

EL PATRIMONIO BIO-CULTURAL DE LOS PUEBLOS TÉNEK Y NAHUA DE LA HUAASTECA POTOSINA

Oscar Uriel Camacho Chávez¹

Universidad Intercultural de San Luis Potosí
Docente

RESUMEN

El objetivo de este trabajo es reflexionar en torno a la conciencia de los pueblos tének y nahua de la Huasteca potosina sobre la biodiversidad y los conocimientos heredados que dan vida y sentido al mundo. La metodología para este trabajo parte de la ciencia básica: deductiva por la revisión de la teoría antropológica estructural, la literatura arqueológica y etnográfica relativa a los pueblos mesoamericanos, inductiva porque describe —a través de observaciones durante estancias de campo (2014 - 2018)— un modelo sobre la conciencia étnica de los pueblos de la Huasteca potosina sobre lo que se ha denominado memoria biocultural. Destacamos que los sistemas agroforestales como la milpa, los huertos y los bosques de manejo son ejemplos claros de la inexistente separación entre persona y naturaleza, así como, de herramientas prácticas y cognitivas que podemos considerar, en tanto mecanismos gregarios, para construir un futuro más viable y sostenible.

Palabras clave: Patrimonio, natural, cultural, Huasteca, tének, náhuatl.

THE BIO-CULTURAL HERITAGE OF THE TÉNEK AND NAHUA PEOPLES OF THE HUAASTECA POTOSINA

ABSTRACT

The objective of this work is to reflect on the awareness of the Tének and Nahua peoples of the Huasteca Potosina regarding biodiversity and the inherited knowledge that gives life and meaning to the world. The methodology for this work is based on basic science: deductive, through a review of structural anthropological theory and archaeological and ethnographic literature related to Mesoamerican peoples; and inductive, because it describes—through observations during field trips (2014-2018)—a model of the ethnic awareness of the peoples of the Huasteca Potosina regarding what has been called biocultural memory. We emphasize that agroforestry systems such as milpas, orchards, and managed forests are clear examples of the nonexistent separation between person and nature, as well as practical and cognitive tools that we can consider, as gregarious mechanisms, to build a more viable and sustainable future.

¹ Licenciado en Antropología Social
Docente de la Universidad Intercultural de San Luis Potosí, Campus Tancanhuitz
uriel.camacho.ch@gmail.com / oscar.camacho@uicslp.edu.mx

Keywords: Heritage, natural, cultural, Huasteca, tének, náhuatl.

Introducción

Hoy día vivimos época de crisis: económica, ecológica, energética, migratoria, etc. Aunque en apariencia pareciera que éstas son inconexas bastaría con seguir sus hilos para encontrarnos con la compleja madeja que teje nuestro universo (Latour, 2008). En las últimas décadas las principales potencias mundiales han retomado en su agenda político-militar el objetivo de liderar el control de los recursos naturales tales como el agua, el petróleo, el gas y, recientemente, el litio, provocado procesos que amenazan el equilibrio y la vida en el planeta (White House, 2022). No hace mucho una crisis sanitaria evidenció las contradicciones del modelo económico capitalista, al mismo tiempo que exacerbó la delgada línea en la que converge la naturaleza, la sociedad y el discurso político, orillándonos a cuestionar sobre la forma de producción y el consumo de mercancías en las sociedades (post)industriales (Agamben et al., 2020). Hoy en día es innegable que el desequilibrio ecológico esté ligado al sistema, modo de vida e ideología capitalista que se distingue por las implicaciones de la acción humana sobre la naturaleza y por el efecto negativo en las condiciones de vida en el planeta.

El aumento de la temperatura y del mar, los grandes ciclones y las crisis sanitarias, así como las sequías, son síntomas del desequilibrio de los ecosistemas debido a la deforestación por la explosión demográfica y el cambio de uso de suelo para la agricultura industrial y la ganadería extensiva, derivados del modo de vida utilitario capitalista. Pero, ¿cómo es que conociendo la amenaza que enfrentamos se siga sin reaccionar?, ¿cómo es que desde hace tiempo se sabe que el sistema capitalista está destrozando el único planeta que tenemos y, sin embargo, no se tome conciencia frente a ello? Disciplinas como la filosofía, la economía, la historia, la ecología y la antropología han tratado de responder estas cuestiones. Cada una de ellas, con sus singulares matices, nos permiten describir y analizar las condiciones divergentes del mundo que habitamos, orillándonos en cierta medida a pensar en estrategias que sean capaces de reensamblar la sinergia entre los procesos naturales y sociales. (Deleuze y Guattari, 1985; Latour, 1991; Toledo, 2003; Leff, 2019; Aviña, 2022). Pero, ¿realmente estos procesos se encuentran separados o caso se trata de una mera *ilusión*? (Sahlins, 2011).

La problemática sobre la diversidad étnica frente a lo universal hegemónico, implica que seamos capaces de reconocer las diferencias y similitudes en el plano de lo simbólico, lo social y lo político, es decir, considerar las diversas formas de organización y orden territorial para establecer un diálogo entre las distintas variantes del pensamiento humano para reconocimiento de la multiplicidad, pero no de la multiplicación del *uno* globalizante (capitalista) “sino desde la suma de los distintos *Otros* para un solo nosotros” (Aviña, 2007, p. 334). Ya Lévi-Strauss (1964) planteaba que la mente humana es lo similar que hay entre los hombres en tanto nivel lógico y estructural sin rechazar las particularidades y los cambios histórico-culturales.

