

torno a ella y que hay un amplio número de tareas que quedan pendientes para la siguiente generación de estudiosos.

Lo que sí queda claro es que este volumen concentra el trabajo de investigadores que, sin duda, encuentran el mismo gozo en las tareas de investigación que la homenajeadas. Como dice Teresa Miaja: “no es parte de una obligación, un deber o una carga, sino una auténtica pasión que podríamos afirmar que, en momentos, se acerca a un juego” (17).

MARISOL GARCÍA WALLS

Julieta Valle, Beatriz Utrilla y Diego Prieto, coord. *Los pueblos indígenas de la Huasteca y el semidesierto queretano (Atlas etnográfico)*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia / Instituto Nacional de Lenguas Indígenas / Universidad Autónoma de Querétaro / Instituto Queretano de Cultura y las Artes, 2012; 473 pp.

El *Atlas etnográfico* de la Huasteca y el semidesierto queretano es, en varios sentidos, una gran obra: primero, porque es el resultado de un arduo trabajo de los coordinadores para integrar los estudios realizados por varios investigadores que conocen bien las regiones referidas. Segundo, porque es uno de esos pocos trabajos que permiten tener una visión panóptica y actualizada de una zona que, si bien tiene ya una tradición de investigaciones específicas, no se habían mostrado en este formato, que tiene además el mérito de tejer fino en varios aspectos de la cultura de las Huastecas y el semidesierto queretano.

La edición y presentación del *Atlas* es muy atractiva para todo tipo de público ya que los textos en forma de ensayos están acompañados de precisos mapas, cuadros, gráficas, fotografías y esquemas a color de excelente calidad, además de un glosario de términos indígenas. Todo ello permite que su lectura y el disfrute de imágenes lleven al lector a los lugares y circunstancias narradas de forma más vívida, experimentando de algún modo el “estar ahí” del antropólogo.

Esta reseña, más que hablar de todos los temas y ensayos que aparecen en sus casi 500 páginas, intenta expresar algunos aspectos particulares de la cultura de estas dos regiones que se enlazan en la propuesta de un noreste indígena mexicano. Para ello se traerá a cuenta ciertos detalles enfocados en la vida cotidiana, las ceremonias y rituales, así como algunas narraciones míticas que articulan la vida social y sagrada de los huastecos (*teenek*), nahuas (*macehualmej*), tepehuas (*ma álh ama*), otomíes (*ññoño* y *ñaño*), ezar (*chichimeca jonaz*) y pames (*xi'oi*).

Este libro nos invita a pensar de entrada que, si el actual noreste de México es la porción del país que alberga a menos población indígena — en entidades como Nuevo León y Tamaulipas los grupos originarios fueron exterminados, desplazados o absorbidos por la cultura criollo-mestiza hegemónica —, esto nos obliga no sólo a plantear como un problema legítimo dónde se ubica la frontera noreste del México indígena (como dice Julieta Valle), sino también a reconocer que ésta es tan meridional que parece desatinado denominarla nororiental, cuando las zonas de alta densidad indígena más norteñas de la vertiente del Golfo de México son las Huastecas veracruzana y potosina, y hacia el centro lo son los asentamientos dispersos de población pame, otomí y chichimeca, en los estados de San Luis Potosí, Querétaro y Guanajuato.

Es, en los hechos, la frontera noreste del México indígena actual. Territorio del país que ha resultado de las políticas de exterminio, “normalización” racial y cultural y expropiación territorial, desde la conquista española hasta el siglo xx: “el saldo histórico de la persistente y multimodal guerra emprendida por los regímenes colonial y republicano contra los moradores de lo que fuera la Gran Chichimeca [...] el resabio contemporáneo de los ancestrales contactos entre el mundo de los cazadores-recolectores del desierto y el de los agricultores de las fértiles alturas y laderas de la Sierra Madre Oriental (19). Queda así delineada el área donde se ubican la Huasteca y el semidesierto queretano, territorios donde se reproducen y actualizan formas particulares de ser y estar en el mundo.

