁵ OCHOA, *Historia prehispánica de la Huasteca*, p. 143.



(Imagen 16)

Vista de Puente de Dios en la sierra de Tanchipa, desde El Consuelo
y donde se puede apreciar la pirámide de Tamtok.
(foto: Pedro Sergio Urquijo)



(Imagen 17)

Dibujo que representa la alineación astronómica del sol.
 (tomado de: Kuhne, Castrillón y Muñoz, *El Consuelo-Tamún*, S.L.P., Fundación Eduard Seler, 1998)



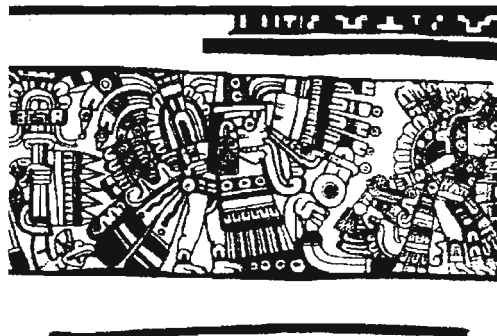
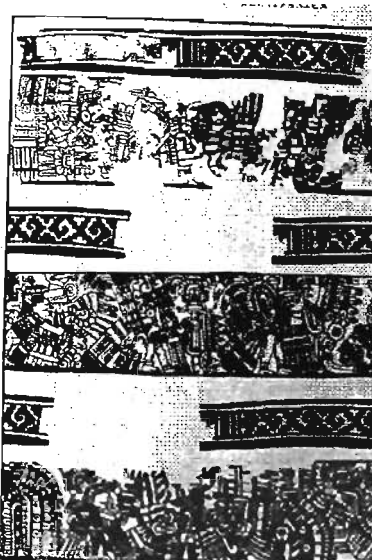
(Imagen 18)

Vista del Templo de las Alineaciones.
 (foto: Pedro Sergio Urquijo)



(Imagen 19)

Espejo de agua. Durante la alineación astronómica, la sombra de la esquina de la plataforma superior se refleja en el espejo, como si se tratara del sol en Puente de Dios. Así quedó demostrado gracias a un video grabado por Ángel Castrillón. Aquí una recreación.
(foto: Pedro Sergio Urquijo)



(Imagen 20, 21 y 22)

Pintura mural en el templo de las Alineaciones y dibujos de Villagrán.

Representan a sacerdotes de Quetzalcóatl.

(foto: Pedro Sergio Urquijo, dibujos tomados de: Marquina, *Arquitectura Prehispánica*)

Tratemos ahora de relacionar la alineación astronómica del solsticio de invierno con la pintura mural prehispánica para así poder aproximarnos a su significado ritual (Imágenes 20, 21 y 22). El fresco mural huasteco se circunscribe dentro del estilo *Mixteca-puebla*, mismo estilo que es familiar en toda Mesoamérica. Se trata de una banda de 34 centímetros en el altar-tumba del que Du Solier extrajo un cráneo con los dientes limados, y el cual ha sido llamado *Templo de las Alineaciones* (Imagen 15). Sobre el fondo blanco del estuco se puede observar una serie de personajes dibujados en rojo. Sobre esta banda se pintó en color verde una banda menor y encima de ésta se advierte otra con diseños de plumas y círculos. Beatriz de la Fuente sugiere que la pintura debió pertenecer al siglo IX, fecha probable tanto por el estilo como por la cerámica hallada en las excavaciones;¹²⁶ sin embargo, Diana Zaragoza difiere de ello, y considera que la pintura debió realizarse durante los últimos años de ocupación prehispánica, pues la fecha no coincide con la época de construcción del sitio, ubicando su elaboración en el Posclásico tardío.¹²⁷

Los personajes plasmados se presentan ricamente ataviados con grandes tocados y broches de cinturón. Los pocos acercamientos a la comprensión de la pintura, a la actitud dinámica que muestran los personajes, a los gorros cónicos u *ocelocopilli*, a las orejeras y sonajas, apuntan a que se trata de una procesión de dioses o sacerdotes con atributos divinos muy próximos a *Quetzalcóatl* en su carácter de *Ehecatl*, Señor del viento, descubridor y primer domesticador del maíz. Posiblemente, durante el periodo Clásico, a *Ehecatl* se le representó como un caracol cortado por el centro, el *Eheilacacózcatl*, y hacia finales del periodo fue fusionándose con *Quetzalcóatl*, ahora portando a manera de pectoral un joyel del viento. Quizá para el Posclásico se le empezó a concebir con un pico de ave para reafirmar su carácter de soplador del viento.¹²⁸ Sin embargo, ante la falta de códigos huastecos que ayuden a la interpretación de la pintura, será necesario recurrir a las otras expresiones artísticas y religiosas de la región más abundantes -como es la escultura- y a la poca información que se pueda obtener de las fuentes del siglo XVI.

Las esculturas provenientes de la región Tamuín son muy particulares y reflejan un amplio manejo iconográfico de formas y símbolos característicos. Desde el periodo Clásico,

¹²⁶ Beatriz de la FUENTE, "La región Huasteca" en *Pintura mural prehispánica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Jaca Book, 1999, p. 206.

¹²⁷ ZARAGOZA OCAÑA, *La Huasteca siglos XV y XVI: propuesta de subáreas culturales*, p. 114.

¹²⁸ OCHOA, *Historia prehispánica de la Huasteca*, p. 145.

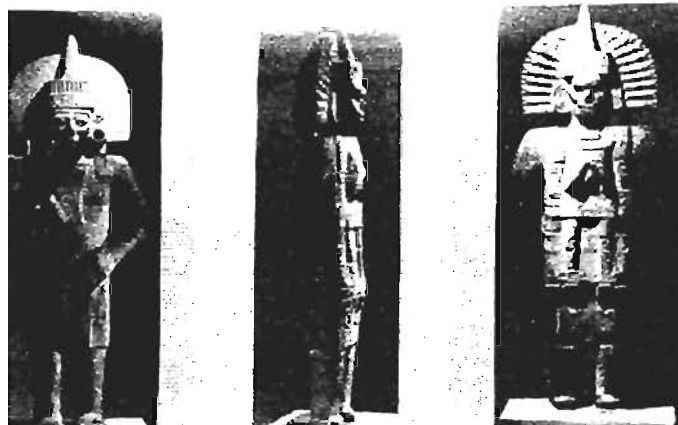
las figuras de representación masculina guardan una estrecha relación con el miembro fállico, ya que piernas y brazos van íntimamente pegados al cuerpo, la cabeza está redondeada o en punta, manteniendo una forma cilíndrica a semejanza del pene erecto. Incluso, las figuras femeninas repiten la misma posición, con las manos sobre el vientre. A finales de este periodo y después de intensificarse las relaciones con el resto de Mesoamérica, las deidades representadas en piedra ya se pueden identificar plenamente mediante sus atributos y semejanzas con las representaciones del Centro de México. El órgano sexual masculino en posición espigada debió simbolizar a la fecundidad agrícola. En este sentido, la desnudez y la constante representación de miembros fállicos conducen a la reflexión en torno a la importancia de los ritos orgiásticos para provocar efectos benéficos en la agricultura, y así parece demostrarlo el Panteón Huasteco conformado en su mayoría por divinidades relacionadas a la fertilidad: *Tlazolteotl*, *Ehecatl*, *Pantecatl* y *Xiuhteculli*, entre otros. Dentro de la escultura huasteca conocida hoy en día destacan dos piezas: *El Adolescente* y la *Apoteosis* (Imágenes 23 y 24). En estas dos figuras, como en muchas otras de la región, está implícito el rito iniciático de vida, muerte y fecundidad agrícola.



(Imagen 23)

Escultura de El Adolescente Huasteco.

(tomada de: Beatriz de la Fuente, *Escultura Huasteca en Piedra*, México, UNAM, 1980)



(Imagen 24)

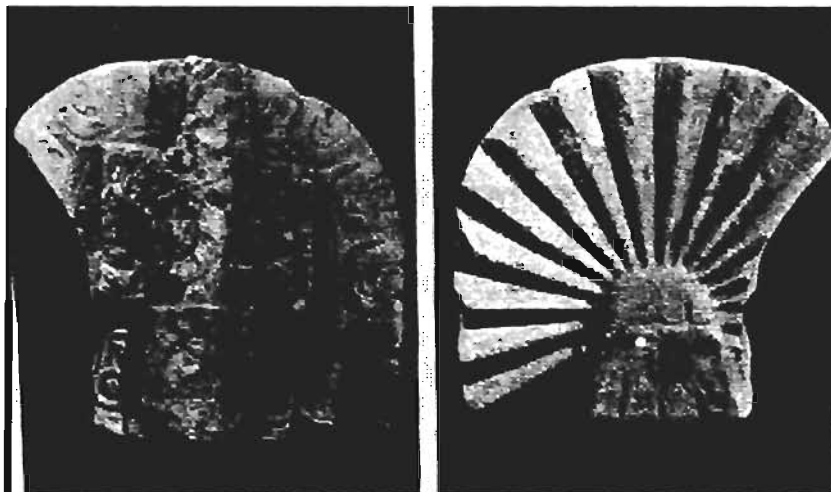
Escultura de La Apoteosis.

(tomada de: Beatriz de la Fuente, *Escultura Huasteca en Piedra*, México, UNAM, 1980)

La figura del *Adolescente* fue encontrada en la zona de El Consuelo en el año de 1917 por el general Larraga, quien la regaló a su cuñado Blas E. Rodríguez, y en 1950, el Museo de Antropología la adquirió. Es una escultura en piedra arenisca de 145 centímetros de alto, por 41 centímetros de ancho y 20 centímetros de espesor. En realidad se trata de dos figuras: una mayor carga sobre su espalda a una menor. Los relieves del tronco presentan diseños complejos, como son los círculos de diferentes tamaños, repartidos en cuadrantes y unos hexágonos que parecen ser estilizaciones de maíz. La mayoría de las interpretaciones coinciden en que la escultura representa al dios *Quetzalcóatl*, en su carácter de hombre huasteco y sacerdote, señor de la vida agrícola y del viento; la gran deidad mesoamericana asociada al lucero matutino –el planeta Venus–, es decir, *Quetzalcóatl* en su advocación de *Tlahuizcalpantecuhli*, que para inmortalizarse tuvo un vástago sin madre, al que convirtió en Sol y al que carga en su espalda para que surja renovado en el solsticio de invierno. O bien, quizá *El Adolescente* sea el Sol mismo cargando a su heraldo, El Lucero de la Mañana, quien también libra la misma batalla que él.

Otra escultura digna de mención para el caso es *La Apoteosis*, localizada en Tancuayalab. En 1844 fue donada a la Sociedad Histórica de Nueva York, y en 1950, fue comprada por el Museo de Brooklyn. Es una escultura en piedra caliza de 158 centímetros de

altura, por 67 centímetros de ancho y 27 centímetros de espesor. La pieza muestra una figura humana masculina con un esqueleto por el lado posterior. Quizá se trate de la divinidad solar que muere para después resurgir renovada en el solsticio de invierno en la sierra de Tanchipa. La idea de un dios Sol moribundo que desciende al inframundo para después renacer, es muy frecuente en la escultura de la región. Así se cuenta, por ejemplo, con una cabeza humana de piedra arenisca y de tocado de abanico, que en la parte posterior tiene un rostro descarnado, encontrada en El Consuelo, y que actualmente se localiza en la Casa de la Cultura de San Luis Potosí. Esta pieza posiblemente fue parte de una escultura mayor. Otro ejemplo es una losa resguardada en el Museo Nacional de Antropología que muestra dos figuras en cada lado, una con características humanas y la otra con rasgos de ave (Imágenes 25 y 26). En ambos ejemplos quizá se estaría tratando nuevamente la idea del Sol, que muere y resucita por los designios de su creador *Quetzalcóatl*, quien lo custodia o “carga en su espalda”.



(Imagen 25)

Esculturas huastecas que representan el nacimiento y la muerte del Sol.
(tomadas de: Beatriz de la Fuente, *Escultura Huasteca en Piedra*, México, UNAM, 1980)



(Imagen 26)

Esculturas huastecas que representan el nacimiento y la muerte del Sol.
(tomadas de: Beatriz de la Fuente, *Escultura Huasteca en Piedra*, México, UNAM, 1980)

A este respecto, hasta hace algunos años se llevaba a cabo durante la celebración de *Todos los Santos*, una danza en la que dos hombres disfrazados de varón y mujer portaban máscaras pintadas de blanco en la nuca para simbolizar a la muerte, mientras que el rostro sería la imagen de la vida. Después de consumir varios tragos de alcohol y ya bajo los efectos de la embriaguez, la pareja simulaba el acto sexual, un festival orgiástico de las fuerzas antagónicas que permitía la fertilidad de las tierras. Al margen, debo apuntar que esta danza, como la de Semana Santa que es más o menos similar, están desapareciendo de las expresiones culturales de los actuales pobladores de Tamuín.

Entre los indios teenek, depositarios de la tradición de los antiguos huastecos y portadores de memorias milenarias a merced de la palabra, existe un relato referente al origen del maíz que guarda profundas coincidencias con los mitos que envuelven a la figura divina de *Quetzalcóatl*. Una anciana llamada *K'olénib* vivía solitaria cultivando calabazas y pipianes. Un día que quebró uno de los pipianes maduros para sacarle las semillas se encontró a una niña a la que llamó *Dhakpen K'ach*, "la niña Pipian". Pasado el tiempo y en una ocasión que la niña se bañaba en el río, un cuervo que la observaba desde un árbol arrojó su excremento en la boca de *Dhakpen K'ach*, con lo que quedó embarazada. Al nacer el niño y no saber quién

había sido el padre, la anciana *K'olénib* le puso por nombre *Pe'no*, que significa “lo que se ha levantado del camino y no se sabe qué es”. Sin embargo, ese niño era *Dhipak*, el dios del maíz. La anciana decidió introducirlo en un hormiguero para que las arrieras lo devoraran, pero eso no sucedió y *Dhipak* se convirtió en un enorme maizal. Cuando sus matas tuvieron mazorcas, la anciana las arrancó y desgranó para después arrojarlas al río. Los granos fueron llevados por la corriente hasta las vegas del río y ahí brotaron de nuevo. *Dhipak* renacido, se echó a andar por los caminos y un día se encontró con *Kidhab inik*, el dios del ojite (una fruta silvestre), con quien empezó a discutir, pues ambos deseaban quedarse en la tierra para ser alimento de los seres humanos, y con tal fin organizaron una competencia que consistió en ver quién caía entero a la tierra después de arrojarlo desde un árbol; el ganador viviría entre los seres humanos y el perdedor tendría que irse a radicar a los montes. El primero en subir al árbol fue el ojite y al caer se partió en dos, y por ello la fruta del ojite tiene dos granos; mientras que el maíz quedó entero, consolidándose *Dhipak* como el principal alimento de hombres y mujeres.¹²⁹

Hay en este relato algunas coincidencias que nos guían hacia la consideración de *Quetzalcóatl* y *Dhipak* como la misma deidad. Al igual que *Quetzalcóatl* en uno de sus múltiples mitos, *Dhipak* nació de una madre encarnada milagrosamente. La Serpiente Emplumada obtuvo el maíz para los hombres a través de las hormigas rojas que resguardaban celosamente el secreto del lugar de su procedencia: el *Tonacatépetl*, “el cerro de nuestra carne”; mientras que el Señor del Maíz de los teenek salió de un hormiguero convertido en un gran maizal. En este sentido, para Lorenzo Ochoa, el dios de la lluvia de los huastecos fue *Ehecatl*, ya que *Tláloc* no aparece en la región sino hasta el Posclásico tardío. Ochoa sostiene esta hipótesis en el hecho de que no se hicieron representaciones del Señor de la lluvia y de los cerros, o de *Xipe* o de *Xilonen* antes de las conquistas de los mexicanos.¹³⁰

La figura de *Quetzalcóatl* parece a simple vista un conglomerado de atributos de diversos dioses: es el señor del alba, del conocimiento, de la fecundidad, del viento, creador de la humanidad, descubridor de la agricultura y autor de los nombres de todas las cosas en el firmamento. Pero esta conglomeración responde a la unión de las cualidades de *inicio* y

¹²⁹ *Relatos Huastecos. An t'labti tenek*, primera reimpresión a la primera edición, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Secretaría de Educación Pública, Dirección General de Culturas Populares e Indígenas, 2002, (Lenguas de México 4), pp. 71-75.

¹³⁰ OCHOA, *Historia prehispánica de la Huasteca*, p. 145.

extracción: “es el surgir de la luz antes del orto solar; es el surgir de las cosas mundanas bajo esa luz; es el surgir de la lluvia tras el viento que barre el camino a su paso; es el principio del hombre”. Por ello *Quetzalcóatl* es *Ehecatl*, con calidad de viento, o *Tlahuizcalpantecuhli*, con calidad de aurora.¹³¹ Para el caso de El Consuelo, sorprende que la pintura con representaciones de *Quetzalcóatl* en sus diferentes advocaciones, haya sido plasmada en una estructura de arquitectura peculiar, la cual fue comparada por Diana Zaragoza con una figura similar en la lámina 23 del *Códice Vindobonensis*, vinculada a la agricultura y *Tlahuizcalpantecuhli*.¹³²

La relación entre el Sol, la fertilidad agrícola, los cerros y la lluvia, o las advocaciones de *Quetzalcóatl* como Lucero de la mañana o como Viento, deben entenderse a partir de la concienzuda observación de la naturaleza que debieron realizar los mesoamericanos para interpretar el funcionamiento del universo. Venus es un astro que destaca sobre el firmamento, pues su resplandor sólo es superado por el Sol y la Luna. Puede ser visto algunas horas antes de la salida del astro solar o después de su desaparición en el horizonte, por lo que no es de extrañar que en la cosmovisión de los huastecos, *Quetzalcóatl* convertido en lucero guiara a su hijo el Sol. Numerosos mitos mesoamericanos dan cuenta del nexo de Venus con la agricultura. Como ya mencioné, en el descubrimiento del maíz, las hormigas arrieras o zompopos juegan un papel trascendental. El dios venusino de los kekchis, mopanes y lacandones recibe el nombre de *Xulab*, mismo nombre que se le otorga a las hormigas devoradoras. En Yucatán, *Kukicán* es una serpiente con varias cabezas que vive en el cielo, y cuando desciende a la tierra vive entre las hormigas rojas.¹³³ Pero es el movimiento aparente de Venus el que puede explicar la importancia del planeta en las creencias de las lluvias y la agricultura. Venus tiene un promedio de invisibilidad de ocho días antes de volver a aparecer; es decir, desde el punto de vista mesoamericano, el planeta desciende al inframundo durante esa cantidad de días y resurge como lucero de la mañana; como si fuera una semilla de maíz en la tierra, que tarda más o menos los mismos ocho días en nacer, y aunado también a que la divinidad maya del maíz es el patrono del numeral ocho. Los periodos de visibilidad del astro al amanecer o al atardecer son de 263 días aproximadamente, intervalos que se acercan a la

¹³¹ LÓPEZ AUSTIN, *Los mitos del Tlacuache*, p. 164.