Aunque hoy en día se maximizan las relaciones sociales entre indígenas y mestizos, en lo real el intercambio simbólico entre éstos se ve imposibilitado por los lugares que cada subjetividad ocupa dentro de la estructura social (Baudrillard, 1969). Mientras el marco conceptual dentro del cual el sujeto indígena es “devorado” por el mestizo se conoce y replica, la manera en que los pueblos originarios “expropián” al *otro* es ignorada. Por ello cabe preguntarse ¿cómo es que piensan los pueblos originarios —particularmente tének y nahua de la Huasteca potosina— la naturaleza, el territorio, el espacio?, ¿cuál es su orden lógico, de percepción e interpretación?, ¿cuáles han sido y son sus valores, su ética y estética?, ¿qué es para ellos bueno o malo, verdadero o falso? De aquí que esta propuesta parta de una reflexión sobre las nociones propias de los pueblos originarios acerca de lo que consideran, desde su perspectiva, como patrimonio cultural y natural, así como del trasfondo histórico-lógico.

Históricamente los diversos territorios indígenas han estado sometidos a un constante control, dominio y diferentes formas de explotación, operando siempre según la lógica dominante de uno de los múltiples regímenes de acción y significación de la naturaleza, es decir, bajo la visión hegemónica sobre las prácticas y representaciones de la naturaleza.³ En México, a través del *neoextractivismo*,⁴ empresas nacionales y extranjeras han saqueado recursos naturales de territorios bajo uso indígena, explotando a sus habitantes y despojándoles de sus espacios bajo el sometimiento de políticas de muerte, violencia, enfermedad y destrucción de la naturaleza (Merchand, 2018; Robles Gil y Aviña, 2012; Aviña y López, 2021; De Haro, 2023; Corpi y Sarno, 2023; Le Cour y Frissard, 2024). En el caso particular de la Huasteca potosina la administración y control gubernamental de los recursos naturales y genéticos ha estado sistemáticamente influenciado por agentes externos rendidos a la lógica del capital, mismos que han contemplado su privatización (Jabardo y Padilla, 2016, p. 133). Tal es el caso de los sistemas de plantaciones de monocultivos como la caña de azúcar que generan pérdida de la biodiversidad y degradación del suelo con el constante uso de pesticidas y fertilizantes, además de promover la concentración de tierra y recursos en pocas manos (Carreras, 2023, p. 82).

Si la naturaleza ha ingresado desde hace tiempo al terreno de lo político (Latour, 2007), es necesaria la tarea de reconocer y construir nuevos esquemas prácticos que permitan reflexionar y analizar las relaciones entre los procesos sociales y naturales desde una perspectiva holística, integradora y funcional a través de la historia (tiempo) y en diferentes escalas (espacio) (Toledo, 2013, p. 42). Frente

³ Me refiero a aquellas formas de nombrar, señalar y relacionar la sociedad y la naturaleza que abarcan desde lo *prehispánico* (antes de la invasión española, Siglo XV), *colonial* (después del Siglo XVI), *moderno* (Siglo XIX) y *posmoderno* (Siglo XX-XXI).

⁴ El *neoextractivismo* es una categoría analítica que nos habla acerca de las relaciones de poder y las disputas en territorios históricamente dominados. Se define como el “modo de apropiación de la naturaleza, un patrón de acumulación colonial, asociado al nacimiento del capitalismo moderno [con] dimensiones a diferentes niveles: globales (transición hegemónica, expansión de la frontera, agotamiento de los bienes naturales no renovables, crisis socioecológica de alcance planetario), regionales y nacionales (relación entre el modelo extractivo-exportador, el Estado-nación y la captación de renta extraordinaria)” (Svampa, 2018, p. 21).

a esta situación, valdría la pena preguntarse ¿qué herramientas prácticas y cognitivas podemos considerar para construir un futuro más viable y sostenible? Desde una heurística alimentada por la antropología simbólica y (*post*)estructural, nuestro argumento hipotético es que la conciencia de los pueblos originarios de la Huasteca potosina presentan rutas, estrategias y tropos (cognitivos, prácticos y políticos) que establecen el equilibrio en las relaciones entre los procesos naturales y los procesos sociales al estar mediados por un trasfondo histórico-cultural —profundo y de larga duración—, de modo que constituyen una propia teoría o visión del ser (ontología), una episteme o teoría de conocimiento, metodologías o procesos y una ética ante la vida y la naturaleza (Aviña, 2010).

En este sentido nuestra propuesta tiene como objetivo reflexionar en torno a la conciencia de los pueblos tének y nahua de la Huasteca potosina sobre el patrimonio biocultural, es decir, las “formas diversas de pensamiento, conocimiento, prácticas y tecnologías en torno al uso, manejo y disfrute del medio ambiente” (Pohlenz, 2013, p.18). Y así reconocer en el discurso étnico el conjunto de elementos, conductas, palabras y cosas que se vinculan en el llamado patrimonio biocultural. Para ello se ha contemplado partir de la propia red simbólica y analítica de los pueblos de la huasteca potosina (*emic*) y no la de las comunidades científicas (*etic*), y así, en consecuencia, tratar de realizar un análisis antropológico respecto a la significación de la naturaleza. De modo que los juicios axiológicos aquí planteados no serán desde el sistema de valores occidental, supuestamente universal, sino, desde la propia praxis tének y nahua.