En el *Atlas* encontraremos descripciones etnográficas apoyadas en la historiografía, así como narraciones locales que dan sentido a las prácticas y visiones del mundo de estos grupos. Por ejemplo, en el caso de los *teenek* de la Huasteca potosina se resalta la perspectiva de cambio agrícola que opta por los cultivos comerciales, aunque, como lo demuestran los saberes, rituales y mitos, el cultivo del maíz sigue siendo la base del *costumbre* y la vida comunitaria *teenek*, ya que — como entre otros grupos de la Huasteca — refuerza los lazos sociales cuando se siembra y se cosecha, mediante el *olmixtalaab* o “mano vuelta” (ayuda mutua). El cultivo del maíz se asocia, además, a cuestiones sagradas, como la fuerte creencia y los ritos dirigidos a *Dhipak* (deidad asociada al maíz)¹ y su vinculación con *Muxi'* (lluvia, dios del trueno), junto con otros seres sobrenaturales que habitan el monte, las cuevas y los cerros, como los *litsi* o *baatsik*, seres nefastos que provocan males y enfermedades. Un mito que habla de los *litsi* permite identificar la geografía sagrada *teenek*, el espacio donde se realizan los ritos y ofrendas periódicas:

Cuando en el mundo aún no surgían las montañas ni el sol, estuvo habitado por seres que en San Luis Potosí llaman *litsi* y en Veracruz *baatsik'* (“nalgas planas, sin ano”). Se caracterizan por estar dotados de tres piernas, lo cual les impedía defecar y procrear, además de que estaban obligados a caminar en espiral.² Por ser incapaces de evacuar, en vez de comer, se alimentaban de los olores que desprendían las viandas que luego desechaban. Seme-

¹En el capítulo titulado “Carnaval y días de muertos: nosotros y los otros”, a cargo de Carlos Guadalupe Heiras Rodríguez, se percibe claramente esta noción en la descripción de un ritual agrícola: “Una ceremonia intermedia entre la siembra y la cosecha se lleva a cabo entre agosto y septiembre: se cortan tres espigas de maíz por cada doce que haya en la milpa; se prepara *bolim*, tamales, atole de elote, un tamal miniatura con el corazón de un pollo, y se “siembra” en la milpa antes de cortar las flores; se rocía y bebe aguardiente y se pide permiso para cortar las flores. La espiga envuelta en humo de copal ‘es la señal del niño’, de *Dhipaak*, el alma del maíz” (192).

²Este rasgo sustenta la idea de que los remolinos y cierto tipo de vientos son la manifestación de tales seres (*litsi*).

jante desperdicio indignó a los dioses, quienes decidieron mandar un diluvio para destruirlos. Con este cataclismo se formaron las montañas del occidente: la Sierra Madre Oriental, donde los *litsi* sobrevivientes se ocultaron de la ira divina y se refugiaron en las cuevas, sellando las entradas con cera para no morir ahogados. Ahí permanecieron hasta que, por mandato divino, el pájaro carpintero, con su potente picoteo, rompió los sellos de cera, de modo que los *litsi* quedaron extintos. Pertenecen así a un espacio-tiempo anterior que se encuentra entreverado con el de los hombres, a los que odian por haberles arrebatado su residencia original (343).

De ahí que los *litsi* sean un peligro (por las enfermedades, que sólo el *kaulomen* o curandero puede tratar) al que se enfrentan cotidianamente los *teenek*, por lo que tienen que entregarles regalos constantemente para evitar su furia; ofrendas que se colocan en las cuevas, pero también en las cumbres de los cerros. El cerro *Kakal'sen* o cerro de la Silleta se concibe, en este sentido, como nexa con el cielo, el gran granero y la morada de los dioses, el espacio donde están los *litsi*, moradores de la noche, seres incompatibles con el agua y la luz, que viven en un mundo al revés, alimentándose de los olores de alimentos repugnantes: alimentos podridos, comida insípida y aguardiente revuelto con saliva. Estas nociones espaciales organizan a su vez el mundo social, ya que el occidente — el rumbo de las montañas — es considerado el dominio de los truenos menores: todo lo opuesto a la cultura, el mundo montañoso de los *litsi* (asociación entre el monte y lo salvaje), mientras la llanura es concebida como el territorio del hombre y la cultura. Tales concepciones se aplican a grupos vecinos, según el grado de lejanía de la llanura costera y la cercanía con el oeste-montaña. Así, los *teenek* potosinos son calificados por sus pares de Veracruz como brujos, caníbales y exhumadores de difuntos, mientras los *teenek* potosinos califican a su vez a los de la Sierra (Aquis-món) de nahuales y antropófagos. Éstos, por su parte, identifican a los pames (situados al occidente) como chichimecas, los humanos menos civilizados de cuantos se tiene noticia. En el plano sobrenatural, las cosas son aún más complejas, pues el este y el

oeste se identifican entre sí como morada dual de *Muxi'*, el Gran Trueno (la deidad suprema *teenek*).