¹³² Ver en ZARAGOZA OCAÑA, *La Huasteca siglos XV y XVI: propuesta de subáreas culturales*, p. 115

¹³³ Ivan SPRAJC, *Venus, lluvia y maíz: simbolismo y astronomía en la cosmovisión mesoamericana*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1996, (Colección Científica 318), p. 38.

duración de un *tzolkin* o *tonalpohualli*. En ese sentido, el ciclo agrícola tiene una duración aproximada en varias partes de Mesoamérica de 260 días, como el caso de algunas comunidades de Guatemala, en donde la cuenta de 260 días sigue rigiendo los trabajos agrícolas. También es posible que el simbolismo de la Luna asociado al agua, la vegetación y la fertilidad, haya sido transmitido al lucero de la mañana, como sucede entre los mixe-popolucas, en donde los atributos lunares se confunden con los Venus.¹³⁴

En los calendarios de Mesoamérica, en sus distintos variantes culturales, se consideraban cinco días “nefastos” que permitían ajustar el calendario. Para los nahuas se trataban de los *nemontemi* y para los mayas éstos eran los *uayeb*, “lo que espanta”. En lo referente a los huastecos, los días aciagos serían los *aquicha zutpen* o “días estériles”. De acuerdo con los estudios de Kuehne, Castrillón y Muñoz, en El Consuelo, cuando el astro solar empieza su “incursión” por el Puente de Dios, es el día 18 de diciembre, y el 21 llega al punto en donde aparentemente no tiene movimiento, como si quedara “amarrado”. A partir de ese día, el Sol reinicia su marcha hacia el Norte, desapareciendo visualmente, para dejarse ver por última vez el día 23. Lo anterior señala que la nueva cuenta anual en El Consuelo empezaría el día 24 de diciembre, justo después del último *aquicha zutpen*. El Sol “penetraba” entonces al interior del inframundo por la única “puerta” disponible: el Puente de Dios.¹³⁵

Esta era la ciudad sacralizada de El Consuelo-Tamuín, reflejo del firmamento y de armonía extraordinaria con el paisaje y las otras ciudades. Ahí, en el espacio ritual, la sierra de Tanchipa jugaba un papel determinante, concebida como puerta del inframundo, dadora de vida y punto de contacto entre los seres humanos y las divinidades: los primeros pedían a través de ritos las lluvias, y los segundos engendraban las nubes en las cumbres de los cerros para otorgarlas. En Tamuín, como en otras regiones de Mesoamérica, *Quetzalcóatl* en sus advocaciones de *Ehecatl* y *Tlahuizcalpantecuhli* encierra en sí el nexo entre el Sol, la agricultura, el lucero de la mañana, los cerros y la lluvia. El culto a esta divinidad muy posiblemente fue heredada a los actuales teenek y ahora es reverenciada con el nombre de *Dhipak*. Pero más allá del aspecto cosmogónico, la unidad espacial prehispánica poseía también una organización celular política para el control de sus habitantes. Así quedó evidenciado en el *altépetl* de los nahuas y en el *bichou* de los huastecos.

¹³⁴ SPRAJC, *Venus, lluvia y maíz...*, pp. 127-132.

5. TERRITORIALIDAD INDÍGENA

Y decían que los cerros son sólo fingidos, sólo por encima son terrosos, son pedregosos, que sólo son como vasijas, como casas que están repletas de agua.
CÓDICE FLORENTINO, LIBRO XI

En los días venideros tienes que cuidar este pedazo de tierra que estás pisando, que te da de comer, que te viste. ¿Y tú qué le das, qué le platicas cuando vas caminando por la vereda? Y cuando tomas agua de sus manantiales, ¿te acuerdas de darle las gracias? ¿Verdad que no nos acordamos? Por eso yo te digo, cuida tu tierra, porque ella nos cuida y cuando miramos ella nos va a cubrir.
RELATO HUICHOL

El *altépetl nahua*

Los espacios urbanos en Mesoamérica, unidades complejas de tipo *ciudad-estado*, que podían variar lingüística o étnicamente de uno a otro, que podían ser simples o complejas en jerarquías sociales, reciben en el mayor de los casos el nombre de *altépetl* (en plural *altepeme*). Si bien es cierto que se puede encontrar equivalentes de *altépetl* en la región mesoamericana, como puede ser el *batabil* maya, el *ñuu* o *yucunduta* mixteca o el *bichou* huasteco, me concretaré al elemento señalado, dada la extensa influencia de los nahuas al momento del contacto con Europa.

La entidad soberana o potencialmente soberana mesoamericana llamada *altépetl* significa en náhuatl “agua-montaña”, o también puede traducirse como “cerro lleno de agua”. Durante la Colonia los lingüistas, entre los cuales destaca fray Alonso de Molina, lo interpretaron como “pueblo o ciudad”. Pero la contradicción en la interpretación no sólo se manifestó entre los lingüistas y cronistas, ya que también los indios informantes que dominaban la lengua nativa o que eran bilingües dieron distintas acepciones al término. Por ejemplo, la palabra *hueyaltépetl*, compuesta por el adjetivo *huey* “grande” y por *altépetl*, se representó en la traducción castellana como “el gran pueblo o ciudad”, en contraposición con los asentamientos pequeños denominados *altepetontli*, es decir, los lingüistas agregaron el *tontli* para traducir el concepto de “pueblillo”. Los traductores simplificaron el problema de

¹³⁵ KUEHNE, CASTRILLÓN y MUÑOZ, *El Consuelo-Tamuín*, pp. 113-116.

organización social interpretando solamente en atención al modelo occidental.¹³⁶ Pero fuera de cualquier definición, el *altépetl* era el núcleo espacial constitutivo de toda la estructura social del México Central.

El *altépetl* consistía en un conjunto de partes cada una con nombre propio y con un gobernante o *tlatoani* “el de la gran voz” (en plural *tlatoque*), que además contaba con un templo principal y un mercado local. El *altépetl* podía medirse en unos cuantos miles de metros o conformar entidades conjuntas más grandes en la que los deberes y beneficios se compartían mutuamente. Las partes en las que se fragmentaba el *altépetl* y que eran unidades semiindependientes se les llamaba *calpolli* (casa grande). Los *calpolli* eran un microcosmos del *altépetl*, y a su vez estos se dividían en secciones y contribuían de manera más o menos equitativa en un sistema de rotación ordenado jerárquicamente. En los conjuntos de los *calpolli*, el mercado –regulado por el *tlatoani*- y el templo a la divinidad principal –a cargo de la clase sacerdotal- eran los puntos focales. Los *calputeteo* eran las divinidades protectoras de cada *calpolli*. El *calputéotl* era el dios patrón del barrio y antepasado mítico común para los distintos miembros del *calpolli*, y de él se había heredado la tierra y la profesión. Los *calpolli* rotaban sus obligaciones con el templo, la realización de ritos y festividades de la misma manera que lo hacían con sus deberes tributarios para el *tlatoani*, y de igual forma recibían beneficios. El mercado, el templo de la deidad principal y la residencia del *tlatoani* se localizaban por lo general uno cerca del otro formando un núcleo sólido.¹³⁷

Así como la organización celular simétrica se extendía hacia abajo y hacia adentro a todas las subdivisiones del *calpolli*, el *altépetl* también se extendía hacia arriba y hacia fuera para abarcar configuraciones más grandes y complejas. El *altépetl* de estas características podía mantenerse unido durante más tiempo y relacionarse tan profundamente entre sí, que después de la Conquista ya no se les podía separar, como fue el caso de Xochimilco y Amequemecan. Chimalpain introdujo la palabra *tlayacatl* para designar al *altépetl* constitutivo de un Estado compuesto y unido. Aunque este *altépetl* complejo era una amplificación del *altépetl* simple, difería en que no tenía un *tlatoani* único: cada gobernante recibía tributo de los suyos, y nada de las otras partes. Según Lockhart, el *tlatoani* del *tlayacatl* de mayor rango

¹³⁶ Cayetano REYES GARCÍA, *El altépetl, origen y desarrollo. Construcción de la identidad regional náuatl*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2000, pp. 40-41.

¹³⁷ LOCKHART, *Los nahuas después de la Conquista*, pp. 29-36.

podría fungir como cabeza ceremonial.¹³⁸ Los grandes señoríos se integraron mediante alianzas o conquistas militares de muchos *altepeme*, que subsistían en la mayoría de los casos de manera subordinada. Sin embargo, en palabras del historiador René García Castro, “la virtual desintegración de los imperios indígenas podía dar lugar al retorno de los estados independientes o a la formación de nuevas unidades estatales, porque su fuerza integradora estaba la red de los lazos señoriales internos”.¹³⁹

Para una eficaz legitimidad del espacio territorial, se hizo necesario su aprendizaje y dominio. Es por ello que los indios debían conocer las entradas y las salidas de su *altépetl*, los lugares peligrosos, así como los caminos a los ríos y montes. De esta manera la importancia de las rutas se hizo evidente en los planos cartográficos característicos de los mexicas. Lejos de las grandes calzadas como las de México-Tenochtitlan, que atravesaban la laguna para llegar a la ciudad, o los blancos *sacbes* mayas, existían pequeñas veredas que serpenteaban entre bosques, pedregales, peñascos, sierras, arroyos, ríos y toda una gama de paisajes que la geografía proporcionaba. Así, el *tlacuilo* encargado de la elaboración de los mapas, debió de requerir del auxilio de un explorador experto que tuviera un amplio conocimiento de la geografía, indios de gran ligereza física y que debían ser educados en el ejercicio de correr grandes distancias y subir difíciles cuestas. Fray Bernardino de Sahagún escribió sobre la importancia de la cartografía para el gobernante indio:

...y cuando quería acometer guerra contra algún señor o provincia juntaba a sus soldados y dábales parte de lo que quería hacer, y luego enviaba espías a aquella tal provincia que querían conquistar, para que mirasen la disposición de la tierra, y la llanura o aspereza de ella, y los pasos peligrosos, y los pasos por donde seguramente podían entrar; y todo lo traían pintado, y lo presentaban al señor para que viese la disposición de la tierra.¹⁴⁰

El legítimo establecimiento del *altépetl* en un espacio determinado respondía al discurso oficial que daba cuenta de una previa migración desde el lugar de origen hasta su asentamiento definitivo. En este sentido, las migraciones de las distintas tradiciones culturales mesoamericanas representan un problema para los investigadores, pues los topónimos reales se entremezclan con los ficticios, o también un lugar mítico puede ser modelo imaginario de

¹³⁸ LOCKHART, *Los nahuas después de la Conquista*, pp. 36-46.

¹³⁹ René GARCÍA CASTRO, *Indios, territorio y poder en la provincia de Matlatzinca. La negociación del espacio político de los pueblos otomianos, siglos XV-XVII*, Zinacantepec, El Colegio Mexiquense, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1999, p. 38.

¹⁴⁰ SAHAGÚN, *Historia general de la Nueva España*, p. 469.

uno terrenal. Por ejemplo, de la tierra del origen de los antepasados, la mítica *Culhuacan*, parten sus representaciones mundanas, las cuales cubrieron el territorio de *Culhuacanes*.¹⁴¹ Más allá de la discusión historiográfica que puede generar el relato de migración y su carácter tópico o utópico, éste discurso era el que otorgaba identidad a los miembros del *altépetl*; partía de una concepción socialmente particular de la realidad, del tiempo y de los agentes históricos; tenía un fin persuasivo y en el que dialogaban sin mayor dicotomía la historia y el mito. En palabras de Federico Navarrete, “cada *altépetl*, e inclusive cada *calpolli*, tenía su propia historia que demostraba la legitimidad de sus derechos políticos y territoriales y que, por tanto, era custodiada celosamente como un patrimonio invaluable del grupo”.¹⁴²



(Imagen 27)

El cerro pariendo un pueblo, en el *Códice Vindobonensis*, p.41
(tomado de: *Arqueología Mexicana*. vol. X, núm. 60)

¹⁴¹ LÓPEZ AUSTIN, *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, p. 79.

¹⁴² Federico NAVARRETE, “La migración mexicana: ¿invención o historia” en Constanza Vega Sosa (coord.), *Códices y documentos sobre México, Tercer Simposio Internacional*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2000, p. 316.

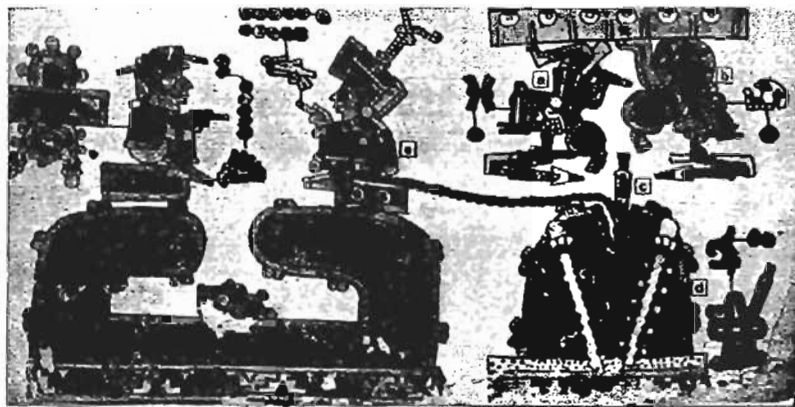
En lo referente al asiento de los poblados, destacaba la relación de éstos con una fisiografía específica y que se explicaba por elementos míticos. Fue la investigadora Zelia Nuttall, en 1899, la primera en proponer que las vasijas hondas se asociaban a la forma de la tierra como contenedores sagrados, y así, la forma de “U” de las vasijas en los códices era un símbolo de la tierra.¹⁴³ De ahí también la importancia de un paisaje montañoso que contuviera al poblado a manera de útero materno. En Mesoamérica, los cerros podían embarazarse y la cueva fungía como el ducto por el cual se expulsaría al pueblo naciente. Una imagen muy ejemplificativa la encontramos en el *Códice Vindobonensis*, donde se muestra a un cerro embarazado con el signo del *ollin* en el vientre a manera del pueblo-producto (Imagen 27), mientras que en el *Códice Selden*, se plasma a dos dioses que embarazan a un cerro por medio de un dardo (Imagen 28).¹⁴⁴ Tenemos, entonces, que los cerros y sus cuevas eran la matriz protectora del pueblo y de ahí que la visualización del asentamiento estuviera compuesta por una serranía que envolvía a la población como si se tratara de una olla o vasija. En estos asientos de cerros confinantes se veía también el recipiente primordial donde había tenido lugar el momento mítico de la Creación. *Quetzalcóatl* viajó al interior de la tierra para recoger las cenizas con las que crearía a los nuevos seres, y al interior de un *apatzli* (barreñón u olla) convocó a los dioses para engendrar a la primera pareja. Por ello es posible hallar diversos poblados prehispánicos que toman para su nombre la palabra *apatzli* (Apazco, Apastla, Tlalapazco).¹⁴⁵ En los documentos coloniales se encuentran vinculaciones a este tipo de paisaje en los conceptos “rinconadas” o “rincones”, que se explican como una depresión rodeada de cerros (en náhuatl, *axomolli* “riucón”). El historiador Ángel García Zambrano define a la rinconada en términos orográficos:

¹⁴³ BERNAL GARCÍA, *Carving Mountains in a Blue/Green Bowl*, pp. 28-29.

¹⁴⁴ Eduardo MATOS MOCTEZUMA, “Embarazo, parto y niñez en el México Prehispánico” en revista *Arqueología Mexicana*, México, volumen X, número 60, 2003, pp. 16-21.

¹⁴⁵ Ángel GARCÍA-ZAMBRANO, “Antagonismos ideológicos de la urbanización temprana en la Nueva España” en Maruja Redondo Gómez y Ana Meléndez Crespo (ed.), *Estudios históricos 5. Arquitectura y diseño*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco, 2000, pp. 22-23.

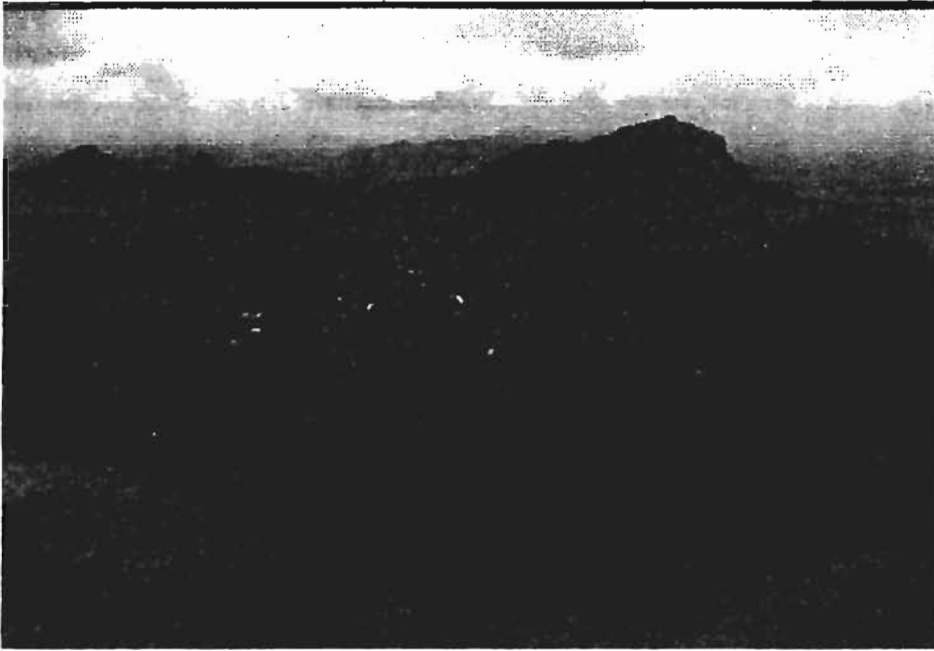
...amplios o constreñidos valles, surcados por ríos alimentados de manantiales que en algunos casos podían llegar a formar esteros, ciénegas o lagunas. Circunvaladas por colinas, cerros o serranías, su confinado ámbito interno podía encontrarse ocasionalmente precedido al exterior por espacios abiertos que las comunicaban con rinconadas vecinas o con planicies de las inmediaciones. Otras modalidades del patrón que incluía mesetas cortas en el corazón de las sierras, microambientes encañonados o simples parcelas situadas junta a barrancas o sobre las mismas faldas del terreno, alternaban o contrastaban con el esquema más efecto al perfil de la olla o rinconada.¹⁴⁶



(Imagen 28)

Dos dioses embarazando a un cerro, mediante el uso de un dardo en el *Códice Selden*, p. 1
(tomado de: *Arqueología Mexicana*. vol. X, núm. 60)

¹⁴⁶ GARCÍA-ZAMBRANO. Antagonismos ideológicos..., p. 24.



(Imagen 29)

Vista de una rinconada, Tepoztlán, Morelos.
(foto: Pedro Sergio Urquijo)

Dentro de la selección del asentamiento existía una vinculación con la forma y propiedades de las cucurbitáceas del género *Lagenaria siceraria*, *Crescentia cujete* o *Crescentia alata*, denominadas generalmente como “jicaras” o “tecomates”; o bien, también por la forma sugerida por de las cactáceas del tipo barril, el *Ferocactus* o biznaga. En su apariencia tubular o esférica, a manera de recipiente, los indios asemejaron los sitios geográficos con su configuración. Para dar un ejemplo, en Oaxaca, los topónimos compuestos

de los vocablos “quia” o “gia” aludían a lugares envueltos por sierras comparables con un guaje o una calabaza (Imagen 29).¹⁴⁷

Aun cuando se puede encontrar este tipo de asentamiento en varias regiones de Mesoamérica, para el caso de los territorios huastecos ubicados en la llanura costera, la selección del lugar para fundar la ciudad respondía más bien a las situaciones elevadas de la geografía, como eran las lomas o colinas que destacaban en el paisaje. Ante la escasez de estas elevaciones en la región Tamuín, algunos poblados tuvieron que conformarse con establecerse a la orilla del río Tambaón. Es decir, no se encontraron fisiografías envolventes en esta llanura costera. Además, los mexicanos que sometieron a los huastecos no debieron alterar sustancialmente el orden territorial y posiblemente se limitaron a establecer una pequeña colonia militar y un linaje gobernante a manera de embajada para asegurar su dominio. Después del establecimiento de los mexicanos, Tamuín, siendo una unidad social y territorial que dependía desde ese momento de instancias lejanas y superiores, quizá pudo adquirir el carácter de “enclave imperial”, denominación utilizada por García Castro para los *altepeme* conquistados en la provincia de Matlatzínca, en el actual Estado de México.¹⁴⁸

El bichou huasteco

Las nociones de organización territorial de los nahuas y los huastecos presentaron muchas coincidencias; por una parte, debido al sometimiento que impusieron los del Altiplano Central a los del área septentrional, y por otra, dado que estas características debieron ser coincidentes de casi todos los grupos de Mesoamérica con sus particularidades culturales al momento del contacto con los europeos. En el caso exclusivo de los huastecos se cuenta con pocas fuentes y registros respecto a su organización en comparación con el Centro de México. Sin embargo, gracias a investigaciones recientes, en las que destaca el trabajo realizado por Miguel Aguilar-Robledo, y a unos cuantos documentos de la época, se puede esbozar una idea de la organización espacial en el oriente del actual Estado de San Luis Potosí.