Marco teórico-metodológico

El mecanismo epistémico desde el que queremos avanzar, implica considerar al individuo dentro del mundo, en acto y potencia, porque el mundo está en el individuo de la misma manera (Aviña, 1999, p. 88). Desde este paradigma se propone superar las relaciones deterministas (tanto universales-absolutas, como particulares-relativistas). Con más precisión nos alejamos de los esquemas teleológicos: “racionales” y “objetivos”, donde las únicas vías posibles se establecen por las determinaciones materiales de la naturaleza o por la domesticación de ésta en términos de una razón práctica (Camacho, 2023). Esquemáticamente distinguimos dos enfoques, por un lado, el enfoque particularista que reduce las relaciones lógico-universales de lo humano pensando a la naturaleza como un objeto a partir del cual el hombre echa a volar su imaginación. Por el otro, el enfoque universalista que pretende encubrir la contingencia y variabilidad de lo histórico poniendo por encima de lo cultural el trabajo totalizante de la naturaleza (Descola, 1987). Para salir de esta dicotomía se retoma la propuesta epistemológica y ontológica de la teoría (*post*)estructural, entendida como la búsqueda de relaciones culturales particulares de posibilidades lógico-universales del ser humano que sostiene la existencia de mecanismos formales a través de principios clasificatorios, conceptuales, prácticos y complementarios (Foucault, 1968; Baudrillard, 1969; Descola, 2001; Bourdieu, 2007; Aviña, 2023).

Desde este paradigma antropológico podremos problematizar los fundamentos ontológicos y epistemológicos de la visión hegemónica acerca de lo que supone ser la naturaleza.

De acuerdo con el planteamiento de integración de lo particular en lo universal, y viceversa, de lo universal en lo particular es que aquí no se concibe al ser humano separado del medio físico ya que ambos conforman un único colectivo, es decir, una *unidualidad* sujeto-objeto, persona-contexto, cultura-naturaleza, cuerpo-mente, etc. Es mediante el cuerpo que el ser humano se abre al mundo ante todo lo que se le manifiesta, es el punto de partida para toda reflexión y producción simbólica (Fagetti, 1996). En el cuerpo humano las sociedades mesoamericanas consideraban la existencia de equivalencias y paralelismos entre los distintos órdenes del universo, en numerosas evidencias etnográficas se ha registrado como un microcosmos, es decir, una réplica del orden externo del cosmos que se ve reflejada en el orden interno del cuerpo (Galinier, 1990; López, 1996; Hernández, 2007; Gallardo, 2019; Aguirre, 2020; Lorente, 2020; Camacho, 2021).

Entendemos aquí por *cosmos* al concepto cuyo “sentido original deriva del griego, que significa mundo o universo, pero también refiere al orden o estructura” (Aviña y Wiesheu, 2009, p. 10). En la antropología mexicana —influenciada por la tradición filosófica alemana de Wilhelm Dilthey— numerosamente se ha empleado el término cosmovisión para describir y analizar la imagen o concepción de ideas sobre el mundo entre los pueblos indígenas (Medina, 2000). Para Johanna Broda (1991, p. 462) la cosmovisión se refiere al sistema de representación simbólica que tiene nexos con las estructuras ideológicas, sociales y económicas sobre la cual los antiguos mesoamericanos combinaban, de manera coherente, sus nociones sobre el ambiente en que vivían y el cosmos en que situaban la vida. Para Antonella Fagetti (1996, p. 6) este concepto se refiere al “conjunto de ideas, concepciones y creencias que un grupo social elabora buscando respuestas a interrogantes en torno a su existencia en el mundo, en torno al universo, a los fenómenos naturales, al funcionamiento de todo organismo viviente”. Por su parte, López Austin (1996, p. 20) entiende la cosmovisión como: “un conjunto articulado de sistemas ideológicos relacionados entre sí en forma relativamente congruente, con el que un individuo o un grupo social pretende aprehender el universo”.

La metodología para este trabajo parte de la ciencia básica: es de tipo deductiva por la revisión de la teoría antropológica (*post*)estructural, la literatura arqueológica y etnográfica relativa a los pueblos mesoamericanos. Inductiva, porque describe un modelo general sobre la conciencia étnica de los pueblos originarios de la Huasteca potosina sobre lo que se ha denominado patrimonio biocultural, a partir de observaciones de primera mano durante varias estancias de campo utilizando el método etnográfico: viendo lo que pasa, participado en las actividades, aprendiendo la lengua, escuchando lo que se dice, realizando encuestas y entrevistas a profundidad (Hammersley y Atkinson, 1994). De modo que este texto es de carácter cualitativo, descriptivo y reflexivo respecto a la revisión bibliográfica y etnográfica que se ha realizado a lo largo de cuatro años viviendo y conviviendo con los habitantes tének y nahua de la Huasteca potosina, particularmente en la comunidad tének de Mantetzulel (2014-

2018) en el municipio de Aquismón, y recientemente (2023) en la comunidad de tének de Tamaletom y nahua de Cuatlamayan, pertenecientes al municipio de Tancanhuitz, San Luis Potosí. Asimismo, en la bibliografía de este texto hay títulos en los que se muestra claramente cómo, en múltiples variantes nahuas, suceden estos procesos del patrimonio indígena.

La Huasteca potosina: breve contexto socio-bio-cultural

Sin duda, hoy en día, la pérdida cada vez más frecuente de ecosistemas es reconocida como uno de los retos más relevantes para asegurar el devenir de la vida en el planeta. La naturaleza de este problema exige que sea abordado a través de un pensamiento complejo que reflexione “con más atención el tejido de eventos, acciones, interacciones, retroacciones, determinaciones y azares, que constituyen nuestro mundo” (Morin, 1990, p. 17). De la misma forma, partiendo de este paradigma de la complejidad, es que entendemos a la región de estudio como una entidad que se ha construido por las relaciones, eventos y acciones entre los diferentes procesos físicos e históricos que la componen.