En la misma zona Huasteca, los *macehualmej* o nahuas han sido un vecino añejo de los *teenek* y tienen en común ciertas prácticas agrícolas, así como elementos cosmogónicos. De ahí que la actividad agrícola basada en el policultivo asociado a la milpa (chile, frijol, calabaza, jitomate, chayote) siga siendo nodal como unidad productiva y comunitaria, adoptado cultivos alternos de caña de azúcar, naranja, café, chile y palma que han permitido una singular perspectiva económica y social a los nahuas de la Huasteca. También el carnaval, el *Xantolo* (fiesta de los muertos, con danza de *huehues* y *colis*) y el *Tlamanas* (ritual familiar-comunitario de agradecimiento y cosecha de los elotes) colaboran a integrar lo divergente de la sociedad actual; una sociedad que se resiste al mismo tiempo al embate no sólo de la caña de azúcar, sino sobre todo del ganado mayor, que ha desterrado a los hombres y a la agricultura tradicional en toda la Huasteca. A partir de estas relaciones sociales complejas se da, sin embargo, un encuentro pluricultural entre todos los pobladores —indígenas o no— a partir de la música.

Un sello muy característico de la zona huasteca ha sido —además del medio ambiente y sus rituales— el del huapango y el son huasteco (el primero relacionado con el baile y el segundo con la melodía), convertido en referente regional que define seis estilos: veracruzano, potosino, hidalguense, tamaulipeco, queretano y poblano. Entre los sones más antiguos están: *El llorar*, *El huateque*, *La sirena*, *La rosa* y *La petenera*. Ésta música, además de ser festiva, se canta y baila en el carnaval (con la danza de los *Cuanegros* o *Mecos huehues*), el *Xantolo* (danza de “Viejos”, *Huehues* o *Colis*) y las fiestas a los santos patronos (danza de las Inditas). Otro nivel de difusión y participación corresponde a los llamados “sones del costumbre”, restringidos a las rancherías indígenas para la realización de ceremonias y rituales (a diferencia de otros tipos de son huasteco, más difundidos entre indígenas y mestizos). En el mapa de la música huasteca, la presencia de los trovadores o “versadores” (que cantan improvisando) completa la

diversidad artística, como una fuente de información oral que refuerza los lazos de parentesco y la identidad cultural del grupo.

En esta polifónica pieza de culturas de la Huasteca, la presencia de los tepehuas enlaza formas de vida y organización del mundo que comparten raíces con sus vecinos nahuas, *teenek* y otomíes. En la Sierra Norte de Puebla y particularmente en el municipio veracruzano de Ixhuatlán de Madero, los tepehuas comparten con pueblos contiguos la agricultura y la recolección, que se complementan con la producción de café, naranja y caña de azúcar, propios de la zona húmeda y tropical. El calendario de actividades de estas comunidades se rige por las estaciones de lluvia y de secas, pero dejando entrar en escena explicaciones particulares de su organización del tiempo-espacio. Así, para los tepehuas el año comienza con la fiesta de Todos Santos, en noviembre, cuando terminan las lluvias fuertes, para dar paso a las lluvias ligeras y los vientos del norte. Uno de sus mitos explica la creación de la humanidad y de los astros situando el principio del tiempo humano en un momento preciso: cuando se inventó la danza de los "Viejitos", que, acompañados por el sonido de un caparazón de tortuga, bailan durante los días de muertos. En el mismo capítulo aludido, en la nota 1 de esta reseña, Heiras nos habla de la ejecución de esta danza que daría como resultado la iluminación del mundo, como se narra enseguida:

Antes de Cristo, mucho más antes de Cristo, de que en aquel entonces el sol no alumbraba, estaba por detrás, alumbraba a otro lado, y no hallaba la gente cómo hacer. Dicen que salía la Luna, pero en vez de secar la ropa la mojaba, y el sol no alumbraba. Entonces, por eso dicen los abuelos que inventaron el carnaval, hubo una reunión y "No, pus, vamos a hacer carnaval". Y ya muchos jóvenes se vistieron de mujer, otros de viejo. Bueno, pues como sea bailaban y todo, pero el sol no se volteaba, no se asomaba, no se divertía, no le causaba diversión. En eso, pues, vienen los santiagueros, entonces ya, van. De allí nació los Negritos, bailan bonito también. Pues no, no le hacía gracia al sol. Ya de allí comenzó las danzas de la Malinche, todo eso, adornaban bien el penacho y todo, con espejo y todo para que le llamara la atención.

