

llamada Dirección de Lingüística del INAH. Enhorabuena por este maravilloso regalo destinado a quienes se interesan por el pasado y el presente de nuestros, afortunadamente todavía, numerosos idiomas vernáculos.

PILAR MÁYNEZ

Anath Ariel de Vidas, *Le tonnerre n'habite plus ici. Culture de la marginalité chez les Indiens teenek (Mexique)*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2002, 478 páginas (*El trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad y construcción de la identidad teenek (Huasteca veracruzana, México)*), México, CIESAS, El Colegio de San Luis, CEMCA, 2003, 578 p.

Fruto de un trabajo de campo prolongado y denso, el libro de Anath Ariel de Vidas, *Le tonnerre n'habite plus ici. Culture de la marginalité chez les Indiens teenek (Mexique)*, trata de la construcción de la identidad de los teenek (huastecos) veracruzanos en México. Últimamente, los conceptos de “identidad” relativos sea a grupos marginados, sea a poblaciones dominadas, han suscitado numerosos trabajos, como por ejemplo los que surgieron a partir de conflictos interétnicos (de la ex-Yugoslavia, de Ruanda, de las zonas de Próximo Oriente), o a partir de crisis diversas (de índole política, social, ecológica...). Pese al nuevo interés que igualmente generaron los grupos indígenas de México —sobre todo después del levantamiento armado de los zapatistas en Chiapas en 1994—, siguen aún haciendo mucha falta trabajos que analicen de fondo la percepción que los propios indígenas tienen sobre sí mismos y sobre “los otros”. Además de la novedad de su temática, Ariel de Vidas eligió trabajar con un grupo poco investigado: los teenek veracruzanos. Esta falta de interés se debería, en parte, a la ausencia de “rasgos indígenas” manifiestos de los teenek: no ostentan vestimentas características, no realizan rituales públicos o danzas espectaculares, no tienen un sistema de cargo, etcétera. Confiesa la autora que ¡hasta llegó a dudar de la “indianidad” de los teenek! (p. 12). Sin embargo, esta falta de marcadores étnicos así como de conflictos violentos en el momento del trabajo de campo, constituyeron indudables ventajas metodológicas: en efecto, Ariel de Vidas pudo estudiar la construcción de la identidad teenek en un contexto de vida cotidiana “normal”, es decir sin las exageraciones que propician las situaciones de crisis.

Rendir cuenta de la abundante documentación etnográfica recopilada y analizada por ella, así como de las sugerentes interpretaciones de esta autora, ameritaría un espacio mucho mayor que el de una

reseña. Así, valdría la pena examinar cuidadosamente las páginas que Ariel de Vidas dedica a temas tan significativos, como son la percepción teenek del espacio y del tiempo, su actual situación económica y social, su organización política, su sistema de parentesco, sus conflictos por tierras, etcétera. En efecto estos análisis fundamentan varias propuestas —que la autora va desarrollando a lo largo de su obra— sobre los signos de “identidad teenek”. Voy a detenerme sobre algunas de estas propuestas que me parecen particularmente sugerentes.

Llama la atención la constante autodenigración de los teenek cuando hablan de ellos a comparación de “los otros”. Con frecuencia se les oye decir: “Somos nada, somos sucios, apestosos, idiotas...” (p. 208). Ariel de Vidas vincula estos axiomas con el concepto de envidia. Se trata de un tema que ya suscitó varios trabajos sobre otros grupos indígenas mexicanos.¹ Una de las funciones del concepto de envidia consiste en nivelar las diferencias socio-económicas en la comunidad así como facilitar la aceptación de condiciones de miseria y enfermedad. De hecho, desde los orígenes, se explica que los *baatsik'*, los antepasados de los teenek, sumergidos en el inframundo con la llegada del Sol, envidian a los teenek que viven sobre la tierra y les mandan enfermedades. Ariel de Vidas explica de manera convincente que la autodenigración sistemática de los teenek tiene el propósito de evitar cualquier sentimiento de envidia por parte de los “otros”. Se trata de “...elegir una posición social que nunca podrá ser codiciada por los ‘otros’ para así imposibilitar cualquier tensión externa por envidia. (...le choix d'une position sociale nullement convoitée par les Autres qui neutraliserait donc toute tension extérieure issue de l'envie.)” (p. 208). Al mismo tiempo, este sentimiento se manifiesta exclusivamente hacia personas de mismo estatuto (entre “égaux conceptuels”), y no existe en relación con los mestizos, considerados como conceptualmente diferentes. De esta manera, los teenek se singularizan de los demás y anulan toda competencia con ellos. No se trata por lo consiguiente de un verdadero sentimiento de inferioridad sino que constituye una estrategia de sobrevivencia relacionada con la construcción de la identidad teenek, la cual está fundamentada también en el establecimiento de vínculos con los antepasados según el mito de origen del grupo.