La Huasteca o el *Teenek Tsabaal* (forma en como los indios teenek denominan al territorio) además de huastecos, contaba con una presencia importante de grupos nahuas,

¹⁴⁷ GARCÍA-ZAMBRANO, “Cucurbitáceas, cactus y lugares de asentamiento en Mesoamérica colonial”, conferencia presentada en el Taller Signos de Mesoamérica, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 14 de septiembre de 2001, (copia mecanografiada).

¹⁴⁸ GARCÍA CASTRO, *Indios, territorio y poder en la provincia de Matlatzínca*, p. 44.

tepehuas, totonacos, otomíes y pames, sin contar las zonas limítrofes que representaron lugares de transición e intercambio cultural. La aparición de diversos grupos étnicos, consecuencia de las emigraciones acontecidas a lo largo de los siglos XII y XIII, imprimió en la región la complejidad que la caracterizó. La convivencia multiétnica debió redefinir las concepciones territoriales de los antiguos pobladores, pues años antes de la Conquista, la organización de sus asentamientos se basaba en pequeños señoríos independientes sin un gobernante universal, por lo que cada uno de los estados podía establecer alianzas y guerras según su conveniencia. No obstante, en términos generales, la existencia de una organización de mercados rebasaba la unidad independiente y aglutinaba a todos los señoríos, por lo menos en cuanto al trato comercial, como lo indican las redes de comunicación entre señoríos a través de veredas y caminos que se siguieron utilizando a lo largo de la Colonia.

Cada unidad territorial huasteca estaba encabezada por un gobernante particular llamado *tzalleinic*, que residía en la cabecera del pueblo, el *bichou* (equivalente regional del *altépetl*), y que podía estar dividido en barrios o *quamchal*. En algunos casos, en el *bichou* residían los allegados al *tzalleinic*, algún noble o *zitom*, el médico o *huytom*, o el sabio que leía el calendario, el *zobnax*. Algunas de las personas de alto linaje vivían en pueblos pequeños denominados *quamchalab*, en donde mandaba un pariente del *tzalleinic*, probablemente también llamado *tzalleinic*, o tal vez *ahjatic*, “amo” o “señor” de la localidad. Aparentemente, la unidad familiar fue compleja, pues comprendía varias parejas de casados, de dos y tres en cada hogar y que posiblemente estuvieron emparentadas. Generalmente, los núcleos urbanos consistían en una plaza con unos cuantos edificios, No se sabe con certeza de qué manera usufructuaban la tierra, pero tuvieron acceso a ella.¹⁴⁹ Generalmente, los núcleos urbanos consistían en una plaza con unos cuantos edificios, mientras que el resto de la población vivía desperdigada por el territorio.

Cada *bichou* y sus *quamchal* tenían bajo su control una superficie de tierra para el cultivo y la recolección de recursos, tales como fruta y madera. A consideración de Aguilar-Robledo, es posible distinguir tanto tierras de acceso público usufructuadas por los integrantes

¹⁴⁹ PÉREZ ZEVALLOS, *La huasteca en el siglo XVI*, p. 63-71; Miguel AGUILAR-ROBLEDO, “La transferencia y consolidación del sistema español de tenencia de la tierra en una región indígena fronteriza de la Nueva España: el oriente de San Luis Potosí, siglos XVI y XVII” en sobretiro de la revista *Espacio y Desarrollo*, Pontificia Universidad Católica de Lima, número 10, 1998, pp. 54-55; Lorenzo OCHOA, *Frente al espejo de la memoria, la costa del Golfo al momento del contacto*, San Luis Potosí, Instituto de Cultura del Estado de San

del *bichou* y reguladas por el principal de cada pueblo (*bichou tzabal* y *quamchal tzabal*), así como tierras particulares (*oclec tzabal*), y que son equivalentes regionales de los *altepetlalli* y *calpollalli* (comunitarias) y del *pillalli* (privada) de los nahuas. Ejemplos de ello los encontramos en documentos coloniales sobrevivientes. Así tenemos que la propiedad comunitaria huasteca se dio en la conformación de la Hacienda de Miraflores en 1570, cuando los indios de Tampacán solicitaron licencia al virrey para vender un terreno, bajo el alegato que les pertenecía desde tiempos “inmemoriales”, y se hacía explícito que toda la comunidad era corresponsable de la venta. En lo que a las tierras privadas se refiere, un ejemplo se dio en 1675 cuando el cacique del pueblo de Tampacayal, Andrés Maldonado, vendió a Diego Torres Maldonado tres sitios de estancia, tierras que manejaba como propiedad privada. Al parecer, un linaje indio controlaba y distribuía la tierra entre los habitantes de sus poblados en relación con antiguos registros territoriales; es decir, el uso de la tierra establecía derechos de acceso y exclusividad temporales. La tenencia, tanto privada como corporada, eran heredables. Aparentemente, existía otra forma de heredar diferente a la de la herencia de tierra entre nobles y principales, registrada por el fraile agustino Nicolás de Witte, quien señala que en la Huasteca “heredaba solo el hijo mayor, y todos los otros q[ue]daban pobres y syn tierras y este solo mayorazgo seruia al S[eñor] y daba su tributo, ysy queria alg[un]a tierra la alquilaba del otro q[ue] la tenia”.¹⁵⁰ Esto es, si el *tzalleinic* o *ahjatic* fallecía, el primogénito heredaba, pero si al momento de la muerte de su padre no era lo suficientemente adulto, su puesto era ocupado por un tutor. Ahora bien, si el *tzalleinic* o *ahjatic* no tenía descendencia, el lugar sería ocupado por un *pascole*. A veces, la esposa o hermana era nombrada *tzalleinic*.

Esa era la Huasteca y el pueblo de Tamuín que conocieron los primeros españoles en llegar a la región. Ese era el territorio que Hernán Cortés seleccionó como encomienda personal y el lugar que después los misioneros franciscanos adoptarían para fundar el pueblo que fungiría como protectorado indio, centro evangelizador y frontera militar. El espacio prehispánico huasteco fue trastocado entonces por los conquistadores ibéricos y cubierto por las nociones espaciales propias de los recién llegados.

Luis Potosí, Consejo Nacional para Cultura y las Artes, 1999, pp. 111-112; OCHOA, *Historia prehispánica de la Huasteca*, pp. 145-149.

¹⁵⁰ AGUILAR-ROBLEDO, “La transferencia y consolidación del sistema español de tenencia de la tierra en una región indígena fronteriza de la Nueva España: el oriente de San Luis Potosí. Siglos XVI-XVII”, sobretiro de la revista *Espacio y Desarrollo*, Arequipa, Perú, número 10, 1998, pp. 53-54.

6. EL ESPACIO URBANO NOVOHISPANO

...para hacer las iglesias comenzaron a echar mano de sus teocallis para sacar de ellos piedra y madera. y de esta manera quedaron desollados y derribados; y los de piedra, de los cuales había infinitos, no sólo escaparon quebrados y hechos pedazos, pero vinieron a servir de cimientos para las iglesias y como había algunos muy grandes, venían lo mejor del mundo para cimiento de tan grande y santa obra.

MOTOLINIA, *Historia*.

La reformulación del espacio urbano

Retomemos el problema referente al antecedente o modelo de la ciudad novohispana, que varios investigadores -principalmente arquitectos- consideran de carácter renacentista. Y ante ello, no podemos ser tan categóricos, pues debemos tomar en cuenta que cada ciudad es diferente y responde a sus propias variables espacio-temporales. La historia de una ciudad costera como la Villa Rica de la Vera Cruz difiere de una capital central como México-Tenochtitlan, o de una urbe minera como Taxco. Tampoco podemos reducir la explicación del fenómeno urbano del siglo XVI sólo a su etapa inicial. Surgen así interesantes debates a los que debemos añadir el tópico que hemos venido tratando a lo largo de esta investigación: el antecedente ritual mesoamericano.

La ciudad prehispánica desapareció con la Conquista española. El nuevo orden espacial respondió entonces a otros modelos de organización urbana que podían o no tener coincidencias con su antecesor. Pero tampoco la ciudad novohispana fue una continuación en América del urbanismo occidental. Más bien, el espacio urbano de la Nueva España abrevó de las dos tradiciones, dando origen a una nueva realidad; es decir, se dio el sincretismo en el espacio. Ni mesoamericano ni medieval-renacentista: el espacio novohispano perteneció a una naciente realidad urbana. En muchos de los llamados *pueblos de indios*, el centro ceremonial prehispánico cambió de nombre al de “plaza de armas”, los barrios mantuvieron el orden territorial y el sistema de rotación de los *calpolli* y la iglesia guardó la relación con el paisaje

circundante –principalmente el monte- como en antaño lo hacía el templo mesoamericano. Con las transformaciones que implicaba el devenir del tiempo, la organización espacial novohispana, producto de las dos tradiciones, perduró y resistió hasta nuestros días, y cuyas reminiscencias sobreviven hoy en varios de los municipios modernos.

El ordenamiento de las ciudades coloniales respondió a diversos motivos: a la topografía, al medio ambiente o a la tradición cultural. Así se distinguieron ciudades mineras, costeras, de españoles o de indígenas, de traza regular o irregular, de plaza céntrica o descentralizada. Pero el mestizaje del espacio fue más palpable en los pueblos de indios, cuya planificación dependió de las órdenes religiosas.

El pueblo de indios

Un día cuando estaban de fiesta porque sus dioses descansaban, llegó un señor vestido con una túnica negra que llegaba al suelo: en la cabeza tenía un trapo rojo; de su cabello colgaba una cruz que, él decía, era símbolo de su Dios y Dios de ellos, los chontales. Cargaba un libro. Cada vez que lo abría hablaba una lengua extraña y lo besaba de tal forma, que los indígenas quedaron deslumbrados, hechizados por aquel hombre, tanto, que se olvidaron de la ceremonia de los dioses.¹⁵¹

Este inquietante relato chontal nos es por demás sugerente de lo que significó la irrupción de la otredad sacra en la evangelización de Mesoamérica. Ya en la *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España* de Bernal Díaz del Castillo, se evidenciaba la llegada de los evangelizadores que emprenderían la conversión y el adoctrinamiento de los indios, en las palabras que Cortés dirigiera al *huey tlatoani* Moctezuma:

...y más les dijo, que el tiempo andando enviaría nuestro rey y señor unos hombres que entre nosotros viven santamente, mejores que nosotros, para que se lo den a entender, porque al presente no venimos más de a se lo notificar, y así se lo pide por merced que lo haga y cumpla.¹⁵²

Esos mismos hombres de “vida santa” que Cortés anunciaba en el texto de Díaz del Castillo, serían los responsables de borrar lo dibujado durante milenios en el espacio ritual mesoamericano. Con la ayuda de algunos indios de naturaleza “silvestre” y dóciles para adoctrinar al cristianismo, los misioneros recuperarían las almas perdidas por la Reforma Protestante, y al mismo tiempo podrían edificar su propia utopía urbana: una Jerusalén

¹⁵¹ *Relatos chontales. Yoko tz'aji*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Culturas Populares e Indígenas, 2002, p. 9.

¹⁵² DÍAZ DEL CASTILLO, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, pp. 164-165.

terrestre en un espacio alejado de la contaminación reformista. Fue entonces cuando los distintos pueblos que conformaron el México Antiguo, desde las tierras septentrionales hasta las regiones mayas, empezaron a perder su soberanía cultural y sus particularidades étnicas ante los ojos de los occidentales. De acuerdo con Pablo Escalante, “la historia fue resumiendo las diferencias originales y, en su carácter de vencidos, explotados y sometidos, los otomíes y los mayas, los purépechas y los yaquis, tenían más en común que nunca”.¹⁵³ Algunos evangelizadores como fray Bernardino de Sahagún, en su afán por conocer el mundo que se esfumó con la Conquista, recurrieron a los testimonios de los nahuas para elaborar su discurso y a través de ellos describieron y juzgaron los modos de vida de los “otros” indios más allá de los márgenes “civilizados”. Así surgieron figuras indígenas contrarias a la imagen del indio cristianizado –al buen salvaje–, y en esta oposición retórica los otomíes fueron vistos como “perezosos”, los huastecos como “impúdicos” y los llamados chichimecas como “bárbaros”. Por ello la unidad novohispana se cimentó sobre la diversidad mesoamericana. Ante la incapacidad de conocer a los “otros” que se descubrían frente a sus ojos, los españoles borraron las fronteras culturales y enterraron el orden espacial mesoamericano con sus elementos particulares y soberanos, con sus coincidencias y diferencias, para volver a dibujar ese espacio a su imagen y semejanza, a su costumbre y entendimiento. Sin embargo, desde la propia consideración occidental, las correcciones no debían ser totales: había elementos en el espacio indígena que podían reutilizarse. Muchas de las fundaciones misionales aprovecharon los poblados ya existentes en Mesoamérica para la congregación y la posterior evangelización de los indios, además de facilitar la recolección de impuestos por parte de las autoridades civiles. De esta manera se originó la *República* o “pueblo de indios”, consecuencia novohispana del antiguo *altépetl*. La planeación y trazo del nuevo orden correspondería a los indios bajo la supervisión del misionero.

Al sucumbir la compleja organización religiosa de Mesoamérica, al derrumbarse las antiguas estructuras y creencias, las expresiones culturales indígenas tendrían que aceptar o adoptar articulaciones y paralelos con la nueva alternativa que extendía la evangelización misional. Como señala Serge Gruzinski, “la *realidad* colonial se desplegaba en un tiempo y en un espacio distintos, descansaba en otras ideas del poder y de la sociedad, desarrollaba

¹⁵³ Pablo ESCALANTE, “Primer espejo” en Enrique Florescano (comp.), *Espejo mexicano*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fundación Miguel Alemán, Fondo de Cultura Económica, 2002, (Biblioteca Mexicana), p. 59.

enfoques específicos de la persona, de lo divino, de lo sobrenatural y más allá”. Los evangelizadores trataban afanosamente la adhesión de los indios a una realidad exótica sin referente visible: a lo “sobrenatural cristiano”. Pero esta nueva concepción difería de la local por todos lados. Los indios creyeron reconocer en Cortés a *Quetzalcóatl*, mientras que los evangelizadores tomaron a los dioses de los indios como manifestación de Satán. Las pretensiones de los religiosos chocaban con obstáculos infranqueables.¹⁵⁴ Tendrían que recurrir a la adaptación de sus conceptos a los modos indígenas. Distantes de los núcleos urbanos y de las autoridades españolas, los ancestrales ritos mesoamericanos se volvieron clandestinos y encontraron resguardo en los cerros y en las cuevas. El paisaje se convirtió entonces en una especie de “archivo histórico” de elementos de la cosmovisión prehispánica, mismos elementos que poco a poco fueron adquiriendo paralelos con el cristianismo. La nueva realidad cultural no fue recibida pasivamente, ni de un lado, ni del otro. Unos y otros asumieron o rechazaron, según fueran sus deseos o temores. El calendario de las festividades y solemnidades de la Iglesia católica en la naciente Nueva España, se sometió a un proceso de *indigenización* que permitió su apropiación, pero que a su vez también reconstruyó, hasta cierto punto, las expresiones culturales mesoamericanas, dándose una comunión muy particular y cuyos resultados rituales han llegado hasta las actuales comunidades indígenas, después de someterse a distintos tiempos y presencias humanas: los vaivenes de la historia. Divinidades mesoamericanas disfrazadas según el santoral cristiano, pero también santos conquistadores, vírgenes indias o cristos nativos, se emparentaron o subordinaron, para encubrir o para adaptar. A Santiago “Mataindios” cuya intervención divina permitió la Conquista, se sumaron otros santos de características muy particulares. En la Sierra de Tlaxcala, Santa Ana resguardaba en su imagen a *Toci*; en Tianquizmanalco, San Juan Bautista era *Telpochtli Tezcatlipoca*, Santa Catarina de Sena era la diosa zapoteca *Pinopiaa*, el dios barbado *Tentzontéotl* del actual Coatepec de los Costales, fue sustituido por el Santo Jesús; y en el Tepeyac, *Tonantzin* fue localizada bajo la apariencia de la Virgen de Guadalupe, escandalizando con ello a fray Bernardino de Sahagún.¹⁵⁵ Y en este abigarrado nuevo orden espacial, permaneció la montaña, siempre dominante, siempre sacra. En palabras de Johanna

¹⁵⁴ Serge GRUZINSKI, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, traducción de Jorge Ferreiro, tercera reimpresión a la primera edición en español, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, (Obras de Historia), pp. 186-187.

¹⁵⁵ LÓPEZ AUSTIN, *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, p. 76.

Broda, “los santuarios de los cerros y las cuevas formaron un paisaje sagrado alrededor de los pueblos, y es dentro de los límites de las comunidades donde la resistencia étnica y la identidad cultural se han conservado vivas hasta hoy”.¹⁵⁶ Se trataba de una continuidad del paisaje ritual y de una apropiación territorial de los grupos culturales, pues “en la medida en que el recuerdo de las acciones colectivas se enlaza con los caprichos de la topografía, con las arquitecturas notables o con los monumentos creados para sostener la memoria de todos, el espacio se convierte en territorio”.¹⁵⁷

Fundaciones y refundaciones

La reorganización espacial de los indios en asentamientos compactos tuvo como fin el reubicar a los naturales dispersos por las extensas regiones en una unidad política, económica y administrativamente adecuada a los modos europeos. Para el historiador John Sullivan, la relación de la organización espacial española y la indígena se basaba en términos de la “otredad”: lo decente y lo indecente, lo racional y lo irracional, lo cristiano y lo no cristiano. La dinámica de la otredad se utilizaba en el discurso de la “animalización” para identificar a las comunidades indígenas: vivían como “bestias”, por lo que tenían que trasladarse a las congregaciones y así vivir como “personas racionales”.¹⁵⁸ Un aspecto fundamental de las congregaciones fue la aculturación, que podía clasificarse de dos modos: la “policía humana” y el adoctrinamiento religioso. El término de *policía* hacía referencia al entrenamiento de los indios en las formas hispánicas de buen gobierno, tales como no comer ni dormir en el suelo, andar vestido, promover la monogamia y la unión familiar, y se impartía en los cabildos bajo la supervisión del corregidor español; por su parte, el adoctrinamiento era responsabilidad del misionero y se realizaba en la iglesia.¹⁵⁹ En el mestizaje del espacio, el reordenamiento territorial consistió en que a los ojos de los europeos los *ilatoque* fueran “caciques”, que el *altépetl* o *bichou* fuera un “pueblo”, que los *calpolli* o *quamchal* de mayor unidad y población vieran “pueblos cabeceras”, y que en los *calpolli* distantes de los más aglomerados vieran

¹⁵⁶ BRODA, “La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz” en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, p. 169.

¹⁵⁷ CLAVAL, *La Geografía cultural*, traducción de Lisandro A. de la Fuente, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1999, p. 19.

¹⁵⁸ John SULLIVAN, “La congregación como tecnología disciplinaria en el siglo XVI” en revista *Estudios de Historia Novohispana*, volumen XVI, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1996, pp. 49-50.

¹⁵⁹ SULLIVAN, “La congregación como tecnología disciplinaria en el siglo XVI”, p. 39-40.

“pueblos sujetos”. El equilibrio de obligaciones y privilegios entre los componentes del *altépetl*, fue cambiado por el orden estrictamente jerárquico de la municipalidad española: un gobernador (el antiguo *tlatoami*), los jueces gobernadores, el escribano (*amatlacuilo*), el alguacil (*topile*), el mayordomo (*calpixqui*) y el jefe de barrio (*tepixque*).¹⁶⁰ Así se fue estructurando un nuevo orden en un mismo territorio.