Pero no. Y así se fue creando las danzas, danzas y así, hasta que se desesperaron la gente: “¿Cómo es eso de que no nos devisa el sol? Seguimos sufriendo en lo fresco, lavan la ropa pero no se seca”. Y por eso dicen que ya batallaron, ya echaron a andar todos sus movimientos en danzas y danzas, y no, ya no hallaban qué hacer. Entonces un abuelito más, ya tenía su edad, dijo: “Pus ora ya hay que hacer el Todos Santos, es el que está haciendo falta: Todos Santos”. “Pero el Todos Santos, ¿cómo lo vamos a hacer?”. No, pues ya empezó a explicar: “Se tienen que adornar los altares, tienen que hacer mole, poner ofrenda y que va a haber una fecha especial para que puedan hacerlo y esa fecha especial fue lo del primero y dos de noviembre”. Ya, pus ya dijeron que el Día de los Difuntos chicos, de los niños, va a ser el primero, y el segundo día de noviembre va a ser de los grandes. “Entonces, el de los grandes van a pasear los viejos”. “¿Cómo se van a vestir?” “No, pus como esos viejos ya traen ropa vieja, deben estar roto. Debe de haber un hombre, un viejito y una mujer vestida de liada, con su faja, y van a haber unos cantores ahí”. Pues ya, así lo organizaron, lo planearon y lo hicieron. Y ya empezaron a visitar en las casas. Entonces le preguntaron al viejito: “¿Qué significa esto?”. “Pues nos va a servir mucho, porque los viejitos, esos cada visita de una casa que van a hacer ellos, ellos van a sacar la enfermedad, se lo llevan ellos. Y ya una vez terminado se van a ir al tanque, allá se van a dar una barrida también, para que ese mal se lo lleve el agua”. Pero pues todo tiene sentido. Entonces ya así empezaron a ensayar y con cantos que hicieron, pues que se oyen muy bonito porque no es canto español, sino que es canto en tepehua, y ya comenzaron a practicar. Una vez que ya lo hicieron bien, ora sí ya: “Ahora”, dice, “al momento de estar bailando para que el sol llame la atención van a hacer una simulación de montar a la mujer, a la abuelita, para que haiga un chiste, y ya cuando vaya a la mitad del canto, ya entonces hacen ése”. Ya que empezaron a bailar y ya que empezaron a hacer ése, y dicen que “ya empezaron a reír la gente, entonces el sol se volteó y también quería ver cómo estaban haciendo a la abuelita; entonces ya para siempre divisó el sol”, dice. Éste es el que sacó el primer lugar, lo de los Viejitos (329-330).

En esta narración se da cuenta de la creación del mundo como ahora se conoce: con la cópula de los muertos, el orden invertido

del carnaval, el origen de la luz y la vida. Algunos otros aspectos de la cultura *ma álh ama* son también interesantes, como el uso ritual de ciertas piezas arqueológicas, ubicadas en el monte, que los tepehua (y los otomíes) llaman “antiguas”, y a las cuales se recurre para ofrendarlas a cambio de favores. Asimismo, es muy sugerente el modo en que se dan ciertas apropiaciones de elementos extraños por el corpus ritual local, como lo ilustra claramente la incorporación a los ritos de la *cannabis indica* — que los *ma álh ama* y los otomíes llaman “Santa Rosa de Lima” —. El *costumbre* de Santa Rosa se realiza durante la temporada de huracanes, peligrosos pero indispensables proveedores de lluvia. En el capítulo “Ritual y mitología del maíz en la Huasteca”, firmado por José Bardomiano Hernández Alvarado y Carlos Guadalupe Heiras, nos hablan del mito que da cuenta de ella:

Santa Rosa es la madre de un niño que, siendo a la vez el maíz y el sol, cortará la lengua de un lagarto que, al ser movida, provoca tormentas. Los viejos o truenos, tras localizar al niño-Sol que se manifiesta en el maíz, lo obligan a entregar a cada uno de ellos un pedazo de la lengua. De esta manera, en adelante estos viejos estarán encargados de provocar las tormentas (202).