La autora sostiene que, si bien los teenek padecieron conquistas y aculturaciones a lo largo de su historia, ellos fueron de todos modos actores de esta historia. Ariel de Vidas demuestra que elaboraron su

¹ Véase por ejemplo, George M. Foster, “The Anatomy of Envy: A Study in Symbolic Behavior”, *Current Anthropology*, vol. 13 (2), 1972, p. 165-202, y Danièle Dehouve, “L'individu et la rumeur publique. Notes sur la transgression dans le Mexique central”, en *Singularités. Textes pour Éric de Dampierre*, Paris, Plon, 1989, p. 497-505.

propia teoría del pasado, teoría de la cual se sirven para establecer su diferencia respecto a otros grupos. Por una parte, los teenek elaboraron criterios estrictos de pertenencia a su grupo por medio de reglas de filiación y de residencia. Además, con el análisis detallado de varios mitos, descubre la autora que en ellos está la explicación sobre el origen de las diferencias ontológicas entre los teenek y “los otros” (sean grupos nahua, de mestizos, etcétera). Los antepasados de los teenek, los *baatsik'*, se sumergieron en el inframundo cuando apareció la luz identificada con los invasores españoles, lo que explica la situación inferior de los teenek. Un mito significativo explica cómo el rey “debil” Moctezuma era teenek mientras que el rey valiente Cuauhtémoc fue nahua, permite diferenciarse también de los vecinos nahua (p. 323). Inclusive, los teenek veracruzanos marcan su diferencia con los teenek potosinos, a quienes llegan a considerar como peligrosos y caníbales. Este importante problema de las relaciones interétnicas es tratado aquí con originalidad por Ariel de Vidas, ya que esta autora rompe con ciertos esquemas reductores que se encuentran a veces en la literatura.²

Muchos son los temas que el libro va desgranando; entre éstos, los conceptos de enfermedad y los tipos de curaciones que los teenek practican. Destaca la autora el concepto de causalidad sobre el cual se basan los teenek para determinar cómo curar. Ariel de Vidas explora también las relaciones establecidas entre los curanderos teenek y los antepasados, los *baatsik'*. Llamam la atención las variadas técnicas adivinatorias utilizadas por los curanderos. Al uso de granos de maíz y de huevos, cuyos movimientos en un vaso de agua indicarían las causas de la enfermedad, se añadió recientemente el empleo de una pastilla de Alka-Seltzer: la abundancia o escasez de burbujas al disolverse la tableta, la rapidez o lentitud de su emergencia proporcionarían también indicaciones etiológicas (p. 229).

Cabe mencionar igualmente el importante problema de las concepciones religiosas de los teenek y el equilibrio sutil que instauraron entre sus creencias y el catolicismo (rezan a los *baatsik'* en teenek, pero elevan sus plegarias en español a los santos). Ariel de Vidas analiza la facilidad con la cual los teenek pueden acudir, según las circunstancias, a uno u otro universo religioso y por extensión, al arcaísmo o a la modernidad. Acerca de los espacios privilegiados de contacto con los

² Ariel de Vidas hubiera podido citar el estudio de Alan R. Sandstrom, *Corn is our Blood: Culture and Ethnic Identity in a Contemporary Aztec Indian Village*, Norman, University of Oklahoma Press, 1991. Dedicado a los nahuas del norte de Veracruz, aparecen en este libro interesantes reflexiones sobre el concepto de identidad y los diferentes comportamientos de este grupo, tanto en su comunidad como cuando se enfrentan al mundo mestizo.

antepasados, la autora menciona una roca donde los curanderos suelen depositar ofrendas de aguardiente y de comida. La finalidad es recuperar las almas de las personas enfermas que fueron robadas por los *baatsik'*. Un curandero teenek explica, frente a la etnóloga estupefacta, que esta roca "...funciona como un fax...", ¡para tener una comunicación directa con los antepasados! (p. 265).