La región Huasteca es entonces una *totalidad estructural*, es decir, total porque se presenta como una madeja compleja de relaciones biológicas, sociales y de códigos culturales, y estructural porque su construcción depende de las relaciones entre las diferentes estructuras o partes que le componen, así, “lo determinante son las relaciones y las relaciones de las relaciones y no solo los elementos” (Aviña, 2023, p. 14).

Definir la región de la Huasteca, tanto espacial como conceptualmente, implica considerar un examen polisémico que nos aleje de todo de tipo determinismo. El más común fundado en la idea de que un espacio-geográfico “lejos de dar cuenta de un territorio como procesos de socialización de la naturaleza, de interacción cultura-medio ambiente, únicamente intenta seguir líneas de frontera basadas en un determinismo ambiental y tecnológico alimentario” (Aviña, 2013b, p. 10).⁹ De modo que aquí presentamos, a partir de una heurística positiva las propiedades socio-culturales y bio-físicas que componen el conjunto de aspectos de la región Huasteca, particularmente la porción ubicada en el estado Potosino.

La región conocida como Huasteca conforma un área pluriétnica con rasgos culturales particulares de los pueblos contiguos al Golfo de México y la Sierra Madre Oriental. Según algunos aspectos bioculturales la presencia de grupos humanos en este territorio se puede documentar desde el periodo Formativo o Preclásico (300 a. n. e) con grupos mayas e influencia olmeca; en el Clásico (400-600 a. n. e.) con el contacto de grupos toltecas y la creciente influencia del Altiplano; y en el Posclásico (1100-1400 a. n. e.) con la ocupación mexicana en la región (Galindo, 1999; González et al., 2011; Voss, 2012;

⁹ Otro tipo de determinismo que distinguimos es el *particularista*, que se basa en el reconocimiento de elementos propios de cada región, fundamentalmente objetos materiales, para elaborar un listado de cosas recurrentes en un área geográfica determinada, lo que se denominó: “rasgos culturales”. Misma posición teórica que “delimita” las fronteras de Mesoamérica (Kirchhoff, 2000).

Caraveo, 2015). El origen del término Huasteca proviene del náhuatl *Cuexcatlan*, que es el lugar donde habita el *cuextecatli*: antiguo gobernante de los *cuextecas* (Ariel de Vidas, 2009). Según Joaquín Meade (1942, p. 23) este término se generalizó por la relación entre el vocablo nahua *cúes* que hace referencia a montículos o plataformas circulares de centros ceremoniales, espacios funerarios, construcción de viviendas, etc. En un sentido arqueológico y geográfico su definición ha sido generalmente extendida y asociada a la presencia del grupo etnolingüístico tének —mal llamados huastecos— por monumentos como plataformas circulares, la cerámica de tipo negro sobre blanco y la escultura antropomorfa de hombres, mujeres y ancianos (Trejo, 1989; Ochoa, 1991; Stresser-Péan, 2001; Familiar, 2013). No obstante, siguiendo a Kroefges y Schulze (2013, p. 121), “la distribución de los elementos estilísticos prehispánicos no concuerda con la expansión del idioma teenek al momento de la conquista española, ni con la distribución actual de los teenek”.

Sin existir una delimitación clara, lo que hoy se entiende como Huasteca es una vasta región que abarca porciones de los estados mexicanos de Hidalgo, Puebla, Querétaro, San Luis Potosí, Tamaulipas y Veracruz. Por semántica las poblaciones que han habitado en esta región se les denominó “huastecos”. Sin embargo, no usaremos esta regla como sinónimo de una lengua, pueblo o cultura ya que en dicha área se han desarrollado diversos grupos étnicos como totonacos, tének, nahuas, tepehuas, otomís, entre otros. Incluso, el ser “huasteco” o “huasteca” han sido categorías identitarias adoptadas más por las personas mestizas que por los mismos pueblos tének o nahua quienes continúan luchando por el reconocimiento a su autodenominación (Ariel, 2009; Moctezuma, 2006; Rodríguez, 2023).

En su porción potosina, la Huasteca, se sitúa entre la cadena montañosa de la Sierra Madre Oriental y las planicies de las cuencas del río Tapaón y Gallinas que desembocan en el Pánuco. Esta región representa el 66.4% de la superficie del estado, predominando la vegetación de selvas altas subperennifolia y bajas caducifolias (SEMARNAT, 2015). Esta región del estado potosino se conforma por los municipios de Aquismón, Axtla de Terrazas, Ciudad Valles, Coxcatlán, Ébano, El Naranjo, Huehuetlán, Matlapa, San Antonio, San Martín Chalchicuautla, San Vicente Tancuayalab, Tamasopo, Tamazunchale, Tampacán, Tampamolón, Tamuín, Tancanhuitz, Tanlajás, Tanquián y Xilitla (**ver figura 1**).¹⁰

De acuerdo al ejercicio de territorialización Estatal de la Secretaría de Desarrollo Social y Regional se han adaptado cuatro criterios para la definición de las regiones (altiplano, centro, media y huasteca) y sus microregiones, referentes a las capacidades productivas y de desarrollo social. Entre los que destacan: 1) los centros de intercambio económicos como lugares donde acude la gente a realizar

¹⁰ Además de la región Huasteca, la administración político-económica del estado de San Luis Potosí se compone de tres regiones geográficas más. 1) el Altiplano que se encuentra ubicado en la parte noreste del estado: de clima seco-desértico forma parte del ecosistema de Desierto de Chihuahua; 2) la región Centro que comparte el clima desértico del Altiplano, sin embargo, se caracteriza por ser el núcleo político, económico e industrial (en esta región se encuentra la capital del estado); y 3) la región Media, de clima seco y templado, un área rural en proceso de industrialización.

compra-venta de productos, a emplearse, a satisfacer sus necesidades y a recibir servicios educativos y de salud, 2) según el Perfil Productivo donde se identifiquen las actividades y potencialidades económicas (agropecuarias, industriales o servicios), 3) por la red de caminos (carreteras federales, estatales y caminos rurales) que determinan el tránsito y las relaciones de la población y de la producción entre los centros de intercambio comercial y sus áreas de influencia, y 4) por la división geopolítica del estado (SEDESORE, 2022, p. 10).