En lo que concierne a la región chichimeca otomí del semidesierto de Querétaro y Guanajuato, se describe como un añejo espacio de auténtica resistencia indígena, cuyo mosaico está compuesto hoy por los *chichimeca jonaz* de San Luis de la Paz y los hablantes de otomí, que se asumen como descendientes de los “abuelitos mecos”, sus ancestros chichimecas. La etnografía de los otomíes *ñoño* y *ñaño*, enfatiza el sello persistente de la organización de sus comunidades bajo el principio dual, con los cerros como referentes de los espacios sagrados y como hábitat del Santísimo (imagen del rostro de Cristo coronado de espinas).

Es interesante que en Tolimán los otomíes mantengan una tradición de bailar y cantar junto al río en honor a las tortugas, llamadas *Xaha*, a las que se ofrenda comida, bebida, flores, ceras y copal. Se dice que el culto a la tortuga se asocia a la función femenina de

acarrear agua a la casa; también se vincula con la fecundidad de la tierra y el ciclo agrícola, pues en ese ritual se pide por el buen temporal, la lluvia y el abastecimiento constante de este vital líquido. La *Xaha* se relaciona, en un sentido muy amplio, con los truenos, los rayos y la lluvia. Otra deidad otomí de gran relevancia es el *Xita* — abuelo, ancestro, “señor de la nación otomí”, personaje central del carnaval en el Valle del Mezquital, la Huasteca hidalguense, Cadereyta, Querétaro, y algunas comunidades de Veracruz —, que protagoniza el culto a los antepasados en las capillas familiares u oratorios de patrilineaje otomíes.³ Estas capillas se conciben como “pequeñas iglesias”, lugares de culto a los “abuelitos de antes” o de la fundación del grupo familiar, aglutinados en torno a un antepasado común (aunque sea de orden mítico). Se sabe que en el sur de la Huasteca persiste el culto en esos oratorios, considerados como la casa (*ar ngú*) de “los abuelitos del más allá”.

Entre los otomíes de la Huasteca, existe otra práctica que ha trascendido generaciones: el recorte de figuras antropomorfas, fitomorfas o zoomorfas, en papel amate, que los chamanes o *badi* usan en sus rituales. A través de las ofrendas, esas figuras de papel incorporan a potencias y ancestros y establecen intercambios regulados entre los hombres y las deidades.

Los ezar (*chichimeca jonaz*), que han convivido por siglos con los otomíes y otros grupos del semidesierto queretano-guanajuatense, son un eslabón directo con los ancestros chichimecas del amplio norte. Siguen elaborando sus “chimales” — arreglos florales de gran tamaño para las fachadas de las iglesias — en las fiestas del pueblo y peregrinan, junto con los otomíes, al cerro del Zamorano, en la Sierra Gorda, donde están sus lugares sagrados y sus deidades petrificadas.

A diferencia de la Huasteca, la agricultura de temporal en el semidesierto queretano es una actividad realizada con muchos

³Estas capillas son de mampostería y bóvedas de cañón, al estilo barroco otomí, con su atrio y su calvario (nicho piramidal), y generalmente se orientan en sentido orienteponiente. Se ubican en localidades como San Juan del Río, Tequisquiapan, Tolimán, Querétaro; La Cañada, El Pueblito o San Miguel de Allende, Tierra Blanca, en Guanajuato.

esfuerzos y sacrificios, que exige la elaboración de productos que hoy forman parte del repertorio de las artesanías y cuya venta se ha vuelto fundamental para solventar la economía. Esta economía endeble, junto con la discriminación que sufren muchos de estos grupos indígenas, se manifiesta de forma contundente en las relaciones asimétricas con los mestizos. Y si los ezar habían sido olvidados por el resto de la población, el caso de los pames de la Sierra Gorda es todavía más categórico. Los *xi'oi* — cuya historia está marcada por los embates y despojos, y una relación de subordinación frente a los mestizos — son los sobrevivientes de una resistencia perpetua. Uno de los mitos que recoge esa persistencia narra el papel que tuvieron las semillas de una planta silvestre, ante la escasez de las cosechas, en tiempos difíciles. Heidi Chemin Bässler nos da la siguiente versión, en el capítulo “El chamal, alimento divino de los pames-xi’iui de San Luis Potosí y Querétaro”:

El chamal⁴ tiene su historia porque, un día, a los 300 años después de la muerte de Cristo, cuando se acabó el maná que nos mandó antes Dios del cielo y cuando todavía no había maíz, los indios se hubieran muerto de hambre [...]. Llegó una señora ya anciana de afuera a nuestra comunidad de Santa María Acapulco; tenía puesto un vestido rayado de muchos colores, y era largo, lo que no se acostumbraba aquí. Todos los ancianos del pueblo sabían que esta señora era mala y había dado muerte a sus hijos. Y según contaron, ella vivía con sus hijos, comía con ellos y después los mató, sacó los corazones de los niños y los comió. Y cuando llegó a nuestra comunidad ya se sabía que nada más vino aquí para matar a nuestras criaturas de Santa María Acapulco y acabar de esta manera con nuestra raza. Pernoctó solamente una noche en nuestro pueblo y, cuando salió el día siguiente, se encontró a la lagartija, la cual le

⁴De la especie *Dioon edule*, el *chamal* es, según los especialistas, la planta más antigua de México. Su apariencia es la de una palma de hojas anchas y gruesas. Venenosa para los animales que comen sus retoños, da como fruto una “bola” que en su interior contiene semillas, las cuales, tras un complejo y laborioso proceso de cocción — que si no se hace adecuadamente puede envenenar también a las personas — se nixtamaliza y sirve para hacer tortillas y tamales.

dijo: "Ay, señora, ¿de dónde viene usted? ¡Usted tiene un vestido muy bonito, mucho más bonito que el mío! (la lagartija estaba pintada de verde, amarillo, rojo y azul y el vestido de la señora era de muchos colores más). Préstamelo nomás para ir a buscar la leña". Pero la señora se negó a prestarle su vestido y prefirió esperar a la lagartija para que buscara la leña. A medio día, la lagartija regresó con la leña, escarbó un hoyo grande [...] y allí prendía la lumbre con la leña. Entonces dijo la lagartija: "¡Ahora, a ver quién brinca sobre este hoyo!" Ambos se pusieron de acuerdo. Primero brincó la lagartija y llegó bien al otro lado del hoyo, pero cuando la señora se animó y brincó, se cayó en la lumbre y allí se quemó con todo y su hermoso vestido. Ya eran la una de la tarde cuando la cabeza y la matriz tronaban en el fuego. Cuidadosamente la lagartija sacó ambas partes, las llevó al monte y las dejó secar. Más tarde trovan las demás partes del cuerpo y la lagartija hizo lo mismo con ellas. Pero ¡qué sorpresa! A los pocos días salieron de los sesos secos semillas de chamal, y de la matriz, semillas de la guapilla, mientras de la otras partes del cuerpo quemado de la mujer salieron las semillas de los "jacobos" bajo del pene del hombre, y de allí salieron muchos hombres [...]. Y hasta la fecha el chamal es el alimento de los pobres y, gracias a los sesos de esta mujer pecadora y asesina de niños, tenemos el chamal, que siempre ha sido un alimento muy sabroso, además de es considerado el "maíz de los pobres" [...], y sirve para que nunca se acabe nuestra raza indígena (277-278).

Así, en esas tierras serranas que algunos pueblos han logrado recuperar, la agricultura de temporal y el cultivo del maíz han dejado de contribuir desde hace mucho a la autosuficiencia. Y aunque a veces el chamal (referente chichimeca de los pames) ha cubierto la escasez de grano, el trabajo foráneo — como empleados y jornaleros — es una realidad palpable en la mayoría de los ranchos y comunidades. La pame es hoy una sociedad de migrantes que, a pesar de todo, continúa sembrando maíz con alta incertidumbre de cosecha, donde la recolección del chamal y la palma representan una esperanza para la subsistencia, pero también una sociedad donde incesantemente se ofrece *bolim* — un tamal hecho con un pollo entero, o en ocasiones con huevos duros, con salsa roja y cubierto de masa, de uso ritual y emparenta-

do con el *zacahuil* huasteco — a los truenos, se ofrenda humildes alimentos a la milpa, se encienden velas de cebo en el antiguo templo de techo de palma y se baila mitote al ritmo de la flauta de carrizo (*nipijtji*)⁵ que toca el *kajú* (curandero).