Ariel de Vidas proporciona interesantes datos sobre la alimentación de los seres sobrenaturales: así los *baatsik'* sacian su hambre con una comida medio cruda, sucia e insípida. En cambio se ofrenda a los santos católicos y al Trueno el humo oloroso del copal (p. 241, 401). Estas disparidades alimenticias reflejan las opuestas ubicaciones espaciales de estos seres: inframundo en el caso de los *baatsik'*, cielo para los santos y el Trueno. Ariel de Vidas sin embargo señala que se atribuye una naturaleza "fría" tanto a los *baatsik'* como al Trueno. Propone que la "frialidad" de este último se relacionaría con sus rasgos "paganos" —los dioses antiguos son considerados "fríos" en oposición a las entidades divinas católicas catalogadas como "calientes" (p. 402). Ahora bien, la etnóloga francesa no duda en mostrar claramente la complejidad de sus datos de campo, en efecto un mito narra cómo el Trueno iconstruyó la Iglesia de Tantoyuca!, con lo cual aparentemente este dios se desplaza hacia el "campo" de los cristianos (p. 401). Más adelante, Ariel de Vidas añade otro mito donde Trueno es llamado "Élie", lo que la lleva a establecer sugerentes análisis respecto a la influencia del modelo bíblico sobre estos mitos y sobre su integración en el marco de la cosmovisión teneek actual (p. 410-419).³

Nada más quisiera expresar una crítica o más bien sugerir otras pistas de investigación respecto a la figura central del panteón teneek, el Trueno, que Ariel de Vidas, en varios pasajes, vincula con Quetzalcóatl. Es cierto que ambas deidades tienen lazos con el Viento, el Maíz, la Deidad Suprema, etcétera. Ahora bien otras deidades prehispánicas como Mixcóatl, Tláloc y Tezcatlipoca tenían también importantes asociaciones con el Trueno. El primero, antepasado primigenio, podía aparecer bajo la forma de un huasteco (*Códice Fejérváry-Mayer*, lám. 26). Además "Serpiente de Nube" ostentaba un bastón curvo llamado *xonecuilli* que representaba el Rayo. Lo mismo que Mixcóatl, el dios Trueno de los teneek estudiado por Ariel de Vidas es el abuelo por excelencia (p. 424). Otro posible equivalente prehispánico del Trueno teneek es Tláloc, también una deidad "vieja", cuyo nexos con el Rayo

³ Sobre la mitología actual de los huastecos, conviene mencionar también el artículo de Ángela Ochoa, "Las aventuras de Dhipaak o dos facetas del sacrificio en la mitología de los teenek (huastecos)", *Dimensión Antropológica*, vol. 20, 2000, p. 101-123.

y el Trueno son estrechos. Por último, Tezcatlipoca, que los antiguos quichés llamaban Hurakan, amerita un lugar especial en esta exploración.⁴ Su nombre quiché significa "Una Pierna", y, como sabemos, el dios Tezcatlipoca presenta una pierna o un pie amputado. Varios mitos actuales explican cómo el Viejo Trueno perdió su pierna o quedó cojo después de su lucha con el Niño Maíz.⁵ Así como Quetzalcóatl, Tezcatlipoca a veces se confunde con la Deidad Suprema, también tiene vínculos con el Viento (incluso, otro de sus nombres es Yohualli Ehécatl, "Viento Nocturno") y en los mitos aparece como el padre del Maíz. Finalmente, Tezcatlipoca se presenta en Tollan bajo la forma de un huasteco para seducir a la hija del rey Huémac; por su parte, el Trueno, en los mitos recopilados por Ariel de Vidas, es a su vez también un seductor de mujeres (p. 403).⁶ Como sea, resulta siempre difícil asignar un antecesor prehispánico a una entidad divina actual. En el caso del Trueno, bien podría ser que, no uno sólo sino que varios númenes prehispánicos hayan ido prestando algunos de sus atributos para al final conformar la compleja figura venerada por los teneek actuales.

Pero regresemos a la obra etnográfica para señalar, desde mi punto de vista, uno de sus aspectos más novedoso. En efecto, a lo largo del libro, Ariel de Vidas intenta aplicar varios conceptos (naturaleza, cultura, espacio del pueblo, espacio "salvaje", identidad, alteridad, etcétera) con el fin de descifrar la compleja cosmovisión teenek. Ahora bien la autora señala acertadamente que estos conceptos presentan una extraordinaria fluidez en el pensamiento teneek y nos invita a reconsiderar la validez de estas categorías occidentales.