De este modo, según el ordenamiento político-administrativo del estado potosino, la Huasteca potosina se encuentra dividida en tres microregiones: Norte, Centro y Sur. La microregión Centro (donde se ubican los municipios de Aquismón, Huehuetlán, San Antonio, Tampamolón, Tancanhuitz y Tanlajás) y Sur (Axtla de Terrazas, Coxcatlán, Matlapa, San Martín Chalchicautla, Tamazunchale, Tampacán y Xilitla) se componen en su mayoría de selvas media-alta, bosques y pastizales, además de practicarse la agricultura de temporal y humedad en estas microregiones se concentra la población indígena. En contraste, en la microregión Norte, predomina la población mestiza y la agricultura de riego (principalmente monocultivos de caña), así como la ganadería intensiva y las zonas de pastizal en los municipios de Ébano, San Vicente Tancuayalab, Tamuín y Tanquián. Por otro lado, en los municipios como El Naranjo, Tamasopo y Ciudad Valles existe presencia relevante de selva alta y bosques, así como de población indígena tének, náhuatl y xi'uy¹¹ (**ver tabla 1**).

Figura 1

Regiones de San Luis Potosí y Microregiones de la Huasteca

¹¹ De acuerdo a la clasificación etnolingüística del INALI, esta lengua pertenece a la región Centro-Huasteco-Golfo. Actualmente, el *xi'uy* se habla en el estado de San Luis Potosí, cuenta con dos variantes lingüísticas, el *xi'uy* (norte) que se habla principalmente en los municipios de Rayón y Tamasopo, la otra variante es el sur concentrada en el municipio de Santa María Acapulco. <https://www.inali.gob.mx/detalle/lengua-xioi-xiuy-pame>



Según el Consejo Estatal de Población, para 2020 en San Luis Potosí la población de 3 años y más que habla al menos una lengua indígena fue de 231 mil 213 personas, lo que corresponde al 8.6% del total de la población potosina. Las lenguas indígenas habladas en el estado son náhuatl (52%), tének (41%), xi'uy (5%), otomí (0.2%), mazahua, mixteco y zapoteco (0.1%). De los veinte municipios de la Huasteca potosina donde se ubica una presencia de población indígenas significativa, catorce de ellos representan más del 50% de la población total, todos con indicadores de vulnerabilidad, marginación, pobreza y pobreza extrema. La mayoría de los pueblos originarios que habita esta región viven en asentamientos dispersos, se dedican al cultivo de la tierra por temporal, al trabajo como jornaleros o al comercio en mercados y tianguis. Según datos del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2020), los municipios de la Huasteca potosina con mayor población náhuatl son los que comprenden la parte sur de la región, entre los que destacan Axtla de Terrazas, Coxcatlán, Matlapa, San Martín Chachicuautla, Tamazunchale, Tampacán y Xilitla con más del 90%, mientras que la población tének se distribuyen en mayor medida en los Municipios del centro y norte como Aquismón, Huehuetlán, San Antonio, Tamuín y Tanlajás con más del 92% de la población. Municipios como Tampamolón, Tancanhuitz y Ébano se componen de población tének y nahua casi de manera proporcional (**ver figura 2**). Por otro lado, la población xi'uy tiene mayor presencia en la parte norte, particularmente en municipios como Tamasopo (97%), El Naranjo (1.3%), Ciudad Valles (0.17%) y Tamuín (0.27%).

Tabla 1

Número de población étnica por municipio. Fuente: INEGI, Censo de Población y Vivienda 2020.

Región	Municipios	Número de población		
		Tének	Náhuatl	Xi'uy
Huasteca Norte	Ciudad Valles	11,555	1,602	23
	El Naranjo	143	77	3
	Ébano	1,911	1,335	0
	San Vicente Tancuayalab	3,398	185	0
	Tamasopo	101	75	5,054
	Tamuín	8,849	732	19
	Tanquián	2,346	398	3
Huasteca Centro	Aquismón	32,116	237	0
	Huehuetlán	7,894	617	0
	San Antonio	37,753	95	0
	Tampamolón	5,862	1,481	0
	Tancanhuitz	7,251	5,397	0
	Tanlajás	14,336	49	0
	Aquismón	32,116	237	0
Huasteca Sur	Axtla de Terrazas	241	16,300	0
	Coxcatlán	119	10,621	0
	Matlapa	53	15,610	0
	San Martín Chalchicuatla	27	7,597	0
	Tamazunchale	328	33,684	0
	Tampacán	60	4,891	0
	Xilitla	1,335	16,303	0