Por último, el *Atlas* documenta movimientos sociales indígenas y levantamientos en armas para recobrar territorios ancestrales. También se perfila una discusión sobre los sistemas normativos y de justicia indígena, exponiendo la conformación de organizaciones corporativas, consejos supremos indígenas y otras estructuras de este tipo, a partir de las cuales la presencia indígena en la arena política local se ha ido desarrollando. Ello sirve de pauta a la discusión de asuntos nodales de estos pueblos, como los usos y costumbres de las comunidades indígenas — elemento de cada vez mayor validez formal frente a los sistemas jurídicos del Estado nacional, aunque también hay que reconocer que aún existen contradicciones que ocasionan continuos conflictos, abusos y pérdidas de la libertad y el patrimonio —. En todo caso, como consecuencia de las reflexiones que las propias comunidades han hecho sobre su cultura, o de los estudios y la difusión realizados por el resto de la sociedad, parece que las relaciones interculturales pueden ir cambiando poco a poco, como lo ilustra el *Atlas* a propósito del caso otomí, cuando Beatriz Utrilla y Diego Prieto dicen:

Hoy el componente chichimeca es fundamental no sólo como referente de origen, sino también como una interesante recuperación afectiva, simbólica e identitaria del carácter rebelde, indómito y batallador que siempre se atribuyó a las tribus chichimecas, de las que muchas comunidades hablantes de otomí en el semidesierto se asumen con orgullo como descendientes (67).

⁵Este instrumento musical, sólo tocado por el curandero o *kajú*, es una auténtica reliquia y un instrumento *sui generis*: el carrizo es recolectado ceremonialmente por el *kajú*, quien elabora la flauta colocándole una boquilla de plumas de guajolote, cera de Campeche y tela de araña de una especie particular que habita en los resquicios de las piedras, de modo tal que emita su característico sonido “melancólico”. La *nipijtji* se toca en rituales de la milpa, en Semana Santa, cuando se ofrenda a los truenos en el atrio de la iglesia, y en el mes de muertos, principalmente.

Esta puede ser una ventana que nos permita mirar más allá de los determinismos y prejuicios en torno a la idea de “otredad”, como una invitación a repensar la nación mexicana a partir de sus antecedentes mesoamericanos y chichimecas, en constante e incesante interrelación. El *Atlas* puede ayudar al lector en esta búsqueda y en este encuentro de miradas.

HUGO COTONIETO SANTELIZ
Centro INAH-San Luis Potosí

María Teresa Miaja de la Peña, *Si quieres que te lo diga, ábreme tu corazón. 1001 adivinanzas y 51 acertijos de pilón*. Ilustraciones de Elvira Gascón. México: El Colegio de México / Fondo de Cultura Económica, 2014; 341 pp.

La adivinanza, como otras manifestaciones de la cultura popular, ha sido considerada durante mucho tiempo literatura menor, si no directamente un entretenimiento infantil. No se ha beneficiado este género, en la medida en que lo han hecho otros del ámbito de lo tradicional, de la creciente atención que durante el siglo pasado los estudiosos dedicaron al acervo folclórico. Basta con echar un vistazo a la bibliografía. Pedro Cerrillo dedicó en el año 2000 un volumen a las *Adivinanzas populares españolas* (Universidad de Castilla-La Mancha) y es responsable, junto a la autora del libro que ahora reseñamos, de *Sobre zazaniles y quisicosas: estudio del género de la adivinanza*, que en 2011 vio la luz simultáneamente en México y España. Este estudio, previo a la publicación que nos ocupa y que aborda el género no sólo desde el punto de vista teórico, sino también de la confluencia de tradiciones, viene a formar parte de la introducción que hace la doctora Miaja a *Si quieres que te lo diga*, cuyo grueso es la antología de textos, en realidad una selección muy ajustada, pues el *corpus* que ha logrado recoger la autora, según confesión propia, alcanza casi los quince mil ejemplos.