Pero el reordenamiento espacial no fue una empresa fácil. A lo largo del siglo XVI, las diferencias en los criterios de política poblacional llegaron a comprometer por momentos el programa urbanizador. En un principio, la organización del espacio urbano estuvo condicionada por la ambición de ganancias en oro y plata. Los reyes Fernando e Isabel, mediante las *Instrucciones* a favor de Nicolás de Ovando en 1501, permitieron el reasentamiento de indios en poblados lo más cerca posible de los yacimientos mineros. Los excesos cometidos en la explotación de la mano de obra y la consecuente disminución de la población caribeña, advirtió a la Corona de la necesidad de una reglamentación. Con ello, las *Leyes de Burgos* de 1512 conformaron el primer código legislativo indiano en materia de poblamiento en el Nuevo Continente. De esta manera, al consumarse la Conquista de México, los colonizadores ya tenían la experiencia de un actuar desmedido en la explotación de la mano de obra. En ese momento, la reorganización de los poblados se limitó a la distribución de los indios entre los españoles bajo el régimen de encomienda.¹⁶¹ Sin embargo, el deseo de mayores espacios geográficos donde se pudieran encontrar metales preciosos, fomentó la fundación de improvisados asentamientos de unos cuantos españoles sobre las líneas de avance expedicionario. Al no representarles ningún atractivo económico a los grupos exploradores, los poblados fueron transferidos a los frailes mendicantes, cuyo programa se orientó a la concentración de núcleos habitacionales llamados *reducciones* o *doctrinas*. Los religiosos notaron el problema que significaba el extenso territorio y la dispersión demográfica para su labor evangelizadora. Las autoridades también advirtieron la dificultad de control político y la imposibilidad de emplear a esa población en la mano de obra. Los intereses políticos, religiosos y económicos fueron tantos que la Corona autorizó el acomodamiento de la población de acuerdo a ellos. La administración virreinal ordenó una nueva evaluación

¹⁶⁰ LOCKHART, *Los nahuas después de la Conquista*, pp. 49-71.

¹⁶¹ Angel GARCÍA-ZAMBRANO, “El repoblamiento de indios en América Colonial: sometimiento, contemporización y metamorfosis”, en *Historia General de América Latina*, volumen III, tomo II, capítulo 23, Madrid, UNESCO/TROTITA, 2001, (en prensa)

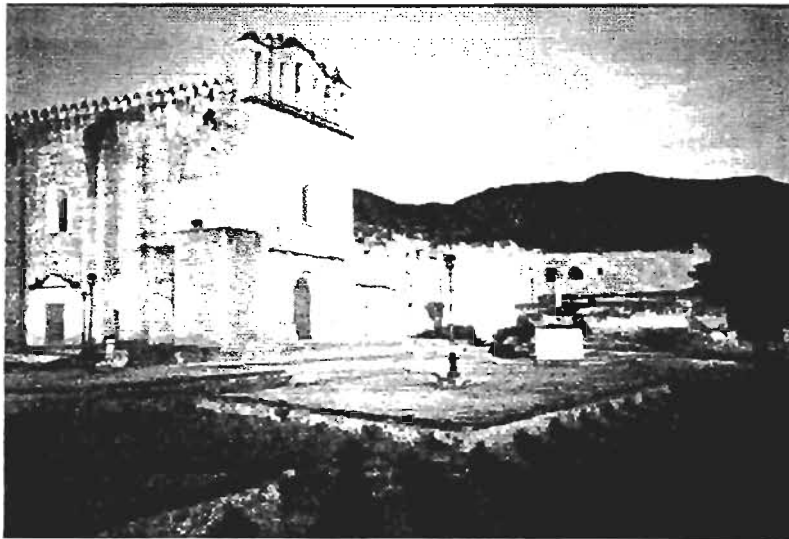
geográfica y demográfica para poder proceder sin afectar la organización económica de los indios, pues uno de los puntos a cuidar era la tributación de los diferentes pueblos. El desconocimiento de las pautas poblacionales de los indios y de las vinculaciones rituales de éstos con el medio ambiente, fueron inconvenientes fundamentales en el programa de los evangelizadores. Por su parte, los conquistadores continuaron sus *razzias* en el camino de grandes riquezas, entorpeciendo con ello las pretensiones de aculturación que aspiraban los mendicantes. Según Peter Gerhard, tan sólo en la llanura costera del Golfo de México nueve décimas partes desaparecieron entre 1520 y 1550.¹⁶² La implantación del sistema español ganadero y pastoril en el uso de la tierra, sistema inédito tanto en la región como en el resto de Mesoamérica, provocó grandes estragos. En la Huasteca, la introducción del ganado a partir de 1527, causó el abandono, usurpación y venta de las tierras indígenas. Los conflictos entre encomenderos e indios se hicieron noticia de todos los días. En uno de sus tantos excesos, el conquistador Beltrán Nuño de Guzmán intercambié esclavos indios por ganado antillano. Ante tales acontecimientos, Carlos V emitió en Toledo en 1528 las *Ordenanzas Reales de la Nueva España*, dirigidas principalmente a proteger el abandono de indios y tierras encomendadas; además, se impedía la utilización de los naturales como cargadores o *tamemes* en el traslado de mercancías, el cambiarlos del servicio personal al trabajo minero y su captura y herraje durante los avances expedicionarios.¹⁶³ No obstante las disposiciones reales, la reincidencia en el maltrato de los indios produjo las primeras rebeliones en las Provincias de Pánuco, Nueva Galicia y Culiacán. Los chichimecas iniciaron la guerra que detuvo la expansión territorial y mostró la necesidad de crear nuevos procedimientos para penetrar en las regiones consideradas bárbaras y asentarlas para su control político y religioso. Las promesas de un mejor trato fueron motivo para que las comunidades indias optaran poco a poco por mudarse a los sitios cercanos a los muros de las iglesias (Imágenes 30, 31 y 32).

Durante las primeras décadas de Colonia, los misioneros itinerantes atravesaron el territorio adoctrinando a los indios y enseñando las primicias culturales occidentales. Sobre las viejas estructuras de los señoríos indígenas, los frailes fundaron nuevos pueblos para un mejor control y defensa de los naturales contra los abusos de los peninsulares. El religioso encargado

¹⁶² Peter GERHARD, "Congregaciones de indios en la Nueva España antes de 1570", en Bernardo García Martínez (comp.), *Los pueblos de indios y las comunidades*, México, El Colegio de México, 1991, (Lecturas de Historia Mexicana 2), p. 57.

¹⁶³ GARCÍA-ZAMBRANO, "El repoblamiento de indios en la América Colonial...".

de un convento era al mismo tiempo cabeza de su comunidad y dirigente político del pueblo cabecera. Ante los ojos evangelizadores, los nuevos cristianos cubrirían los vacíos que el protestantismo había provocado. Tan sólo los casi trescientos franciscanos que residían en Nueva España en 1569, administraban noventa y seis conventos cabecera y mil iglesias de visita repartidas en sus cuatro provincias: Santo Evangelio de México, San Pedro y San Pablo de Michoacán, San José de Yucatán y El Nombre de Jesús de Guatemala.¹⁶⁴ Los misioneros pretendían alejar a los indios de los españoles laicos y así evitar que se contaminaran con su mal ejemplo. Algunos religiosos solicitaban a las autoridades civiles que no se permitiera la conquista violenta sin la previa avanzada evangelizadora. Pero también es cierto que, desde las unidades espaciales que ellos mismos organizaban, los frailes emprendieron una persecución, a veces mortal, contra las supuestas idolatrías de los indígenas. Todo lo anterior era motivado por el anhelo de preservar una Iglesia indiana inmaculada y cubierta de un fuerte paternalismo.¹⁶⁵



(Imagen 30)

Vista del Convento de los Santos Reyes, Metztlán, Hgo.
Centro evangelizador agustino en la Sierra Madre Oriental. Ejemplo de conjunto conventual.
(foto: Pedro Sergio Urquijo)

¹⁶⁴ Antonio RUBIAL, *La hermana pobreza. El franciscanismo: de la Edad Media a la evangelización novohispana*. primera reimpresión. México. Universidad Nacional Autónoma de México. Facultad de Filosofía y Letras, 2000. (Colección Seminarios), p. 91.

¹⁶⁵ RUBIAL, *La hermana pobreza*. p. 126.



(Imagen 31)

Convento de Xilitla, en la Huasteca Potosina. Fue la misión agustina más septentrional en la Sierra Madre Oriental. (foto: Pedro Sergio Urquijo)



(Imagen 32)

Convento de Aquismón, en la Huasteca Potosina.
De la construcción del siglo XVI, conserva la espadaña. (foto: Pedro Sergio Urquijo)

Las *Leyes y Medidas de Pueblos* de 1529 y confirmadas por el Rey en 1539, eran normas urbanísticas de inspiración medieval, que privilegiaban el complejo monástico como punto nuclear. En ocasiones, rodeando a la iglesia, al atrio y al cementerio, se localizaban las casas de los indios (otras veces la traza se hacía antes que cualquier construcción en piedra). En una tercera franja circular se ubicaban las milpas, que a su vez eran rodeadas por los ejidos menores, y finalmente estaban las llanuras y cerros destinados a la agricultura y a la cría o *caballerías y estancias de pan coger*. Conforme la densidad poblacional aumentó, el esquema circular fue reemplazado por la traza en forma de damero.¹⁶⁶ A pesar del esfuerzo emprendido por los evangelizadores y de la seguridad que proporcionaba el vivir en la cercanía de los muros de la iglesia, muchos de los indios continuaron prefiriendo las montañas y sus cuevas, actitud que era entendida por los misioneros como una barbarie que atentaba contra el estado civilizado que ellos postulaban. El virrey Antonio de Mendoza (1535-1550) instruyó a los mendicantes para que insistieran con los indios en la inconveniencia de fugarse para vivir en las montañas. En este devenir de acontecimientos, los misioneros fueron comprendiendo la importancia de relacionar los esquemas poblacionales europeos a las formas de asentamiento de los naturales. Al virrey Luis de Velasco I (1550-1564), le correspondió la más intensa labor de congregación de los indios. Durante su administración se trató de reducir a los indígenas de diversas regiones: Chalco, Tenango, Tepoztlán, Hueytlapa, Tamazula, Tepozcolula y Tlaxiaco; no obstante, en su mayoría no prosperaron. Posteriormente, el virrey Enríquez de Almanza (1568-1580) comprendió la necesidad de fortalecer el territorio novohispano, estableciendo asentamientos en el interior que fueran capaces de defender el centro y el norte de los ataques indios, y así permitir el desplazamiento hacia arriba del río Lerma y favorecer el fomento de la minería hacia Zacatecas.¹⁶⁷

¹⁶⁶ GARCÍA ZAMBRANO, "El repoblamiento de indios en la América Colonial...".

¹⁶⁷ Ernesto de la TORRE VILLAR, *Las congregaciones de los pueblos de indios. Fase terminal: aprobaciones y rectificaciones*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1995, (Serie Historia Novohispana 54), pp. 10-17.



(Imagen 33)

Plano de Tejupan, Oaxaca. Siglo XVI. Se trata de un claro ejemplo de la relación, cerro, iglesia, poblado. Además de la traza reticular, se perciben caminos que llevan al paisaje circundante (Copia del Proyecto IN303300, Instituto de Geografía, UNAM)

Cerros e iglesias cartográficas

De las relaciones geográficas surgidas de la *Instrucción y memoria de las relaciones que se han de hacer para la descripción de las Indias que su majestad manda hacer, para el buen gobierno y ennoblecimiento de ellas*, destinadas a informar de la situación de la Colonia a partir año de 1577, han sobrevivido varios dibujos de la traza de pueblos de indios. Las viviendas se distribuían de acuerdo a un plano en forma de damero cruzado por dos ejes intersectados en ángulo recto. En la intersección se ubicaba generalmente la plaza principal rodeada por edificios uniformes, y al poniente de ésta se hallaba la iglesia. El pueblo se subdividía en barrios, cada uno con su propia capilla o templo.¹⁶⁸ Los barrios, al igual que los *calpollí*, se adjudicaban la advocación de algún santo patrono como en antaño era adorado el *calpoteotl*. Además, el sistema de rotación del *altépetl* se repetía en el pueblo de indios. Las custodias de imágenes, procesiones, organización de festividades, recolección de tributo y otras festividades, se turnaban a los barrios en rigurosa rotación.

No obstante el nuevo orden, la montaña sagrada mesoamericana permaneció a un lado del emplazamiento indio sobre el que los españoles trazaron el nuevo poblado, y desde ahí, vigilante y silenciosa, recordaba a los naturales su antigua jerarquía (Imagen 33). La iglesia tuvo que compartir entonces sacralidad con la inamovible montaña. Los evangelizadores, al darse cuenta del carácter sagrado del monte, lo condenaron como idolatría, y así lo hizo saber fray Toribio Benavente –Motolinia– en su *Historia de los Indios de la Nueva España*: “estos principales ídolos con las insignias y ornamentos o vestidos de los demonios, escondieron los indios, unos so tierra, otros en cuevas [y] otros en los montes. Después cuando se fueron los indios convirtiendo y bautizando, descubrieron muchos, y traíanlos a los patios de las iglesias para allí quemarlos públicamente”.¹⁶⁹ La montaña adquirió entonces fuertes matices de maldad, oscuridad y temor; “lugar de grandes fríos y heladas, y donde nadie vive, y donde no se hace ninguna cosa comestible; lugar de hambre y frío, y donde se para yerto el cuerpo; lugar donde las bestias comen a los hombres y donde matan los hombres a traición”.¹⁷⁰ Pero también es cierto que, en otros casos, algunos misioneros sustituyeron las imágenes “paganas” ocultas en las cuevas de la montaña por imágenes cristianas. Incluso hay evidencias de que los

¹⁶⁸ KUBLER, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, p. 95-99.

¹⁶⁹ Toribio MOTOLINIA, *Historia de los indios de la Nueva España*, estudio y notas de Edmundo O’Gorman, sexta edición, México, Porrúa, 1995. (Sepan Cuántos 129)cap. 20, p. 200

¹⁷⁰ SAHAGÚN, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Libro XI, p. 660.

evangelizadores recurrieron a los parajes montañosos para la congregación y en los que los indios se sentían a sus anchas, siendo un caso al que los investigadores Fernández Christlieb y Ramírez Ruiz han llamado “*altépetl* fundado por españoles”.¹⁷¹

En los planos cartográficos del siglo XVI, además de la traza urbana y los caminos del pueblo dibujado, aparecían veredas marcadas por huellas de pies que conducían a los cerros circundantes plasmados, pues en la mentalidad del indio pintor, la montaña también era parte intrínseca de la ciudad. Esta vinculación sagrada entre el cerro y la iglesia permaneció entre las distintas presencias humanas y sus propias normas a las que se sometió el espacio, y así ha llegado hasta nuestros días (Imagen 34). Cuando el calendario cristiano marca la Fiesta de la Santa Cruz, el 3 de mayo, muchos pueblos deciden trasladar la festividad a las cumbres de los cerros; temporada que coincide con las fechas de petición de lluvias en los calendarios prehispánicos. Como ejemplo de lo anterior, tendríamos a los chamulas de los Altos de Chiapas, quienes suben a principios de mayo a la “Montaña de Musgo”, el *Tzontevitz*, cargados de velas, guitarras y cohetes, entre rezos y ofrendas, para pedir que llueva, justo ahí, en la cima del cerro más sagrado.¹⁷²

Los mapas coloniales elaborados por los indios eran una especie de ventana que permitía asomarse y entrometerse en la interpretación del espacio del “otro”, o en sentido contrario, era un dibujo que mostraba un “nosotros” ante un “ustedes”. Estos planos poseían su propia concepción de la geografía; una organización coherente del espacio con estructura interna. Por ello mismo, la iglesia fue vista por los indios como sucesora del monte sagrado y del antiguo *teocalli*, lugar donde se resguardaban las “fuerzas dadoras de vida” prehispánicas. La imagen de una iglesia sustituyó al glifo del *altépetl* como signo cartográfico de “pueblo” en los mapas del siglo XVI.

Algunas representaciones siguieron un modelo copiado de grabados europeos en forma de una especie de torrecilla, con un campanario o cruz y con una ventana a cada lado de la fachada. A este respecto, la historiadora Eleanor Wake advierte que el detalle de las ventanas laterales no existía en la Nueva España del XVI, por lo que los cartógrafos indios no podían

¹⁷¹ Federico FERNÁNDEZ CHRISTLIEB y Marcelo RAMÍREZ RUIZ, “El espacio y la montaña en la Nueva España del siglo XVI” en INEGI, *México en su unidad y diversidad territorial*, México, Universidad Autónoma de Yucatán, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Geografía, 2002.

¹⁷² Gary H. GOSSEN, *Los chamulas en el mundo del sol*, primera reimpresión, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional Indigenista, 1989. p. 394.

haberlo visto. Las fachadas de entonces se caracterizaban por una puerta y una sola ventana que daba a la galería del coro, y por lo que es posible que los indios hayan intentado copiar el modelo como ellos lo entendían en su fuente gráfica original; esto es, le dieron a la “iglesia-montaña” un rostro. Una montaña de este tipo ha sido identificada en la cabeza debajo de las figuras en la Cruz Foliada de Palenque, y que representa al *Yax-Hal-Witz*, “primera-verdadera-montaña”, de la que se obtuvo el maíz con el que se formó el ser humano. Además, las imágenes de fachadas y torres se representan escalonadas. Si bien el origen pudo ser europeo, también tenía referentes mesoamericanos, y las iglesias cartográficas fueron montadas en plataformas cuadrangulares.¹⁷³



(Imagen 34)

Ejemplo de un conjunto conventual dominando el paisaje circundante.
La iglesia destaca en medio de la sierra. Metztitlán, Hgo.
(foto: Pedro Sergio Urquijo)

¹⁷³ Eleonor WAKE, “El altépetl cristiano: percepción indígena de las iglesias del siglo XVI” en *Códices y documentos sobre México*, México, pp. 476-477; otro estudio al respecto se encuentra en Ethelia Ruiz Medrano, “En el cerro y la iglesia: la figura cosmológica atl-tépetl-oztotl”, en revista *Relaciones*, número 86, vol. XXII, El Colegio de Michoacán, primavera 2001, pp. 141-183.

7. LA IGLESIA EN LA HUASTECA

*Cuando vas [de] caza o a buscar
colmenas. ¿primero has dado de comer
a los ídolos que hay en los montes?*

Tú ¿eres sabio?

Carlos de TAPIA ZENTENO. "Confesionario"
*Paradigma apologético y noticia en la
Lengua Huasteca*

Evangelización

Dos años después de la Conquista, en 1523, el teniente gobernador de Jamaica, Francisco de Garay, penetró en el Pánuco con una capitulación para colonizar la Huasteca, otorgándole a la región el nombre de Victoria Garayana, pero al enterarse Cortés de su presencia, salió de su residencia en Coyoacan al frente de un nutrido ejército, se encaminó hacia el Pánuco, detuvo a Garay y conquistó la región. Entonces Cortés distribuyó las tierras huastecas entre los españoles y se adjudicó para sí y para su nuevo gobernador en el Pánuco, Alonso de Mendoza, el señorío de Tamuín. La presencia hispánica en la Huasteca provocó que en una decena de años, la población disminuyera drásticamente a razón de las epidemias traídas por los españoles –como fue el sarampión–, pero sobre todo, la disminución poblacional se debió a la indiscriminada venta de esclavos indios, los cuales eran llevados a las plantaciones del Caribe y las Antillas.

En mayo de 1527 llegó a Santiesteban del Puerto (Pánuco) el conquistador Beltrán Nuño de Guzmán en calidad de gobernador, y reasignó las encomiendas antes otorgadas por Cortés. Posteriormente, el conquistador alcanzó el título de presidente de la Primera Audiencia de México en 1528. Engrandecido, el gobernador y presidente partió hacia el Suroeste a la conquista de la Nueva Galicia. Al regresar a la Huasteca, Nuño de Guzmán fundó la Villa de Santiago de los Valles de Oxitipa, incluyéndola en la jurisdicción de la recién conquistada Nueva Galicia, con lo que pretendía tener control de mar a mar. Sin embargo, los deseos de grandes dominios territoriales de Beltrán Nuño de Guzmán se vieron cuarteados cuando en 1533 fue destituido de los dos cargos que ostentaba, mediante la cédula fechada el 19 de marzo de ese mismo año, que devolvía la provincia de Pánuco a la Audiencia de México. En

1534, la Segunda Audiencia canceló los títulos otorgados en la Huasteca y repartió los pueblos entre la Corona española y los vecinos de Valles; además, se suspendió el tráfico de indios esclavos, después de las constantes quejas del obispo de México, fray Juan de Zumárraga. La encomienda de Tamuín fue adquirida por Francisco de Villegas y a su muerte fue heredada por su viuda, Catalina de Castro. A la muerte de Catalina de Castro en 1543, pasó a manos de la Corona y se convirtió en corregimiento.