El patrimonio natural de la Huasteca potosina es producto de largos procesos geológicos. Durante el Cretácico y Jurásico Superior, hace 75 millones de años, en esta región se formó una plataforma de rocas sedimentarias plegadas, predominando las rocas calizas, arenisca y lutitas (Reyes et al., 2019, p. 34). Estas cualidades geológicas inciden en los suelos, ya que al ser de material calizo estos se vuelven incapaces de retener el agua en la superficie formando redes de canales subterráneos. Hidrográficamente esta región se sitúa entre grandes canales fluviales pertenecientes a la cuenca del Pánuco-Moctezuma el cual comprende el extremo norte del valle de México, la meseta de San Luis Potosí y la llanura de los valles de Tampico (Puig, 1991, p. 38). No es casual que desde tiempos

anteriores a la invasión europea las poblaciones étnicas desarrollaron centros político-administrativos a orillas de los principales afluentes. En los márgenes del río Tropaón, por ejemplo, fueron diversos los grupos culturales que se asentaron. Los tének constituyen uno de ellos, sitios como Tamtok, Tamohi, Tampacoy, Laguna del Mirador, Agua Nueva y Lomas del Real forman parte relevante del sistema hidráulico que da vida al Pánuco lo que constituyó un desarrollo biocultural en la zona (González et al., 2011; Macías, 2022; Hernández, 2024).

Las características geomorfológicas, montañas y valles, de la Sierra Madre Oriental posibilitan el desarrollo de una importante riqueza biológica. Los recursos naturales de esta región confieren una gran diversidad biológica, según la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (2015), se reportan al menos seis tipos de vegetación como bosques de encino, mesófilo de montaña, selva alta y mediana subperennifolia, selva baja caducifolia, vegetación riparia, pastizal inducido y natural, entre otros mesoclimas. En un estudio realizado en 2019 se encontró que en la zona se albergan 494 especies vegetales de plantas vasculares, 47 especies de orquídeas, 109 especies de mamíferos, 125 especies de aves, alrededor de 500 especies de lepidópteros o mariposas, 13 géneros de hormigas, hasta 205 especies y 39 familias de arañas araneomorfas, 25 especies, 18 géneros y nueve familias de anfibios, de las cuales dos especies son endémicas (Reyes et al., 2019).

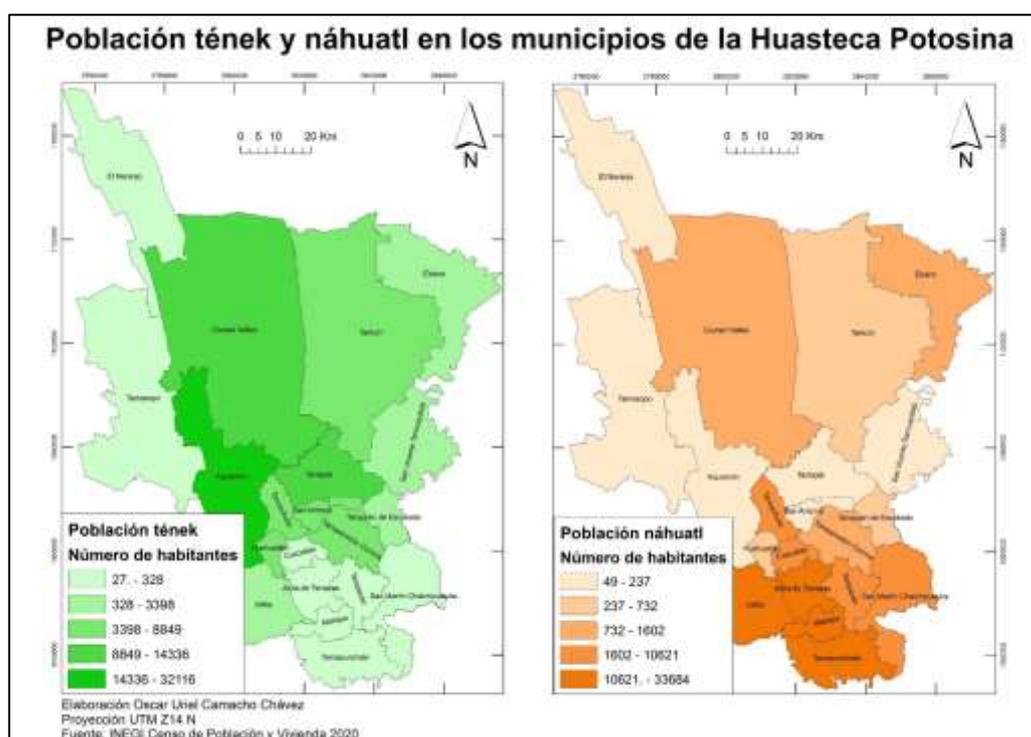
Desde mediados del Siglo XX esta vasta región biocultural del estado potosino se ha visto trastocada, producto de la puesta en marcha de megaproyectos que provocaron toda una transformación espacial además de una serie de conflictos territoriales entre la población y las instancias gubernamentales (Jabardo, 2016). A finales de la década de los setentas tiene lugar el proyecto hidráulico Pujal-Coy (1978). Proyecto que consistía en irrigar una superficie de 200,000 hectáreas a través del bombeo de agua del río Tropaón en los municipios de Ébano y Tamuín, sin embargo, este quedó inconcluso (Reyes et al., 2006, p. 151). En el 2017 se pone en marcha el acueducto Monterrey VI (Saldívar, 2019); una obra de captación y bombeo de agua que inician en el estado de San Luis Potosí, particularmente en el municipio de Ébano, cruzando los estados de Veracruz y Tamaulipas hasta llegar a Linares, Nuevo León para ser distribuida a toda el Área Metropolitana de Monterrey. Teniendo como presupuesto 18,283 millones de pesos (80% de la iniciativa privada) para recorrer más de 500 km y abastecer, por un periodo de al menos 50 años, a la ciudad de Monterrey (CONAGUA, 2017).