Y ya para concluir, quisiera añadir que Ariel de Vidas, en un estilo ameno, incluye en su libro unas muy apropiadas anécdotas, donde ella misma aparece como protagonista. Estos testimonios, unos divertidos, otros conmovedores, introducen al lector en la intimidad del mundo

⁴ Según Ariel de Vidas (p. 389), "...il [Hurakan] est identifié à Gucumatz, héros cultuïrel maya équivalent du Quetzalcoatl nahua, mais aussi de Tezcatlipoca, la contrepartie de Quetzalcoatl, qui est parfois représenté avec un seul pied." En realidad los especialistas, desde Selser, identifican Hurakan con Tezcatlipoca (Eduard Selser, *Comentarios al Códice Borja*, México, Fondo de Cultura Económica, 1963, I, p. 114, 152; véase también Guilhem Olivier, *Moqueries et métamorphoses d'un dieu aztèque: Tēzcatlipoca, le "Seigneur au miroir fumant"*, Paris, Institut d'Ethnologie, CEMCA, 1997, p. 37, 271-274).

⁵ Estos mitos no se mencionan en la obra de Ariel de Vidas. Se encuentran en George M. Foster, *Sierra Popoluca Folklore and Beliefs*. University of California, Publication in American Archaeology and Ethnology, Berkeley, Los Angeles, 1945, p. 193-194; Guido Münch Galindo, *Etnología del Istmo de Veracruzano*. México, UNAM, IIA, 1983, p. 168-169; *Técnicos bilingües de la Unidad Regional de Acayucan. Agua, mundo, montaña. Narrativa nahua, mixe y popoluca del Sur de Veracruz*, México, Premiá, La red de Jonás, 1986, p. 25-26. Un análisis de estos mitos se encuentra en Olivier (1997: 271-274).

⁶ Sobre Tezcatlipoca seductor, véase Olivier (1997: 46-50, 175-179).

de los teenek y del trabajo etnográfico. Con "*Le tonnerre n'habite plus ici. Culture de la marginalité chez les Indiens teenek (Mexique)*", Anath Ariel de Vidas nos ofrece una monografía sólida y novedosa que indudablemente dejará su huella en la etnografía sobre México de principios del siglo XXI.

GUILHEM OLIVIER

Alejandra Gámez, *Los popolocas de Tecamachalco-Quecholac (Historia, cultura y sociedad de un señorío prehispánico)*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Facultad de Filosofía y Letras, Dirección de Regionalización, Dirección de Fomento Editorial, 2003.

A pesar de la riqueza de datos que existen sobre los popolocas, este grupo étnico que vive en el sur de Puebla y el norte de Oaxaca, ha sido muy poco investigado hasta el momento. A principios del siglo XX, el doctor Nicolás León (1905) describió por primera vez a este grupo indígena mexicano. Desde entonces se han realizado escasos estudios acerca de su historia, su arqueología y su etnografía actual. En los años cincuenta, Carmen Cook de Leonhard (1953) realizó investigaciones pioneras sobre los popolocas de Puebla, advirtiendo su importancia en el ámbito mesoamericano, y planteando la posibilidad de que hayan sido los creadores del Anaranjado Delgado, una cerámica muy fina y renombrada por lo que representó en la historia cultural de Mesoamérica. Las implicaciones de esta hipótesis son muy sugerentes.

Por otro lado, el investigador alemán Klaus Jäcklein publicó en 1974 un estudio etnográfico sobre los popolocas actuales de San Felipe Otlaltepec, y en 1978 otro excelente estudio etnohistórico basado en una investigación en los archivos locales de Tepexi de la Seda. Estos libros se han convertido en obligadas obras de consulta sobre la región, al igual que los detallados estudios etnohistóricos de Hildeberto Martínez (1984, 1994), sobre Tepeaca y Tecamachalco, respectivamente.

Desde los años sesenta se llevaron a cabo las primeras exploraciones arqueológicas en el monumental sitio posclásico de Tepexi el Viejo, y sólo en años recientes el arqueólogo Blas Castellón (1993, 1995, 2000) ha realizado exploraciones sistemáticas del otro gran sitio popoloca, Cuthá. Ambos lugares tienen un especial encanto, por su ubicación geográfica en un agreste paisaje montañoso donde abundan los cactus de todo tipo. Desde Cuthá, situado en la cúspide de un alto cerro, de difícil acceso, se contemplan los amplios valles a sus alrededores que apuntan hacia los caminos de la Mixteca. Agradezco a