Durante los años que siguieron a la Conquista, los misioneros, en especial los franciscanos, gozaron del favor pleno de la Corona en manos la Casa de Austria, quienes justificaban la apropiación de la tierra mediante la empresa de la salvación de almas. Su campo de acción era ilimitado, pues las bulas que los amparaban los separaban de la jurisdicción del episcopado, situación que se mantuvo hasta la llegada de los Borbones a la Corona española en el siglo XVIII.¹⁷⁴ La distancia con respecto a la metrópoli en la etapa colonial dificultó la aplicación de las disposiciones tomadas por las autoridades novohispanas. Reiteradamente, los distintos grupos sociales aplicaron la ley con demora y lentitud o conforme a intereses particulares, sobre todo en lo referente a los derechos de los indios y las concesiones de explotación de los recursos naturales.¹⁷⁵ En la Huasteca Potosina, además de convertir y adoctrinar, de recolectar tributo y de administrar a los indios, las congregaciones debían fungir como fronteras de guerra ante los constantes ataques chichimecas.

A partir de la década de 1540, las órdenes mendicantes debieron emprender la conquista espiritual de la Huasteca. Además de convertir y adoctrinar, de recolectar tributo y de administrar a los indios, las fundaciones misionales debían fungir como fronteras de guerra ante los constantes ataques chichimecas. Asimismo, se hacía imperante establecer una vía de comunicación entre el centro y la zona norte, por lo que las autoridades virreinales apoyaron a los mendicantes.

Por una parte, los agustinos de la Provincia de la Nueva España, y bajo la mitra del Arzobispado de México, se dirigieron hacia los otomíes del actual estado de Hidalgo, llegando hasta la Huasteca con su misión más septentrional: Xilitla. En 1536, fray Alonso de Borja fundó la primera casa entre los otomíes: Atotonilco. En ese mismo año, fray Antonio de Roa y

¹⁷⁴ Jesús FRANCO CARRASCO, *El Nuevo Santander y su arquitectura*, tomo I, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1991, (Cuadernos de Historia del Arte 48), pp. 126-127.

¹⁷⁵ María Isabel MONROY CASTILLO y Tomás CALVILLO UNNA, *Breve historia de San Luis Potosí*, primera reimpresión, México, Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México, 1999, p. 91.

fray Juan de Sevilla fundaron el convento de Molango. A fines de la década, Metztlán recibió otra casa agustina que se convertiría en el centro de la labor evangelizadora de los misioneros agustinos en la Sierra Madre Oriental y del Valle del Mezquital.¹⁷⁶ Para 1550 fray Alonso de la Veracruz ordenaba la construcción del convento de Xilitla. En 1557, Xilitla se elevó a priorato, independizándose de la villa de Metztlán.

Por lo que a los franciscanos se refiere, el gran evangelizador fue fray Andrés de Olmos, quien inició su labor misional en 1544 con la fundación del convento de Tamaholipa, al que siguió el convento de la Villa de San Luis de Tampico, en 1554. En este último sitio se instaló la custodia del Salvador de Tampico (hoy ciudad Cuauhtémoc o Pueblo Viejo de Tampico, Veracruz) y a partir de ella se organizaron las misiones de la Huasteca y Pánuco. La custodia dependió de la provincia del Santo Evangelio de la Nueva España y de la mitra del Arzobispado de México. En 1607, al decaer la Villa de San Luis de Tampico, que sólo era un presidio a la orilla del mar, la custodia se mudó a Santiago de los Valles de Oxitipa. Los límites de la custodia quedaron de la siguiente manera: por el Norte la misión de Tamaholipa, por el Oriente la misión de Tamuín, al Sur Huehuetlán (de ahí en adelante jurisdicción agustina) y al Poniente colindaba con las llamadas regiones chichimecas. Entre las pretensiones de fray Andrés de Olmos estaban reducir y evangelizar las regiones septentrionales, principalmente aquellas en las que se movían los indios pames. Aunque el interés de los hispánicos por extenderse hacia el Septentrión no cesó, los ataques de los indios chichimecas y la falta de fuentes de riqueza que atrajeran y fomentaran las expediciones, restringieron los esfuerzos de avance. Las villas de Valles, Pánuco y Tampico marcaron durante muchos años el término de la Huasteca y el de la dominación ibérica en el área. La evangelización que alguna vez pretendió fray Andrés de Olmos tuvo que aguardar hasta el siglo XVII, con el descubrimiento y explotación de minas en Guanajuato, Zacatecas y San Luis Potosí.

A principios de la década de 1570, dio comienzo una guerra india encabezada por el cacique de Tanchaycha, Lohomab, la cual se extendió por varios poblados de la Huasteca. La situación se agravó y las autoridades coloniales tuvieron que recurrir al especialista Juan Bautista de Orozco, quien había sometido a los indios chichimecas de la Nueva Galicia. La

¹⁷⁶ Antonio RUBIAL GARCÍA, *El convento agustino y la sociedad novohispana (1533-1630)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1989, (Serie Historia Novohispana 34), p. 114.

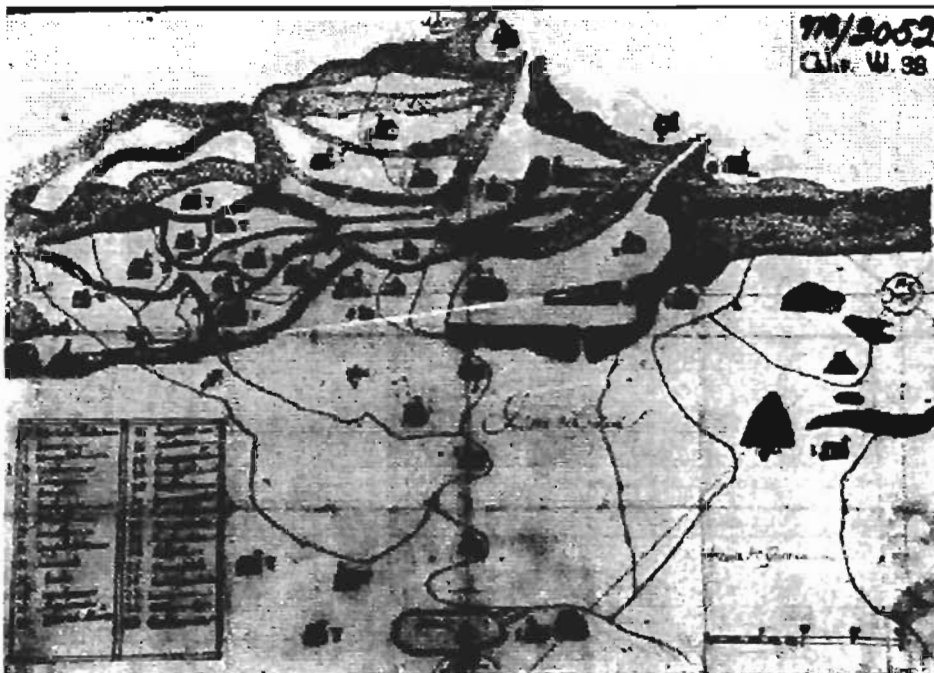
Villa de Valles tuvo que protegerse mediante un recinto fortificado construido de adobes. En unos cuantos años los rebeldes fueron sometidos, pero la hostilidad no cesó pues, en 1581, Luis de Carvajal y de la Cueva reinició las hostilidades con una expedición esclavista que pretendía obtener recursos para el futuro establecimiento de Nuevo León, que intensificó los conflictos bélicos con los chichimecas, y la situación agreste se mantuvo hasta bien entrado el siglo XVIII. Los poblados septentrionales huastecos fueron abandonados, provocando la disminución de habitantes indígenas. Las autoridades novohispanas se vieron obligadas a formar una frontera al norte de Valles y de Tamuín, que medía alrededor de 100 kilómetros hacia el Sur, a través de una línea trazada por los ríos Tampaón y Pánuco, y que fue reforzada por numerosos fuertes, uno de ellos entre Tlacolula y Tamuín. El área por donde solían incursionar los chichimecas recibió el nombre de “banda de guerra”.

En cierta medida, el despoblamiento contribuyó a la consolidación del modelo español de tenencia de la tierra, y en el transcurso de siglo y medio de colonización, una parte considerable de la Huasteca se convirtió en propiedad individual. La territorialidad de los pueblos fue reconstruida y reinventada una y otra vez, trastocando el orden jerárquico espacial de los antiguos señoríos y propiciando que poblados cabeceras devinieran en sujetos y viceversa.¹⁷⁷ Al parecer, Tamuín, Tanleón y Tancuayalab fueron de los pueblos que subsistieron a los embates chichimecas. Tamuín debió subsistir gracias a una organización militar defensiva en función de frontera, ganando así exenciones tributarias y privilegios. Tamuín también albergó a los pobladores de los asentamientos destruidos del Norte del río Tampaón.¹⁷⁸ Fue el mismo especialista en chichimecas, Juan Bautista de Orozco, el comisionado para reducir las provincias de la Huasteca y Pánuco, por instrucciones del virrey don Luis de Velasco II:

¹⁷⁷ AGUILAR-ROBLEDO, *La territorialidad en el norte de Mesoamérica: el señorío de Oxitipa en el siglo XVI*, Serie de Humanidades Col.lecció Humanitats, Universidad Jaume I, Castelló, España, (en prensa).

¹⁷⁸ STRESSER-PEÁN, *Tamtok. Sitio arqueológico huasteco*, p. 60.

En México a 11 de septiembre de 1598, se dio comisión a Juan Bautista de Orozco para lo tocante a la reducción de la Provincia de la Guaxteca distrito de Pánuco y los Valles y pueblos de Yahualica, Guaxutlagueatlan, Chicontepec, Tenpulchilo, Tamiagua, Amatlan, Tzuchuamatanchinol, Tantiman, Tantoyuca, Tatzetuco, Tenpual, Tamacunchal, Xilitla, Peacuzcatlan y todos los demás pueblos que caen y están situados en la parte del Septentrión hasta dar a pasar el río Pánuco que son Tamoyñ, Tanvoate, Tanleon, Tancumametamos y Tampico. Para congregarlos en la forma que la comisión de atrás con el mismo salario y tiempo e instrucciones y llevar por escribano a Pedro Vargas. Escribano real con el mismo salario.¹⁷⁹



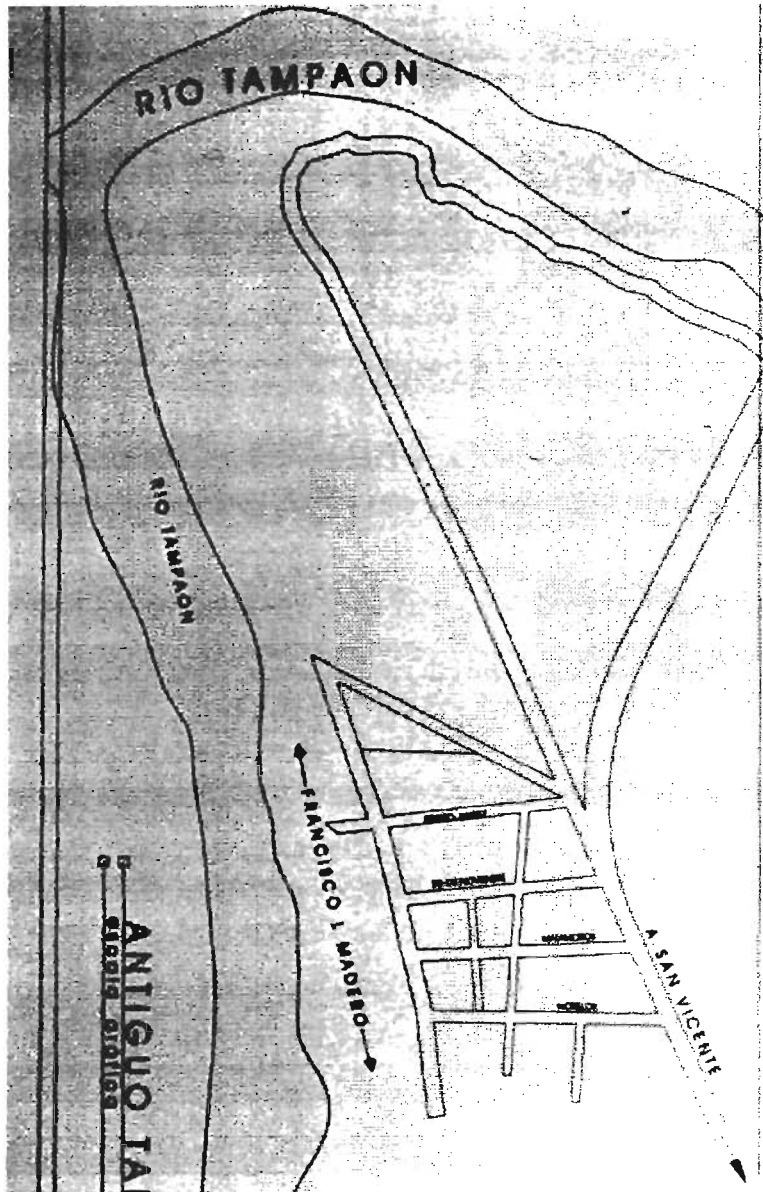
(Imagen 35)

Anónimo. *Plano de las misiones franciscanas en la Huasteca*. Siglo XVII.

En el recuadro de la izquierda aparecen los nombres de los poblados y su numeración. Destacan los señalamientos que dicen: "tierra de guerra", alusión a las zonas de incursión chichimeca.

(AGN, Californias, vol 38)

¹⁷⁹ Archivo General de la Nación (en adelante AGN), Indios, vol. 6, exp. 916, f. 235.



(Imagen 36)

Plano de Antigua Tamuín. Hacia el norte, cruzando el río Tampaón, está el actual Tamuín.

Hacia el sur siguiendo el margen del río, está la zona arqueológica de El Consuelo.

(mapa: Arais Reyes Meza)

Santiago Mayor Tamohi

El pueblo de Tamuín o de Tamohi (como lo mencionan las fuentes de la época) era una “república de indios” con una modesta iglesia franciscana con la advocación a Santiago El Mayor y sostenida por el Rey y la comunidad (Imagen 36). Debido a que una parte considerable de la Huasteca se había transformado en terrenos de propiedad individual, Tamuín se convirtió en una especie de isla cercada por grandes posesiones de ganaderos españoles y funcionó como un pequeño protectorado indio. Por ello, en el siglo XVI Tamuín era el núcleo indígena más importante de la región. La mayor parte de los pobladores eran de lengua huasteca o teenek, pero algunos principales hablaban náhuatl. Es posible que un grupo minoritario y aristocrático estuviera formado por los herederos de los guerreros mexicanos enviados ahí por los últimos soberanos del Altiplano Central. Se trataba de un poblado indígena que conservaba la lengua, las costumbres, la danza y probablemente hasta la antigua organización militar.¹⁸⁰ Pero la misma condición de aislamiento territorial hizo que Tamuín fuera escenario de numerosos conflictos con los ganaderos españoles, acontecimientos muy recurrentes como según lo indican varios documentos del primer siglo de Colonia. Por ejemplo, en agosto de 1576, el virrey Don Martín Enriquez solicitó al alcalde mayor de la provincia de Pánuco que averiguara los daños que provocaba el ganado de un Alonso de Quiroz a los indios del pueblo:

...por parte del gobernador principales y naturales del pueblo del Tamohin me fue hecha relación que en términos del dicho pueblo tiene un Alonso de Quiros una estancia de ganado mayor de la otra parte del río a dos tiros de arcabuz del dicho pueblo y el ganado de la dicha estancia les hace muchos daños en sus labranzas y sementeras y me pidieron que pues no se sufra estar tan cerca estancia de vacas y yeguas la mandase despoblar. Y por mi visto atento a los suso dicho por la presente os mando que luego que vos fuere mostrado veáis por vista de ojos la dicha estancia estando el dueño de ella le hagáis exhibir el título y sino lo tuviere no consintais que tenga en ella ningún ganado ni hagáis dificultad alguna y en caso que el título exhiba averiguareis cuanto esta de las casas primeras del dicho pueblo y el perjuicio que el ganado hace a las sementeras de los dichos naturales y en que es que midió será bastante para que de ello hallen. No habiéndose despoblar la dicha estancia y de ello me haréis relación con vuestro parecer para que se provea lo que convenga con que ante todas cosas hagáis averiguación de los daños que vieren recibido y que se les pagasen contado a los mismos que lo recibieron que para ello os doy poder cumplido.¹⁸¹

¹⁸⁰ STRESSER-PEAN, *Tamtok. Sitio arqueológico huasteco*, p. 56.

¹⁸¹ AGN, General de Parte, v. 1, exp. 1164, f. 227.

Lo anterior se debía a las diferencias en cuanto al uso de suelo comunitario existentes entre los indios y los españoles: mientras que los huastecos estaban acostumbrados a utilizar las tierras de acceso común para el cultivo y la recolección de madera y frutos, los ibéricos, además de estos usos, utilizaban los terrenos para sus ganados. En 1574, la *Derrota de mieses* (pastoreo alternado con áreas de cosecha levantada), establecida en las *Ordenanzas de la Mesta* del virrey Martín Enriquez, fue una aplicación que permitió la usurpación de las tierras indígenas en beneficio de la ganadería y el pastoreo y que originó un calendario que regulaba el acceso de los ganados y rebaños a los cultivos, tanto de propiedad indígena como hispánica. De esta manera se intentaba establecer una relación entre la agricultura y la ganadería. Sin embargo, el cercado de los cultivos resultó muy extraño tanto a los huastecos, como a los otros indios mesoamericanos. La llegada de ganado desde 1527, provocó el paulatino abandono, robo y venta de las tierras de los indios.¹⁸²

Del año de 1590 se tiene referencia a la movilidad indígena. Por un lado, se hizo el llamado para hacerlos volver a sus casas y, lo más importante, que volvieran a la doctrina en manos de los franciscanos. Algunos habitantes de Tamuín abandonaron a voluntad el pueblo y se asentaron en Tancuiche, movimiento que fue legalmente válido para las autoridades civiles siempre y cuando pagaran tributo, asistieran a misa y a la doctrina: “y no costando del dicho perjuicio sino que se fueron de su voluntad los dejéis libremente vivir donde quisieren con que paguen el tributo de un año en la parte donde hicieren ausencia llevando testimonio de esto los de aquel pueblo para su descargo y con que en la parte que quedaren se empadronen y paguen tributo como los demás naturales”.¹⁸³ Por otro lado, los indios del pueblo de Tantulan, provincia de Valles, solicitaron al virrey Don Luis de Velasco en el mismo año de 1590, se les permitiera acudir a Tamuín a la celebración de la misa y a la doctrina: “De común acuerdo de todo el pueblo se mudaron de allí y se pasaron a vivir a otro sitio junto al río Tamoy [Tampaón] donde están cerca de la doctrina y agua y más apartados de los chichimecas de guerra que les hacían daños en la parte donde antes estaban y que en el sitio nuevo tienen ya hechas casas...”¹⁸⁴

Aunado a los daños que provocaron las tierras ganaderas y pastoriles y de las pesadas cargas tributarias, los ataques chichimecas fueron motivo de las fugas y ausencias de los

¹⁸² AGUILAR-ROBLEDO, “La transferencia y consolidación del sistema español...”, p. 56-58.

¹⁸³ AGN, Indios, vol. 4, exp. 965, f. 258 v.