Además de los conflictos surgidos alrededor de los recursos hídricos y territoriales en la región, otros prototipos de proyectos estudiaron la tenencia de la tierra ejecutando el mapeo de los recursos genéticos de interés estratégico para Estados Unidos con fines militares, geopolíticos y de beneficio corporativo (Vélez, 2011; López, 2014). Actualmente la Huasteca potosina, según el Programa Regional de la Zona Huasteca (2022-2027), es vista como un espacio para la consolidación de proyectos detonantes de desarrollo por sus recursos y ubicación estratégica, por la conexión y cercanía con puertos de estados como Tamaulipas y Veracruz, y las fronteras de los estados de Hidalgo y Querétaro. Administrativamente para el estado potosino la región Huasteca constituye un área total de

11,179.87 km² que representan el 18.3% de la superficie territorial total, con una densidad de población de 64 personas por km² siendo la segunda región más poblada del estado (SEDESORE, 2022).

Figura 2

Mapa de distribución de la población tének y náhuatl en la Huasteca potosina. Fuente: INEGI Censo de Población y Vivienda 2020.



El patrimonio bio-cultural en la Huasteca potosina

Hablar de patrimonio, es referirse a todas aquellas cosas, objetos, tecnología e infraestructura en la que se ve plasmada la actividad social y cultural. Sin embargo, este término tiene una segunda acepción: lo inmaterial. Entendido como aquellos acervos heredados por generaciones (pasadas y contemporáneas) como las tradiciones, lengua, arte, usos sociales, rituales, fiestas, conocimientos, prácticas, saberes y técnicas (UNESCO, 2011). Estos elementos materiales e inmateriales se desarrollan alrededor de la vida económica y social de los diversos pueblos del mundo. Particularmente en los pueblos originarios de México el patrimonio se sujeta a un sistema de valores colectivo y recíproco entre lo tangible e intangible, entre lo cultural y lo natural, lo humano y lo no-humano.¹² Por ejemplo, las comunidades tének y nahual de la Huasteca potosina nos muestran que todo en este

¹² Humanos y no-humanos son expresiones tomadas de Bruno Latour, (1991) que describen las relaciones de correspondencia entre *sujetos* y *objetos* dentro de una misma esfera ontológica. Los no-humanos pueden ser elementos del mundo tangible como plantas, animales, semillas u objetos, pero también intangibles como seres divinos, míticos o espíritus.

mundo tiene vida y alma, es decir, se trata de sociedades repletas de subjetividades a partir de las cuales se establecen relaciones de comunicación e intercambio (Pitarch, 1996; Hernández, 2004; Hernández, 2004; Aguirre, 2011; Hernández, 2013; Caraveo, 2015; Gómez, 2017; Gallardo, 2019; Lara, 2022; Camacho, 2023).

Parte del territorio potosino en el que se desarrollan los grupos étnicos tének y nahua, se encuentra dentro de lo que Eckart Boege (2008) ha identificado como la Región Biocultural Prioritaria para la Conservación y el Desarrollo “Huastecas-Sierra Norte de Puebla”.¹³ Este ejercicio de regionalización contiene dos aspectos esenciales: lo biológico y lo cultural. De modo que las regiones bioculturales son entendidas como “aquellas en donde los territorios de los pueblos indígenas coinciden con los centros de origen y diversificación tanto de a) biodiversidad, como de la b) diversidad domesticada” (idem., 2008, p. 139). Para entender este concepto valdría también acercarnos al término de “patrimonio biocultural”. De igual forma, siguiendo a Boege (2008), el concepto de patrimonio biocultural descansa sobre el ejercicio de territorialidad, particularmente de los pueblos indígenas, a través de las prácticas productivas, los conocimientos tradicionales o locales y un sistema de creencias culturalmente definido y sujeto al devenir histórico:

Es decir, para desarrollar el concepto de patrimonio biocultural de los pueblos indígenas es imprescindible clarificar la dimensión de la territorialidad de los pueblos indígenas en un espacio determinado. Así, desglosamos el patrimonio biocultural de los pueblos indígenas en los siguientes componentes: recursos naturales bióticos intervenidos en distintos gradientes de intensidad por el manejo diferenciado y el uso de los recursos naturales según patrones culturales, los agroecosistemas tradicionales, la diversidad biológica domesticada con sus respectivos recursos fitogenéticos desarrollados y/o adaptados localmente (idem., 2008, p. 1).

En la región biocultural de la Huasteca potosina se generan diversos paisajes, desde la vegetación propia de la zona hasta los suelos antrópicos de agroecosistemas tradicionales-itinerantes e industriales-intensivos. En espacios tradicionales como las parcelas, los huertos y solares confluyen conocimientos y memorias que se han transmitido por generaciones entre los pueblos tének y nahua de la Huasteca. Estos espacios además de integrar saberes y experiencias de valor patrimonial que definen la identidad étnica, son una gran fuente de almacenamiento y reproducción de recursos como semillas, árboles, animales, plantas medicinales, hongos, entre otros.