¹⁸⁴ AGN, Indios, vol. 4, exp. 705, f. 198 v.

indios congregados. Al parecer, los chichimecas destruyeron una cuarentena de villas huastecas, lo que forzó a formar una frontera al norte de Valles y de Tamuín, que medía alrededor de 100 kilómetros hacia el Sur, siguiendo la línea dibujada por los ríos Tropaón y Pánuco, y que fue reforzada por varios fuertes, uno de ellos entre Tlacolula y Tamuín. El área por donde incursionaban los chichimecas era la “banda de guerra”, ya mencionada anteriormente. Los ataques de los grupos septentrionales fueron una constante a lo largo de la Colonia, y desde el año de 1593 las autoridades hispánicas se preocuparon por detener y pacificar a los indios chichimecas, y así lo indica una orden del virrey Luis de Velasco a Pedro Martínez Loaysa, para reducirlos:

...Por cuanto, para tener y atraer de paz los indios, de la jurisdicción de los Valles y pueblos y de sus fronteras, y excusar y reparar los daños que hacen y causan y reciben y para que vivan en policía cristiana y puedan ser doctrinados y administrados y gozar del beneficio espiritual que les comunican los religiosos de la orden de San Francisco que los tienen, a cargo cometí la publicación y reducción de ellos al capitán Pedro Martínez Loaysa, alcalde mayor de la Villa de Santiago de los Valles juntamente con el padre custodio de allí encargado...¹⁸⁵

El despoblamiento por diferentes factores contribuyó en el establecimiento del modelo ibérico de tenencia de la tierra y la desaparición de varios pueblos huastecos. Lo anterior haría que en el transcurso de siglo y medio de colonización, la mayor parte de la Huasteca se convirtiera en propiedad individual.

Ahora bien, sobre la organización de Tamuín a los modos de las autoridades europeas, un documento de 1574 hace referencia a la tasación de tributos y servicios del cacique Rodrigo de Mendoza.¹⁸⁶ Para febrero de 1576 hay un cambio de gobernador y se ordena la misma tasación, lo que indica que para esas fechas el pueblo de indios estaba administrativamente organizado; por lo tanto, contaba con su propia iglesia conforme a los cánones españoles. Sin embargo, el documento no hace mención de los franciscanos, lo que pudiera significar que aún no establecían una visita en ésta población. Posiblemente, la presencia franciscana debió comenzar después de 1577 y antes de 1590, pues el documento de julio de 1590 que autoriza a los naturales de Tantulan a asistir a misa y doctrina en Tamuín, se habla ya de la presencia de los misioneros. Con todo ello, la iglesia comenzó a organizarse desde 1576 y así lo hace notar una ordenanza del virrey de agosto de ese año que daba instrucciones de comprar un frontal de Damasco (paramento de sedas, metal u otra materia

¹⁸⁵ AGN, Indios, vol. 6, exp. 621, f. 165 v.

con que se adorna la parte delantera de la mesa de altar) para la iglesia de Tamohin, pues con anterioridad se había comprado una casulla (vestidura del sacerdote que usa sobre las demás prendas para celebrar la misa).¹⁸⁷ La carencia de estos ornamentos básicos hace suponer que se trataba de una construcción humilde de madera y paja. Un documento muy posterior, fechado en el año de 1766, nos da una idea de la humilde arquitectura de la iglesia durante toda la Colonia. El breve informe del fraile Antonio Zamora, guardián del convento de Tamuín, explica la detención del acusado de poligamia Juan Medina; el fraile sabía de esta acusación y decide detenerlo colocándolo en un cepo en la calle: “y como esa su gente no teme a Dios le dieron ayuda y se hullo”. Enseguida hace referencia a la edificación: “... por fin a los ocho días una noche, el reo se me presentó en el convento y habiéndolo puesto en una de sus celdas, con ánimo de remitirlo al Santo Tribunal (que por carecer de avío por falta de bestias, y gente cristiana no lo remití luego) y al cabo de ocho o diez días cortó una reja de una ventana y se fue, sin poder verlo hasta ahora”.¹⁸⁸ De esto podemos rescatar dos aspectos: primero, la iglesia contaba con celdas; y segundo, a pesar de ello, era lo suficientemente frágil como para permitir una fácil fuga o para que el fraile prefiriera en la primera ocasión encerrarlo en un cepo en la calle.

Las instalaciones materiales, tanto religiosas como las civiles, se apegaban a los más modestos patrones y consistían en construcciones de muros de adobe, bajareque y techos pajizos. Así se encontraban representadas las misiones de la Huasteca en un informe sobre los indios de las jurisdicciones de Guadalucazar y de Valles y redactado en 1682, ya que no sería hasta después de la instauración de la Colonia de Nuevo Santander cuando comenzaron a erigirse edificios de mayor solidez.¹⁸⁹ Era común que las edificaciones de las iglesias sufrieran deterioros debido a las constantes inundaciones. En 1676 Tanchahuiche solicitó la exención de tributo para reedificar su iglesia; en 1723 se aprobó la reedificación de Tanlajax; en 1743 se pretendió construir la iglesia de Coxcatlán y para 1770 se estaba reedificando la iglesia parroquial de Valles. Conforme al desgaste algunas de las construcciones misionales se iban reparando; otras, como Tamuín, no. En un informe de 1794 enviado al virrey de Branciforte, se reportaba el estado de las misiones franciscanas de Villa de Valles:

¹⁸⁶ AGN, Indios, v. 1, exp. 19, f. 8.

¹⁸⁷ AGN, General de parte, v. 1, exp. 1163, f. 227.

¹⁸⁸ AGN, Inquisición, v. 1045, exp. 8.

¹⁸⁹ Jesús FRANCO CARRASCO, *El Nuevo Santander y su arquitectura*, tomo I, p. 135.

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

[...]

...Las misiones que se hallan fronteras a los indios chichimecas, o bárbaros son Valle del Maíz, Villa de Valles y Tamuín, pero estas a más de que con las nuevas compañías de milicias están resguardados: dos milicianos de la colonia de Nuevo Santander contienen a dichos bárbaros para que no se introduzcan a esta jurisdicción.¹⁹⁰



(Imagen 37)
 Imagen de Santiago el Mayor.
 Anónimo. *Santiago Matamoros*.
 Siglo XVII.
 Óleo sobre tela
 186 X 155 cm.
 Col. Museo de la Basílica de Guadalupe

¹⁹⁰ AGN, Californias, vol. 29. exp. 3, f. 109 v.

En 1697, el custodio fray Joseph de Spínola Almonacid informó que el convento del pueblo de Tamuín tenía la fiesta titular del santo patrono Santiago el 25 de julio, realizándose la representación de “los moros contra los cristianos”, costumbre española arraigada en muchos pueblos de indios,¹⁹¹ y donde se solía pasear al santo por las calles, y tal vez, por los pueblos sujetos. A respecto de esto último, en 1720 se reportó que anteriormente el pueblo tenía agregado otros dos poblados, Tanleón y Tamalaquan, pero que se perdieron por la invasión de “bárbaros”.

Santiago fue la advocación de la iglesia y el nombre cristiano del pueblo (Imagen 37). Su imposición pudo responder a muchas causas, tales como que un 25 de julio los franciscanos llegaran al lugar, o en honor al Patrón de España, o que el fundador de la misión lo tuviera como santidad de su devoción, o bien, por alguna fusión con alguna antigua divinidad huasteca. De la vida de Santiago Apóstol se sabe que recibió el sobrenombre de El Mayor para diferenciarse de Santiago Alfeo que fuera primer obispo de Jerusalén. Él y su hermano Juan se dedicaron a la pesca, hasta que Jesús los llamó para hacerlos “pescadores de hombres” y entonces les cambió el apellido a Boanerges, que significa “los hijos del trueno”. Pero lo más trascendental de la hagiografía de Santiago fue su supuesta visita a España. Según ésta, estaba un día el apóstol orando en Zaragoza, cuando se le apareció la Virgen María sobre un pilar de mármol y le solicitó que construyera una iglesia a orillas del Ebro, iniciándose así el culto a la Virgen del Pilar. El 25 de julio del año 812, el obispo de Iria Flavia, Teodomiro, se dirigió al monte Libredón (siempre los montes), donde un ermitaño había visto extraños resplandores y en ese lugar encontraron la tumba del apóstol. Se construyó una iglesia en torno a la cual se fundó la Ciudad de Santiago de Compostela (*Campus Stellas*). A lo largo de la Edad Media, el santuario se convirtió en un importante centro de peregrinación cristiano. La devoción por el apóstol de parte de los españoles quedó evidenciada durante la Reconquista ibérica, cuando los cristianos expulsaron a los musulmanes en 1492 y consideraron que la lucha fue encabezada por el mismo santo, recibiendo entonces el nombre de “Santiago Matamoros”. La idea de la contribución divina en la guerra viajó a ultramar, y durante la Conquista de México, en una batalla contra los mayas chontales de Potonchan, a los ojos de

¹⁹¹ Biblioteca Nacional de México, Fondo Franciscano (en adelante BNM. FF.), tomo 42, citado en María Luisa HERRERA CASASUS, *Misiones en la Huasteca Potosina. Custodia del Salvador de Tampico. Época colonial*, San Luis Potosí, Instituto de Cultura de San Luis Potosí, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1999. p. 48.

las huestes cortesianas, se volvió a ver a Santiago con su caballo blanco eliminando indios, convirtiéndose así de “Santiago Matamoros” a “Santiago Mataindios”. Considerando que Tamuín era una zona bélica por los ataques provenientes de las regiones chichimecas, no es de extrañar que este santo guerrero, predilecto entre los hispánicos, haya sido el elegido para patrono del pueblo. Todavía persiste en la imaginario de los lugareños un jinete y su caballo blanco que desciende del monte de Tamtok, visible hacia el Suroeste desde Tamuín, y así lo constatan los testimonios de campo. Es la imagen indeleble de Santiago El Mayor -matador de moros e indios- que fue inmortalizada desde el convento que llevó su nombre en los ya lejanos años de la evangelización franciscana.

Sobre la iglesia original, de la que ya no hay ni restos, fray Jacobo de Castro, en 1748, manifestaba que la construcción se había incendiado años antes.¹⁹² Por ello, el importante convento de Tamuín en el siglo XVI y a lo largo de toda la Colonia sigue dejando muchos cabos por atar. Todavía en la actualidad se pueden seguir las pistas desperdigadas de lo que alguna vez fue un muy modesto templo franciscano que subsistió a los embates del tiempo, entre las reliquias que guardan celosamente los pobladores: dos columnas de lo que debió haber sido un retablo, la imagen del antiguo patrón Santiago el Mayor, una vieja figura de madera que supone ser un evangelista, un Cristo descrucificado que reposa en un lecho de cristal y algunas otras imágenes del santoral que viven peregrinas de casa en casa en calidad de herencias familiares.

¹⁹² BNM. FF., caja 69, HERRERA CASASUS, *Misiones en la Huasteca Potosina*, p. 48



(Imagen 38 y 39)
Kiosco y al fondo cancha de baloncesto de Antiguo Tamuin. Aquí debió estar el humilde convento franciscano del siglo XVI. Abajo, la actual iglesia del pueblo.
(fotos: Pedro Sergio Urquijo)



El humilde convento colonial debió ubicarse en donde ahora se localiza el kiosco y la cancha de baloncesto en la pequeña plaza central y, en el siglo XX, debió trasladarse a donde se encuentra la actual, en las faldas del peculiar cerrito del cementerio, con el fin de evitar que fuera cubierta por el agua de las constantes inundaciones provocadas por los desbordes del río Tropaón (Imágenes 38 y 39). Aún cuando no queda ni rastro de lo que fue la estructura franciscana, una curiosa y ancestral danza realizada en la Semana Santa tiene como escenario la cancha de baloncesto, lo que supone no sólo el recuerdo del viejo templo cristiano, sino que también hace creer en que el espacio en que se edificó éste ya poseía un significado ritual desde antes de la Conquista. Los franciscanos, al enterarse de la importancia sacra de esa unidad espacial, ya sea por la posible existencia de un *teocalli* o por la información de los mismos naturales, debieron optar por levantar el convento ahí, en una zona propensa a las inundaciones, en lugar de escoger alguna de las lomas o montículos más seguros. Ahí, en ese aparente espacio ritual conjugado, cada año un grupo de hombres disfrazados de diablos viejos suelen bailar animosamente por las noches, entre gritos eufóricos y muchos tragos de alcohol que animan a los propios y escandalizan a los extraños. El preámbulo a tan singular baile tiene lugar a la par de la representación de la pasión y muerte de Jesucristo. Mientras un joven distinguido de la comunidad carga la cruz por el pueblo, otros hombres disfrazados de diablos corren de calle en calle haciendo sonar sus *chirrones*, pidiendo dinero a cambio de no recibir una maldad (Imágenes 40, 41, 42 y 43). Como señala Ivan Sprajc, la figura del “diablo” poco tiene que ver con la doctrina cristiana, pues el personaje debió sustituir a ciertas deidades prehispánicas. El desarrollo de la conexión debió ser el siguiente: en las creencias prehispánicas el agua estaba debajo de la tierra o contenida en los cerros; Tlalocan, el recinto de las deidades de la lluvia solía situarse en el inframundo; después de la Conquista el inframundo empezó a asociarse con el infierno cristiano y con ello las divinidades prehispánicas infraterrenas se volvieron diablos.¹⁹³ Por lo tanto, las representaciones de diablos o infiernos en las expresiones culturales indígenas no necesariamente llevan una connotación negativa. Así entonces, las celebraciones de Semana Santa en Antigua Tamuín es una expresión cultural de riquísimo valor histórico. Aún cuando posiblemente guarde relación con la celebración de Todos los Santos, el significado aparentemente de la danza *sui generis* se ha perdido, pues la población indígena ha desaparecido totalmente del lugar, pero se sigue

¹⁹³ SPRAJC, *Venus. Lluvia y maíz...*, pp. 34-35.

llevando a cabo por los habitantes actuales sin más afán que el preservar la más añeja de sus tradiciones; baile endiablado de movimientos toscos que unifican al pueblo de Antiguo Tamuín y que forma parte de su discurso de identidad.



(Imagen 40)
Máscaras de diablos para las celebraciones de Semana Santa en Antiguo Tamuín.
(foto: Pedro Sergio Urquijo)



(Imagen 41)
Deambular de los diablos por las calles de Antiguo Tamuín.
(foto: Pedro Sergio Urquijo)



(Imagen 42)

Un diablo haciendo sonar su chirimón durante las fiestas de Semana Santa.
(foto: Pedro Sergio Urquijo)



(Imagen 43)

Las antiguas máscaras de diablos han sido sustituidas por “diablos” contemporáneos:
“Osama Bin Laden” y “El Lobo Feroz”.
(foto: Pedro Sergio Urquijo)

En la cima del cerrito del cementerio, a espaldas de la nueva iglesia, quedaron unos muros de canto rodado que anuncian una edificación prehispánica enterrada (Imagen 44). Tal vez estos muros fueron parte de una iglesia temprana, posiblemente de los tiempos de Cortés en la región, construida con las mismas piedras de la aparente plataforma huasteca sobre la que se levantó (Imagen 45). Así se percibe en las estructuras que sobresalen en una casa aledaña a la iglesia actual, ahora convertidas en chiquero para puercos (Imagen 46). Al preguntarles a los lugareños sobre los muros en la cima del cerro del cementerio, coincidían en que se trataba de una obra inconclusa, y es que desde siempre sólo vieron las paredes derruidas. Según la leyenda, se dice que se trataba de una “iglesia” que se mandó construir por órdenes de Moctezuma, pero sólo se podía trabajar de noche y hasta el amanecer. A los constructores les alcanzó el canto del gallo, quedando la obra incompleta para la posteridad. Debajo del mentado muro hay, entonces, un basamento prehispánico, aparentemente de gran dimensión, pues todavía es visible una especie de escalinata al término de la calle Sur. Esta sobreposición de elementos urbanísticos prehispánicos y actuales inquietó al historiador Joaquín Meade, quien lo registró así: “En las mismas calles del pueblo de Tamuín y en los solares y huertas de las casas, se encuentran montículos y restos de viejas construcciones. Aquí se han hallado esculturas, objetos de cerámica y aun onix o tecalli que llaman verdaderamente la atención”.¹⁹⁴



(Imagen 44)

Montículo prehispánico convertido en el “cerrito” del cementerio del pueblo.
(foto: Pedro Sergio Urquijo)

¹⁹⁴ Joaquín MEADE, *La Huasteca. Época antigua*, p. 173.



(Imagen 45)

Muro de canto rodado en la parte superior del "cerrito", que anuncia su pasado prehispánico
(foto: Pedro Sergio Urquijo)



(Imagen 46)

Plataforma prehispánica a espaldas del "cerrito" del cementerio. Hoy, convertido en chiquero.
(foto: Pedro Sergio Urquijo)

En un documento fechado el 2 de febrero de 1762, el fraile custodio Ignacio Saldaña, en su reporte a su provincial, se refirió al pueblo de Tamuín de la siguiente manera: “Fue esta misión en los principios de la Conquista la Corte de la Huasteca, y la hostilidad de el Bárbaro lo puso en tal esfera que apenas han quedado 150 familias de indios huastecos tributarios, habiendo desertado toda la gente de razón”. Al referirse al pueblo como la “Corte de la Huasteca”, el fraile estaba haciendo alusión a las estructuras prehispánicas que se encontró ahí.¹⁹⁵

Los pobladores actuales son testigos de la existencia de ruinas de la Antigua Huasteca, de entierros con ofrendas y de los recubrimientos de estuco. Saben que el montículo del cementerio, hoy convertido en cerrito, es una estructura prehispánica como lo son la mayoría de los montículos que hay al Sur de la población. Muchas interrogantes surgen a este respecto, están todavía por resolverse y son tarea para futuros trabajos arqueológicos. Pero lejos de las incógnitas y con todo lo anterior, el mestizaje del espacio urbano en Tamuín y la sobreposición de elementos arquitectónicos y urbanísticos, hicieron que de una manera u otra, el cerro, el templo y la iglesia coincidieran en el mismo lugar, que compartieran el mismo territorio en el cementerio, como recuerdo y símbolo a la sacralidad espacial urbana del siglo XVI.

A partir de la edificación de la antigua iglesia se debió organizar la traza urbana. Las calles, como se perciben ahora en el poblado fueron ensanchadas en el siglo XX, según cuentan los lugareños; modificación que permitió el tránsito de camiones al arenal localizado en los márgenes del río Tampaón, y aunado a ello hubo una notable fragmentación para el reparto ejidal (Imagen 47). Debe suponerse entonces que parte de la traza original se conservó y que los caminos en el pueblo de indios colonial debieron ser simples y estrechas veredas, salvo algunas calles fundamentales. Así aparece el llamado “Paso Real”, en la actual calle de Francisco I. Madero, que aún en la Revolución Mexicana era el camino que conectaba con la estación de ferrocarril del otro lado del río y el cual se cruzaba en panga. El Paso Real debió ser la ruta de acceso a la misión y principal tramo para el comercio. La existencia del Paso Real en el siglo XVI se menciona en los documentos y para el XVIII se registra el aumento de otros dos a raíz de la instauración de la colonia de Nuevo Santander. Así lo informó el encargado de la misión en 1762, fray Joseph Cavallero, al custodio, fray Ignacio Saldaña:

¹⁹⁵ HERRERA CASSASUS, *Misiones de la Huasteca Potosina*, p. 49.

... a más de esto tienen la pensión de tener un Paso Real que siempre ha servido sin falta al común, y desde el descubrimiento de la Nueva Colonia [de Santander], que habrá catorce años más o menos, les han obligado a mantener otros dos pasos, uno en el mismo río por la banda del Norte, y el otro un Estero que viene de la sierra a salir al dicho río...¹⁹⁶

La trayectoria del Paso Real quedaba entonces bien definida en su parte septentrional, donde cruzaba el río. ¿Pero la parte meridional? La actual calle Francisco I. Madero termina en donde empieza la acumulación de los montículos y donde se hacen más evidentes los restos de una ciudad prehispánica enterrada. Quizá la existencia del Paso Real se remonte más allá de la época Colonial y haya sido una pequeña calzada que atravesara el viejo poblado de Tamuín, pues los españoles solían llamar “reales” a las sendas principales, los *ochpanlli* en náhuatl, como lo indica Molina -o *pullic bel* en huasteco según el vocabulario de Tapia Zenteno-, y que se desprende de referencias como la del camino Tlaxcala a Cholula o la de Amecameca a Chalco.¹⁹⁷ Otra camino real importante debió ser el que conectaba a Tamuín con la Villa de Valles, la misión más importante de la Custodia del Salvador de Tampico, y que atravesaba la sierra de Tanchipa a través de El Abra, al igual que la actual carretera. A un par de kilómetros del camino y a las faldas de la sierra, debió existir un *pullic bel* que después reutilizaron los españoles encomenderos, pues ahí se localizaba el ojo de agua caliente llamado Taninul. Sus cualidades terapéuticas y su cercanía con una de las cuevas de Tanchipa hacen suponer que Taninul era un recinto medicinal de la Antigua Huasteca, lo que atrajo a los españoles para convertir el lugar en hacienda y que hoy en día puede ser utilizada por los huéspedes del hotel que lo resguarda. La importancia de los caminos entre los huastecos prehispánicos se conserva en los teenek de la actualidad, y así lo hacer saber uno de sus relatos:

¹⁹⁶ BNM. FF, 40, HERRERA CASASUS, *Misiones en la Huasteca Potosina*.

¹⁹⁷ Pablo ESCALANTE, “Camino y caminantes del México Prehispánico” en *Encuentros y desencuentros en las artes. XIV Coloquio Internacional de Historia del Arte*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1994, (Estudios de Arte y Estética 34), pp. 177-193.

Cuando vayan por el camino, apártense de él para hacer sus necesidades del cuerpo y no sean como aquellos que, dando gusto a su vanidad, se orinan y se ensucian en los caminos para que otros al pasar, arrastren la suciedad y contaminen. Los que hacen esa maldad les aseguro que pierden a su *ts'itsin* porque ellos no pueden pasar por un camino sucio con los desechos del hombre. Quiten las espinas que encuentren en el camino, para que otros puedan pasar libremente por él. Quiten también las piedras filosas para que otros no se hieran ni se sangren al pasar. Recuerden que la sangre que se riega a causa de las espinas o las piedras filosas del camino es vida que se pierde gota a gota.¹⁹⁸



(Imagen 47)

Vista de una de las calles actuales de Antigua Tamuín.
(foto: Pedro Sergio Urquijo)

¹⁹⁸ *Relatos Huastecos. An t'ilabti tenek*, pp. 47-49.

Hoy en día, muchos de los pobladores de Antiguo Tamuín han decidido partir hacia otras regiones de la República Mexicana o a hacia los Estados Unidos donde tienen mayores posibilidades económicas. Otros pocos trabajan ayudando a los arqueólogos en las excavaciones de Tamtok. Ya no hay más población indígena. Los teenek, herederos de la tradición milenaria de la Antigua Huasteca, se han visto disminuidos y ahora viven en las regiones sierra adentro, bajo el eterno resguardo que proporcionan los cerros, en lugares como los actuales municipios de Aquismón o Tamazunchale. El limitado sacerdote del pueblo prohibió en el año 2002 la ancestral danza de origen prehispánico la cual consideraba una manifestación pagana e inmoral. Antiguo Tamuín quedó fuera de los planes de estratificación urbana del municipio, ha sido marginado y olvidado a la orilla del río. Sin embargo y a pesar de la distancia temporal, el otrora pueblo refugio y frontera sigue manifestando por todos lados y por todos los medios su condición de espacio doblemente sacrilizado: primero como ciudad prehispánica y después como centro evangelizador franciscano.

CONCLUSIONES

El espacio se hace tangible a través de la experiencia sensorial; cobra significado cuando la sociedad que lo integra empieza a percibirlo, a nombrarlo, a transformarlo y a dejarse transformar por él. En el devenir del tiempo, el espacio se somete a diversas presencias adquiriendo así el sentido de documento histórico, pues en él puede “leerse” lo escrito por las diferentes sociedades que le han otorgado características particulares, según sus propias expresiones culturales. Un *espacio vivido* lleva siempre impresa la huella de los seres humanos que se afanan en construirlo y adaptarlo según sus deseos, de envolverlo en la medida de su propia circunstancia para hacerlo un *territorio*. En nuestro caso, la geografía recibió de los indios y de los españoles distintos códigos de identidad que convergieron en el siglo XVI y que definieron al naciente espacio urbano novohispano.

Previo al encuentro de los llamados *Dos Mundos*, la ciudad mesoamericana era el lugar de convivencia entre los seres humanos y las divinidades, reflejo del mito primordial. Sus límites se perdían en el paisaje circundante, en la naturaleza que la protegía y envolvía como un contenedor a manera de rinconada. La fundación de la ciudad implicaba también la sacralización de un monte: no existía el espacio urbano sin su paisaje montañoso. Los cerros, puntos de encuentro entre los niveles cósmicos, dadores de vida y morada de los dioses, eran elementos clave en la organización territorial en las diversas latitudes y regiones que integraron a Mesoamérica. Pero al momento del contacto con lo europeo, la diversidad pluriétnica se hizo una a los ojos de los recién llegados, la utopía renacentista encontró cobijo en la organización del *altépetl* y sus equivalentes regionales; la naturaleza antes sacralizada se hizo mundana, las divinidades indígenas se confundieron en el bestiario medieval, el templo prehispánico sucumbió ante el cristiano, los santos desplazaron a las deidades patronas y la montaña aprendió a compartir su portentosa religiosidad con la recién llegada iglesia.

Pero a pesar de ello, en esa geografía naciente no pudo marcarse una línea de influencia ni de un lado ni del otro. Aun cuando hubo una cultura dominante –la española– no pueden negarse los rasgos de tradición mesoamericana que resistieron al fuerte colapso que significó la Conquista. La construcción que emprendieron los ibéricos acorde a sus propios

cánones y experiencias en un espacio que les era por demás extraño, y la asimilación de ideas ajenas en una geografía propia y reconocible por parte de los indios, dio origen a una realidad espacial, y cuyos elementos podemos “leerlos” hoy en día en algunos pueblos del México actual.

Para el caso de la Antigua Huasteca, las ciudades de El Consuelo y Tamuín (hoy Antiguo Tamuín) debieron conformar una federación con dos capitales bastante cercanas una a la otra; o bien, una ciudad con dos centros político-religiosos que adquirieron importancia en dos fases distintas. Ya sea bajo el nombre de “Tamuoc” (El Consuelo) o de “Tamuín”, o incluso tal vez ambos, se estaría hablando de una misma sociedad. Por otro lado, la sierra de Tanchipa, al oeste de Tamuín, marcaba el contacto con el mundo de los poderes divinos; ahí se daba el ir y venir del sol que definía el tiempo sagrado en una sorprendente coordinación con el paisaje y las ciudades huastecas. Esto hacía de la región un espacio ritual en el que los seres humanos y los dioses podían interactuar: los primeros podían pedir lluvias para sus cosechas desde los templos, y los segundos generarían las nubes que las otorgarían desde la serranía. *Quetzalcóatl* entonces, en sus advocaciones de *Ehecatl*, señor del viento, y *Tlahuizcalpantecuhli*, el planeta Venus, o bien, como es llamado entre los teenek actuales: *Dhipak*, “el alma del maíz”, sería la principal deidad de Tamuín, como parece quedar evidenciado en la pintura mural del *Templo de las Alineaciones*.

Después de la Conquista ibérica, las llamadas *congregaciones* tuvieron como finalidad cristianizar a los indios y evitar que se contaminaran con el mal ejemplo del resto de los españoles. Los mendicantes en las regiones septentrionales de la desaparecida Mesoamérica sirvieron de avanzada evangelizadora. Sin embargo, desde los reorganizados pueblos de indios, los frailes emprendieron persecuciones contra las idolatrías, llegando en ocasiones a excesos sangrientos. Todo lo anterior era motivado por el anhelo de preservar una Iglesia inmaculada y cubierta de un fuerte paternalismo. Aunado a ello, la organización urbana mendicante sirvió a los españoles para una mejor recolección de tributo. En ese sentido y en algunos casos, los ibéricos menospreciaron la estructura de los *calpolli*, de tal manera que consideraron de menor importancia a los que se encontraban alejados de la aglomeración principal, recibiendo el nombre de pueblos “sujetos”, mientras que los núcleos de mayor densidad recibieron el nombre de “cabeceras”, aunque es cierto que hubo pueblos en los que se mantuvo la estructura del *altépetl*. Pero una diferencia sustancial entre las dos concepciones

espaciales se hizo evidente, pues a los ojos de los indios la naturaleza –el paisaje circundante– era parte intrínseca de la organización de la ciudad y un elemento fundamental de su cosmovisión; mientras que los peninsulares vieron en esa misma naturaleza antes sacralizada sólo una geografía rica en recursos de los que se podrían abastecer.

Custodiando el poblado novohispano quedó la montaña sagrada, esperanza para los indios y tentación demoníaca para los evangelizadores. Su culto y sus altares clandestinos de antiguas divinidades fueron destruidos por algunos de los frailes, pero también otros astutos mendicantes vieron en los cerros el lugar adecuado para el adoctrinamiento: los ídolos de los cerros fueron entonces sustituidos por cruces, y en algunos casos se buscaron las situaciones geográficas elevadas para que la iglesia guardara relación con la montaña; iglesia que a veces era edificada con las mismas piedras y en el mismo lugar de algún antiguo templo prehispánico. Así se dio una comunión espacial de elementos rituales: el cerro, el templo y la iglesia.

Los franciscanos fueron los responsables del reordenamiento espacial en la Huasteca. Además de la resistencia que pudieron presentar los indios, los mendicantes de la Orden de San Francisco tuvieron que enfrentarse a los constantes ataques chichimecas y a los abusos de los encomenderos españoles. Ante tal situación, Tamuín fue un pueblo que adquirió tonalidades de una isla en medio de grandes posesiones ganaderas, las cuales amenazaban constantemente con absorberlo. Fue entonces que el poblado se convirtió en un protectorado indio y en frontera militar ante los embates de los indios septentrionales.

Tarea difícil fue el rastrear elementos que dieran registro de la historia de la región Tamuín. Los ataques chichimecas, la Conquista, los frecuentes desbordes de los ríos, la extrema situación climática, la explotación petrolera iniciada a finales del siglo XIX y principios del XX, y el reparto de ejidos, fueron, entre otros, factores que dificultaron el objeto de estudio. Pero el espacio permanece en una y otra situación cargado de rasgos sobrepuestos; mantuvo elementos de sociedades pasadas que imprimieron en esta unidad espacial sus propios códigos culturales. Las presencias que ahí se dieron lugar, desde hace más de quinientos años hasta nuestros días, sometiéndose a los vaivenes de la historia, dejaron para la posteridad a manera de recuerdo y en un mismo sitio, los símbolos del encuentro de sus distintas concepciones de espacio. Esos rasgos son también piezas de las que debe valerse el

investigador. Un estudio de caso como el de esta tesis sólo podría ser entendido en un proceso de larga duración.

Metodológicamente, una disciplina dinámica como la Historia requiere del apoyo mutuo e indisoluble de los enfoques de otras disciplinas que contribuyan a enriquecer la investigación histórica. Como estudio interdisciplinario, la elaboración de esta tesis se cimentó sobre diversas perspectivas que suplieron, hasta cierto punto, la carencia de fuentes de información y ampliaron la base de datos. El diálogo entre disciplinas ayudó a la aprehensión de la complejidad del elemento de estudio, en este caso la territorialidad en el siglo XVI. La ciudad o el poblado, el paisaje y el sitio arqueológico fueron convertidos en documentos dignos de análisis para cualquier historiador. Sea pues ésta una exhortación a realizar historiografía más allá de las paredes del archivo, a reconstruir la historia desde el mismo espacio en que se originó, a dialogar entre disciplinas sin presunciones ni jerarquías.

BIBLIOGRAFÍA

- ACOSTA, José, de. *Historia natural y moral de las Indias*, edición de José Alcina Franch. Madrid, Historia 16, 1987. (Crónicas de América 34)
- ACUÑA, René (ed.). *Relaciones geográficas del siglo XVI*, tomos 1 y 6, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1985. (Serie Antropológica 63)
- AGATÁRQUIDES DE CNIDO. "Sobre el mar Eritro" en Luis García Moreno y Javier Gómez Espelosín (eds.), *Relatos de viaje en la literatura griega antigua*, Madrid, 1996, pp. 221-277.
- AGUILAR-ROBLEDO, Miguel. *La territorialidad en el norte de Mesoamérica: el señorío de Oxitipa en el siglo XVI*. Serie de Humanidades Col·lecció Humanitats, Univesidad Jaume I, Castelló, España. (en prensa)
- AGUILAR-ROBLEDO, Miguel. "La transferencia y consolidación del sistema español de tenencia de la tierra en una región indígena fronteriza de la Nueva España: el oriente de San Luis Potosí. Siglos XVI y XVII", en sobretiro de la revista *Espacio y Desarrollo*, Pontificia Universidad Católica de Lima, Perú, número 10, 1998.
- AGUILÓ, Miguel. *El paisaje construido, una aproximación a la idea de lugar*, Madrid, Colegio de Ingenieros de Caminos, Canales y Puertos, 1999. (Colección de Ciencias, Humanidades e Ingeniería 56).
- AMADOR GARCÍA, Pilar, Cristina CERVERA ARNAU, Francisco GONZÁLEZ ARRANZ, Carmen GONZÁLEZ GALÁN, Francisco LINARES RODRÍGUEZ, Fernando LÓPEZ HERRERA y Nuria MAURA MARTÍN. "Campaña arqueológica. México 1990. Proyecto El Consuelo, Tamuín, San Luis Potosí", en *América. Religión y Cosmos*, Granada, Junta de Andalucía, Diputación Provincial de Granada, Sociedad de Historiadores Mexicanistas, 1991.
- ANZURES Y BOLAÑOS, María del Carmen. "Tláloc, Señor del monte y dueño de los animales. Testimonios de un mito de regulación ecológica", en Barbro Dahlgren (comp.), *Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines. II Coloquio*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1990, pp. 121-158.
- ARNOLD, David. *La naturaleza como problema histórico. El medio, la cultura y la expansión de Europa*, traducción de Roberto Elier, primera edición en español, México, Fondo de Cultura Económica, 2000. (Sección de obras de Ciencia y Tecnología)
- AVENI, Anthony. *Observadores del cielo en el México Antiguo*, traducción de Jorge Ferreiro, primera edición en español, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.
- AVILA, Agutín, Bigitte BARTHAS, Alma CERVANTES. "Los huastecos de San Luis Potosí" en *Emigrafía contemporánea de los pueblos indígenas de México. Región Oriental*, México, Instituto Nacional Indigenista, Secretaría de Desarrollo Social, 1995, pp. 7-59.
- BARTRA, Roger. "Los hijos de la Malinche" en Margo Glantz (coord.), *La Malinche, sus padres y sus hijos*, México, Taurus, 2001. (Pasado y Presente), pp. 195-199.
- BENEVOLO, Leonardo. *La ciudad europea*, traducción de María Pons, Barcelona, Editorial Crítica, 1993. (La Construcción de Europa)
- BERENZON GORN, Boris. *Espejismos históricos: la otra mirada de la historia. Historiografía cultural*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1997. (Voces de la Hechicera)
- BERNAL GARCÍA, María Elena. *Carving Mountains in a Blue/Green Bowl: Mythological Urban Planning in Mesoamerica*, Austin, University of Texas, 1993. (PhD Dissertation)

BERNAL GARCÍA, María Elena. "The life and Bounty of the Mesoamerican Sacred Mountain" en John A. Grim (comp.), *Indigenous Traditions and Ecology. The Interbeing of Cosmology and Community*, Massachusetts, Harvard Divinity School, Harvard University Press, 2001.

Biblia Latinoamericana, diagramación e ilustración de Hernán Rodas, trigésima cuarta edición, Madrid, San Pablo, Editorial Verbo Divino, 1989.

BOEHM SCHOENDUBE, Brigitte. "El lago de Chapala: su ribera norte: un ensayo de lectura del paisaje cultural" en revista *Relaciones*, El Colegio de Michoacán, número 85, volumen XXII, invierno 2001, pp. 57-83.

BOWLER, Peter J. *Historia Fontana de las ciencias ambientales*, traducción de Roberto Elier, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.

BRAUDEL, Fernand. *La Historia y las Ciencias Sociales*, traducción de Josefina Gómez Mendoza, décima reimpresión, Madrid, Alianza, 1999. (Libro de Bolsillo 139)

BRAUDEL, Fernand. *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, traducción de Mario Monteforte Toledo, Wenceslao Roces y Vicente Simón, dos tomos, cuarta reimpresión a la segunda edición en español. México, Fondo de Cultura Económica, 1997.

BRISEÑO, Juan, Ludka de GORTARI, Francois LARTIGUE, Marcos MATÍAS, Juan Manuel PÉREZ-ZEVALLOS, Jesús RUVALCABA MERCADO. "Tendencias históricas y procesos sociales en la Huasteca" en Jesús Ruvalcaba y Graciela Álcala (coords.), *Huasteca III. Movilizaciones campesinas*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1993, pp. 75-94.

BRODA, Johanna. "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto a los cerros en Mesoamérica" en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (ed.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1991. (Serie de Historia de la Ciencia y Tecnología 4), pp. 461 a 500.

BRODA, Johanna. "La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz" en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica, 2001, (Serie de Historia y Antropología), pp. 165-238.

BUSTOS TREJO, Gerardo. "El Paisaje" en María Teresa Franco y González Salas (coord.) *El Mundo Huasteco y Totonaco*, México, Editorial Jilguero, Instituto Nacional de Autopología e Historia, 1993, pp. 23-42.

CABRERA IPIÑA, Octaviano. *Monografía de San Luis Potosí*, cuarta edición. San Luis Potosí, 1969.

CALVINO, Italo. *Las ciudades invisibles*, traducción de Aurora Bernárdez, Madrid, Ediciones Siruela, 1998. (Biblioteca Calvino 3)

CÁRDENAS, Juan, de. *Problemas y secretos maravillosos de las Indias*, introducción y notas de Ángeles Durán, Madrid, Alianza Editorial, 1988. (Clásicos del Descubrimiento)

CARRASCO, Pedro. "La sociedad mexicana antes de la Conquista" en Daniel Cosío Villegas (coord.), *Historia general de México*, volumen 1, tercera edición, México, El Colegio de México, 1981, pp. 165-288.

CELORIO, Gonzalo. *México. Ciudad de papel*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1997.

CERVANTES DE SALAZAR, Francisco. *México en 1554*, quinta edición, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993. (Biblioteca del Estudiante Universitario 3)

CERVERA ARNAU, Cristina. "La zona arqueológica de El Consuelo, en la arqueología del estado mexicano de San Luis Potosí" en revista *Huasteca. El hombre y su pasado. Revista de ciencias históricas y antropología*,

Fundación Eduard Seler, Escuela de Educación Superior en Ciencias Históricas y Antropológicas, año 1, número 2. San Luis Potosí, 1996.

CHANFÓN OLMOS, Carlos (coord.). *Historia de la arquitectura y el urbanismo mexicanos*, tomo II, "El periodo virreinal", México, Universidad Nacional Autónoma de México, Fondo de Cultura Económica, 1997.

CHEVALIER, J. y A. GHEERBRANT. *Dictionnaire des symboles*, París, Laffont, 1994.

CHUECA GOITIA, Fernando. *Breve historia del urbanismo*, vigésima reimpresión, España, Alianza Editorial, 2001.

CLAVAL, Paul. *La Geografía cultural*, traducción de Lisandro A. de la Fuente, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1999.

COULANGES, Fustel, de. *La ciudad antigua. Estudio sobre el culto, el derecho y las instituciones de Grecia y Roma*, estudio preliminar de Daniel Moreno, décimo segunda edición, México, Porrúa, 2000. (Sepan Cuántos 181)

D'AILLY, Pierre. "Ymago Mundi" en *Ymago Mundi y otros opúsculos*, volumen preparado por Antonio Ramírez de Verger, revisado por Juan Fernández Valverde y Francisco Socas, Madrid, Alianza Editorial, universidad de Sevilla, 1992. (Biblioteca Colón II)

DÁVILA CABRERA, Patricio y Diana ZARAGOZA OCAÑA (comps.), Lorena Mirambell (coord.). *Arqueología de San Luis Potosí*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1991. (Antologías, Serie Antropología)

DELMAR, Fernando. *El ojo espiritual, imagen y naturaleza en la Edad Media*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1993. (Medievalia 4)

DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal. *Historia Verdadera de la Conquista de Nueva España*, décimo sexta edición, introducción y notas de Joaquín Ramírez Cabañas, México, Porrúa, 1994. (Sepan Cuántos 5)

DURÁN, Diego. *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, tomo I, estudio preliminar de Rosa Camelo y José Rubén Romero, México Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1995. (Cien de México)

EDER, Rita. "El sueño de la Malinche: el sitio y el cuerpo", conferencia presentada en el XXV Coloquio Internacional de Historia del Arte "La Imagen y la Política", San Luis Potosí, 28 de noviembre de 2001. (copia mecanografiada)

ELIADE, Mircea. *Aspectos del mito*, traducción de Luis Gil Fernández, revisión de Luis Duch Alvarez, Barcelona, Paidós, 2000. (Orientalia 69)

ELIADE, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*, traducción de Luis Gil Fernández y Ramón Alfonso Diez Aragón, Barcelona, Paidós, 1998. (Orientalia 57)

ESCALANTE GONZALBO, Pablo. "Caminos y caminantes del México Prehispánico" en *Encuentros y desencuentros en las artes. XIV Coloquio Internacional de Historia del Arte*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1994, (Estudios de Arte y Estética 34), pp. 177-193.

ESCALANTE GONZALBO, Pablo. "La polémica sobre la organización de las comunidades de productores" en revista *Nueva Antropología*, volumen XI, número 38, México, octubre 1990, pp. 147-162.

ESCALANTE GONZALBO, Pablo. "Primer espejo" en Enrique Florescano (comp.), *Espejo mexicano*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fundación Miguel Alemán, Fondo de Cultura Económica, 2002, (Biblioteca Mexicana), pp. 48-71.

FERNÁNDEZ CHRISTLIEB, Federico. "Ciudad e Historia: objetos de la Geografía" en *Humanidades* 231, México, mayo 29 de 2002, pp. 27 y 21.

FERNÁNDEZ CHRISTLIEB, Federico. "Leer el espacio" en *El Financiero*, México, jueves 20 de mayo de 1993, sección cultural, p. 55.

FERNÁNDEZ CHRISTLIEB, Federico y Marcelo RAMÍREZ RUIZ. "El espacio urbano y la montaña en la Nueva España del siglo XVI" en INEGI, *México en su unidad y diversidad territorial*, México, Universidad Autónoma de Yucatán, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, Instituto de Geografía-UNAM, 2002, pp. 332-337.

FERNÁNDEZ CHRISTLIEB, Federico (coord.). *Territorio y paisaje en el altépetl del siglo XVI*, México (inédito).

FLORESCANO, Enrique (comp.). *Espejo mexicano*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fundación Miguel Alemán, Fondo de Cultura Económica, 2002. (Biblioteca Mexicana)

FRANCO CARRASCO, Jesús. *El Nuevo Santander y su arquitectura*, dos tomos. México, Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991. (Cuadernos de Historia del Arte 48)

FUENTE, Beatriz, de la (coord.). *Pintura mural prehispánica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Jaca Book, 1999.

FUENTE, Beatriz, de la, y Nelly GUTIERREZ SOLANA. *Escultura huasteca en piedra, catálogo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1980. (Cuadernos de Historia del Arte 9)

GALINDO TREJO, Jesús. "Alineación astronómica en la Huasteca. El caso de El Consuelo en Tamuín" en revista *Ciencias*, México, Facultad de Ciencias, Universidad Nacional Autónoma de México, número 54, abril-junio 1999, pp. 36-40.

GARCÍA CASTRO, René. *Indios, territorio y poder en la provincia de Matlatzinca. La negociación del espacio político de los pueblos otomianos, siglos XV-XVII*, Zinacantepec, El Colegio Mexiquense, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1999.

GARCÍA MARTÍNEZ, Bernardo. *Los pueblos de la Sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*, México, El Colegio de México, 1987.

GARCÍA-ZAMBRANO, Ángel Julián. "Antagonismos ideológicos de la urbanización temprana en la Nueva España" en Maruja Redondo Gómez y Ana Meléndez Crespo (ed.), *Estudios históricos 5. Arquitectura y diseño*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco, 2000, pp. 21-42.

GARCÍA-ZAMBRANO, Ángel Julián. "Cucurbitáceas, cactus y lugares de asentamiento en Mesoamérica Colonial", conferencia presentada en el Taller Signos de Mesoamérica, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 14 de septiembre de 2001 (copia mecanografiada).

GARCÍA-ZAMBRANO, Ángel Julián. "El repoblamiento de indios en América Colonial: sometimiento, contemporización y metamorfosis" en *Historia General de América Latina*, volumen III, tomo II, capítulo 23, Madrid, UNESCO/TROTTA, 2001 (en prensa)

GARIBAY, Ángel María. *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, México, Porrúa, 1965. (Sepan cuantos 37)

- GERHARD, Peter. "Las congregaciones de indios en la Nueva España antes de 1570" en Bernardo García Martínez (comp.), *Los pueblos de indios y las comunidades*, México, El Colegio de México, 1991, (Lecturas de Historia Mexicana 2), pp. 30-79.
- GERHARD, Peter. *La frontera Norte de la Nueva España*, traducción de Patricia Escandón Bolaños, mapas de Bruce Campbell, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1996. (Espacio y Tiempo 3)
- GERHARD, Peter. *Geografía histórica de la Nueva España, 1519-1821*, traducción de Stella Mastrangelo, mapas de Reginald Piggott, segunda edición en español, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2000. (Espacio y Tiempo 1)
- GIBSON, Charles. *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*, traducción de Julieta Campos, México, Siglo XXI, 1980 (América Nuestra)
- GILL, Juan. "De los mitos de las Indias" en Carmen Bernard (comp.), *Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años*, México, Fondo de Cultura Económica, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994. (Sección de Obras de Historia)
- GLANTZ, Margo (coord.). *La Malinche, sus padres y sus hijos*, México, Taurus, 2001. (Pasado y Presente)
- GLOCKNER, Julio. "Las puertas del Popocatepetl" en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2001, pp. 83 a 93.
- GONZÁLEZ QUINTERO Lauro. *Análisis polínico de la Huasteca*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Departamento de Salvamento Arqueológico, Cuadernos de trabajo número 2, 1986.
- GONZÁLEZ TORRES, Yolotl. *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica*, quinta reimpresión a la primera edición, colaboración de Juan Carlos Ruiz Guadalajara, México, Larousse, 1999.
- GOSSEN, Gary H. *Los chamulas en el mundo del sol*, primera reimpresión, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional Indigenista, 1989.
- GRAULICH, Michel. *Mitos y rituales del México Antiguo*, traducción de José Manuel Gómez Tabanera y A. Barral Gómez, Madrid, Ediciones Istmo, Madrid, 1990.
- GRUZINSKI, Serge. *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, traducción de Jorge Ferreiro, tercera reimpresión a la primera edición en español, México, Fondo de Cultura Económica, 2000. (Sección de Obras de Historia)
- HAMBLIN, Dora Jane. *Las primeras ciudades*, edición en español autorizada por Time-Life Books, México, Ediciones Culturales Internacionales, 1989. (Orígenes del hombre)
- HERRERA CASASUS, María Luisa. *Misiones en la Huasteca Potosina. Custodia del Salvador de Tampico, época colonial*, San Luis Potosí, Instituto de Cultura del Estado de San Luis Potosí, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1999.
- HEYDEN, Doris. "La matriz de la tierra" en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (ed.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1991. (Serie de Historia de la Ciencia y la Tecnología 4), pp. 501-515.
- HEYDEN, Doris. "Las cuevas de Teotihuacan" en revista *Arqueología Mexicana*, volumen VI, número 34, noviembre-diciembre, 1998, pp. 18-27.

HIPÓCRATES. "Sobre los aires, aguas y lugares" en *Tratados Hipocráticos*, tomo II, traducción y notas de J.A. López Pérez y E. García Novo, Madrid, Editorial Gredos, 1997 (Biblioteca Clásica Gredos 90)

KUBLER, George. *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, segunda reimpresión a la primera edición en español, 1990.

KUEHNE HEYDER, Nicola. "Dios murciélago e iconografía de la Huasteca" en *América, Religión y Cosmos. Cuartas jornadas de historiadores americanistas*, Granada, Junta de Andalucía, Diputación Provincial de Granada, Sociedad de Historiadores Mexicanistas, 1991, pp. 133-166.

KUEHNE HEYDER, Nicola, Angel CASTRILLON NALES y Joaquín A. MUÑOZ MENDOZA. *El Consuelo-Tamuin. Arqueoastrología y marcadores solares en la Huasteca prehispánica*, San Luis Potosí, Fundación Eduard Selser, Escuela de Educación Superior en Ciencias Históricas y Antropológicas, 1998. (Serie Milenium Huastecae 1)

LAS CASAS, Bartolomé, de. *Apologética historia sumaria quanto a las qualidades, disposición, descripción, cielo y suelo destas tierras, y condiciones naturales, políticas, repúblicas, maneras de vivir y costumbres de las gentes destas Indias Occidentales y Meridionales, cuyo imperio soberano pertenece a los reyes de Castilla*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1967.

LOCKHART, James. *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*, traducción de Roberto Reyes Mazzoni, primera edición en español, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. "La cosmovisión mesoamericana" en Sonia Lombardo y Enrique Nalda (coords.), *Temas mesoamericanos*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1996, pp. 471-507.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, tercera edición, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1998. (Serie Cultura Náhuatl, Monografías 15)

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. "Los mexicas y su cosmos" en *Dioses del México Antiguo*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Departamento del Distrito Federal, 1995, pp. 20-29.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. *Los mitos del Tlacuache, caminos de la mitología mesoamericana*, cuarta edición, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1998.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. "El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana" en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica, 2001. (Serie Historia y Antropología), pp. 47-65.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo y Leonardo LÓPEZ LUJÁN. *El pasado indígena*, segunda edición, México, El Colegio de México, Fideicomiso Historia de las Américas, Fondo de Cultura Económica, 2001. (Serie Hacia una Nueva Historia de México) (Sección de obras de historia FCE)

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. *Tamoanchan y Tlalocan*, segunda reimpresión a la primera edición, México, Fondo de Cultura Económica, 1999. (Sección de Obras de Antropología)

MAGALONI KERPEL, Diana. "La montaña del origen y el árbol cósmico en Mesoamérica como instrumentos político-religiosos y su utilización en el siglo XVI", ponencia presentada en el XXV Coloquio Internacional de Historia del Arte, *La Imagen Política*, San Luis Potosí, México, noviembre 2001. (en prensa)

MATOS MOCIEZUMA, Eduardo. "Embarazo, parto y niñez en el México prehispánico" en revista *Arqueología Mexicana*, México, volumen X, número 60, pp. 16-21.

- MEADE, Joaquín. *La Huasteca. Época Antigua*, México, Editorial Cossío, 1942. (Publicaciones Históricas)
- MEADE ESTEVA, Mercedes. *La Huasteca en la época colonial siglo XVI*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1983. (Tesis de licenciatura en Historia)
- MONJARÁS-RUIZ, Jesús (coord.). *mitos cosmogónicos del México indígena*, primera reimpresión, México. Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1989.
- MONROY CASTILLO, María Isabel y Tomás CALVILLO UNNA. *Breve historia de San Luis Potosí*, primera reimpresión, México, Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México, 1999.
- MORO, Tomás. *Utopía*, traducción de Luis H. Rutiaga C., México, Grupo Editorial Tomo, 2000. (Colección Philosophia)
- MOTOLINIA, Toribio. *Historia de los indios de la Nueva España. Relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España, y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado*, estudio crítico, apéndices, notas e índice de Edmundo O'Gorman, sexta edición, México, Porrúa, 1995. (Sepan Cuántos 129)
- MUSSET, Alain. "Lo sano y lo malsano en las ciudades españolas de América (siglos XVI-XVII)", en Bernardo García Martínez y Alba González Jácome (comp.). *Estudios sobre historia y ambiente en América I: Argentina, Bolivia, México, Paraguay*, México, El Colegio de México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1999, pp. 1-22.
- NAVARRETE, Federico. "La migración mexicana: ¿invención o historia?" en Constanza Vega Sosa (coord.), *Códices y documentos sobre México. Tercer Simposio Internacional*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2000, pp. 303-322.
- OCHOA, Lorenzo. *Frente al espejo de la memoria. La costa del Golfo al momento del contacto*, San Luis Potosí, Instituto de Cultura del Estado de San Luis Potosí, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1999.
- OCHOA, Lorenzo. *Historia prehispánica de la Huasteca*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1984. (Serie Antropológica 26)
- OCHOA, Lorenzo (comp.). *Huastecos y totonacos. Una antología histórico-cultural*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1989.
- ORENDÁIN, Claudio Favier. *Ruinas de utopía. San Juan Tlayacapan (espacio y tiempo en el encuentro de dos culturas)*, segunda edición, México, Fondo de Cultura Económica, Gobierno del Estado de Morelos, Instituto de Cultura de Morelos, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, Instituto Estatal de Documentación de Morelos, 1998.
- PAZ, Octavio. *El laberinto de la soledad. Postdata. Vuelta a el laberinto de la soledad*, segunda reimpresión a la tercera edición, México, Fondo de Cultura Económica, 2002. (Colección Popular 471)
- PÉREZ ZEVALLOS, Juan Manuel. *La Huasteca en el siglo XVI: fragmentación de los señoríos prehispánicos, organización social y tributo*. México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1983. (tesis de licenciatura en etnohistoria)
- PIRENNE, Henri. *Las ciudades de la Edad Media*, traducción de Francisco Calvo, tercera edición, Madrid, Alianza Editorial, 1978. (Libro de Bolsillo, sección Humanidades)
- Popol Wuj. Antiguas historias de los indios quichés de Guatemala*, décimo séptima edición, advertencia de Albertina Saravía, México, Porrúa, 1990. (Sepan cuantos 36)

RAMÍREZ RUIZ, Marcelo. "Ñundaá o Texupan: lugar del azul", en Federico Fernández Christlieb (coord.), *Territorialidad y paisaje en el altépetl del siglo XVI*, México (inédito)

Relatos choles. Albilbā tyi lakty'añ, primera reimpresión a la primera edición, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Culturas Populares, 2002. (Lenguas de México 6)

Relatos chontales. Yoko tz'aji, primera reimpresión a la primera edición, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Culturas Populares e Indígenas, 2002. (Lenguas de México 2)

Relatos Huastecos. An t'ilabti tenek, primera reimpresión a la primera edición, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Culturas Populares e Indígenas, Secretaría de Educación Pública, 2002. (Lenguas de México 4)

REYES GARCÍA, Cayetano. *El altépetl, origen y desarrollo. Construcción de la identidad regional náhuatl*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2000.

RUBIAL GARCÍA, Antonio. *El convento agustino y la sociedad novohispana (1533-1630)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1989. (Serie Novohispana 34)

RUBIAL GARCÍA, Antonio. *La hermana pobreza. El franciscanismo: de la Edad Media a la evangelización novohispana*, estudio introductorio de Pedro Ángeles Jiménez, primera reimpresión, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2000. (Colección Seminarios)

RUIZ MEDRANO, Ethelia. "En el cerro y la iglesia: la figura cosmológica atl-tépetl-oztotl" en revista *Relaciones*, número 86, vol. XXII, El Colegio de Michoacán, primavera 2001, pp. 141-185.

SACK, Robert D. "El significado de la territorialidad" en Pedro Pérez Herrero (comp.), *Región e Historia en México (1700-1950)*, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, Universidad Autónoma Metropolitana, 1991. (Antologías Universitarias) pp. 194-204.

SAHAGÚN, Bernardino, de. *Historia General de las cosas de la Nueva España*, presentación de Angel María Garibay K., novena edición, México, Editorial Porrúa, 1997. (Sepan Cuántos 300)

SARTOR, Mario. *Arquitectura y urbanismo en Nueva España, siglo XVI*, traducción de Pedro Berruecos y Marzia Branca, presentación de Carlos Chanfón Olmos, Italia, Grupo Azabache.

SEVILLA, Isidoro, de. *Etimologías*, notas de José Oroz Reta y Manuel A. Marcos Casquero, segunda edición, Madrid, Editorial Católica, 1994. (Biblioteca de Autores Cristianos)

SPRAJC, Ivan. *Venus, lluvia y maíz: simbolismo y astronomía en la cosmovisión mesoamericana*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1996. (Colección Científica 138)

STRESSER-PEAN, Guy. "Los indios huastecos" en Lorenzo Ochoa (comp.), *Huastecos y totonacos. Una antología histórico-cultural*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1989, pp. 187-205.

STRESSER-PEAN, Guy y Claude, con la colaboración de Alain ICHON, *Tamtok, sitio arqueológico huasteco. Su historia, sus edificios*, México, Instituto de Cultura de San Luis Potosí, El Colegio de San Luis, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2001.

SULLIVAN, John. "La congregación como tecnología disciplinaria" en revista *Estudios de Historia Novohispana*, volumen XVI, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1996, pp. 35-55.

TAPIA ZENTENO, Carlos, de. *Paradigma apoloético y noticia de la lengua huasteca, con vocabulario, catecismo y administración de sacramentos*, estudio bibliográfico y notas de Rafael Montejano y Aguinaga.

edición de René Acuña, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1985. (Gramáticas y diccionarios 3)

TODOROV, Tzvetan. *La Conquista de América. El problema del otro*, traducción de Flora Botton Burlá, décimo segunda edición, México, Siglo XXI, 2001.

TORRE VILLAR, Ernesto, de la. *Las congregaciones de los pueblos de indios. Fase terminal: aprobaciones y rectificaciones*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1995. (Serie de Historia Novohispana 54)

TOYNBEE, Arnold J. *Ciudades en marcha*, traducción de Mary Williams, Buenos Aires, Emecé Editores, 1971.

TREJO, Silvia. *Dioses, mitos y ritos del México Antiguo*, México, Secretaría de Relaciones Exteriores, Porrúa, 2000.

TREJO, Silvia. *Escultura huasteca de río Tamuln (figuras masculinas)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1989. (Cuadernos de Historia del Arte 46)

VEGA SOSA, Constanza (coord.). *Códices y documentos sobre México. Tercer simposio internacional*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2000.

VIESCA TREVIÑO, Carlos. "Los hombres del Viejo y Nuevo Mundo y la nueva naturaleza" en *1492 Dos Mundos: paralelismos y convergencias. XII Coloquio Internacional de Historia del Arte*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1991. (Estudios de Arte y Estética 32), pp. 25-34.

VILLA DE MEBIUS, Rosa Helia. *San Luis Potosí, una historia compartida*, México, Instituto de Investigaciones Doctor José María Luis Mora, 1988.

VITRUVIO. *Los diez libros de la Arquitectura*, introducción de Delfín Rodríguez Ruiz, traducción de José Luis Oliver Domingo, segunda reimpresión a la primera edición, Madrid, Alianza Forma, 2000.

VORÁGINE, Santiago, de la. *La leyenda dorada*, tomo 1, traducción de fray José Manuel Macías, Madrid, Alianza Forma, 1996.

WAKE, Eleonor. "El altépetl cristiano: percepción indígena de las iglesias de México. siglo XVI" en Constanza Vega Sosa (coord.), *Códices y documentos sobre México. Tercer Simposio Internacional*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2000 (Serie Historia)

WECKMANN, Luis. *La herencia medieval de México*, primera reimpresión a la segunda edición, México, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, 1996. (Sección de Obras de Historia)

WESTHEIM, Paul. *Ideas fundamentales del arte prehispánico en México*, traducción de Mariana Frenk, México, Fondo de Cultura Económica, 1957.

ZARAGOZA OCAÑA, Diana. *La huasteca siglos XV y XVI: propuesta de subáreas culturales, Tamohi como estudio de caso*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2003. (tesis doctoral en Antropología)

ZARAGOZA OCAÑA, Diana. "Interrelación de grupos cazadores-recolectores y sedentarios en la Huasteca" en Marie-Areti Hers, José Luis Mirafuentes, María de los Dolores Soto y Miguel Vallebuena, (editores), *Nómadas y sedentarios en el Norte de México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Instituto de Investigaciones Estéticas, Instituto de Investigaciones Históricas, 2000, pp. 143-150.