La milpa —del náhuatl *milpan*: *milli* “parcela sembrada” y *pan* “encima de”, “en la espalda de”— o para los tének *aleláb* (tierra o terreno sembrado de maíz), así como los solares y el monte son lugares de la tierra y forman parte de uno de los tres planos del universo: cielo-tierra-inframundo. La asociación de

¹³Esta categoría espacial responde a una propuesta del autor para definir veintidós regiones bioculturales a lo largo del país. Particularmente la propuestas para las regiones bioculturales Huastecas-Sierra Norte de Puebla, se integra por los pueblos indígenas tének (huasteco), hñüühü (otomí), masewal (nahua), tachiü iin (totonaca) e ihichiwiin (tepehua) de los estados de Hidalgo, Puebla, San Luis Potosí y Veracruz (Boege, 2024).

cultivos de maíz, frijol, calabaza y chile en un espacio determinado —por lo general de tipo cuadrangular—, constituye el sistema agrícola predominante en la región. A través de la técnica de roza, tumba y quema los campesinos tének y nahua obtienen de una a dos cosechas al año, después, por ocho o diez años se aplica descanso de la tierra en el que una serie de plantas, animales y hongos tienen cabida para aprovechar los intervalos de reposo.

Según las personas de la comunidad tének de Mantetzulel, municipio de Aquismón, este plano terrestre se piensa con la forma similar a la de un caimán, además posee cualidades femeninas y exige ofrendas, se le nombró *Bokom Mím Tsabál* (Camacho, 2021).¹⁴

La tierra se dice Madre Tierra, en tének nosotros decimos Bokom Mím Tsabál porque es grande, todo lo que vez es la Madre Tierra. El cerro, la cueva, la tierra, todo es ella. Es como un cocodrilo por eso se dice Bokom Mímláb porque es una señora fuerte ¿por qué se dice así? Y ¿quién le nombró? Nosotros así conocemos como tének porque nos contó el abuelo y abuela que así lo creó Mámláb, su espalda como montañas por eso es de piel gruesa porque ella se aguanta todo. Nosotros ensuciamos, cuando vamos a sembrar le clavamos la estaca y ahora que se ocupa la maquina se arrastra y se daña. Pero de todos modos se siembra y da producto. Da que comer como el maíz, el mango, la naranja, la calabaza, de todo nos da la Madre Tierra. Nosotros le pedimos si estamos en una enfermedad, le pedimos a Bokom Mím para que nos libere, si tenemos mucha necesidad que no tenemos que comer pedimos a Bokom Mím para que haya que comer, si tenemos muchos enemigos que no nos quieren pedimos a Bokom Mím que los perdone y que se retire, por eso nosotros tenemos mucho respeto, hacemos ofrenda y pedimos permiso y perdón (notas de campo don Victoriano Aguilar, Mantetzulel, 2016).

La base alimentaria de tének y nahua, como de los pueblos mesoamericanos, está sustentada por el maíz (*idhidh* o *sintlí*) por lo que se ha sido una planta con mucho valor simbólico y nutrimental. Entre los pueblos de la Huasteca potosina y veracruzana Lorenzo Ochoa y Gerardo Gutiérrez (1996, p. 132) encuentran el término *Cipactli* (náhuatl) y *Zipac* (tének) que está estrechamente relacionado con el alma o espíritu del maíz: “con este término se designa al *ehatal* del maíz, “*el alma del maíz*”, el *ts'itsiin* o “espíritu” del maíz y a el *ichiich* o el embrión dentro de la semilla del maíz”. Curiosamente, la palabra tének *Dhipák* —espíritu o alma del maíz— tiene una segunda acepción que se puede traducir como pez espada. Según Ochoa y Gutiérrez (idem., p. 133) este término también puede aludir al saurio hembra fertilizado por los dioses de la lluvia, el trueno y el relámpago.¹⁵ Distintos son los relatos de los

¹⁴ *Mím Tsabál* se puede traducir como “Madre Tierra”, mientras *Bokom* su traducción literal sería “hongo” o “moho”. De modo que la expresión *Bokom Mím Tsabál* hace referencia, desde un ejercicio metafórico, a la extensión de suelo que cubre todo el planeta; similar al proceso de reproducción de los hongos como el moho que aumenta de tamaño a medida que crece en frutas, troncos, hojas de plantas, excremento.

¹⁵ Dentro de la tradición nahua, en varios relatos cosmogónicos, se describe a “un gran pez semejante a un lagarto o caimán, *Cipactli* o *Tlatecuhtli*, era la Tierra y caminaba sobre el agua ya existente [...] Monstruo de la Tierra, quien flota sobre las Aguas Inceadas del Inframundo y cuyo cuerpo conforma tanto nuestro mundo como el cielo” (Arellano, 1995, p. 17).

pueblos de la Huasteca sobre el maíz, concebido como un niño o joven héroe —*Chicomexóchitl* para los nahuas, *Dhipák* para los tének— que llegó a la humanidad después de una serie de circunstancias fatídicas como el rechazo de su abuela y la muerte (Ochoa, 2000; Hernández, 2004; Sandstrom, 2010; Rosas, 2016).

La historia del maíz me la contó mi abuela. Dice que había una muchacha que iba a lavar a un arroyo, siempre iba en el día con su mamá, pero un día fue sola. Ese día hacía mucho calor y había un pájaro que traía una camisa roja de lumbre. Entonces dice que ese pájaro le escupió a la muchacha, desde mero arriba le cayó en la boca [...] La muchacha quedó embarazada, pero no sentía nada. Nomás un día nació un niño como maizal. Era Dhipák, que es el alma del maíz. Entonces, su abuela no lo quería, lo quemó, pero vio que salía más. Entonces lo cortó todos los elotes para desgranarlo, pero cada maicito era una cabeza del muchacho. Entonces los aventó al río. Por eso ahorita todos sabemos del maíz, porque también así llegó (notas de campo don Aurelio Hernández, Mantetzulel, 2016).

En un relato nahua, registrado por Anuschka van't Hooft, se dice que el joven Chicomexóchitl era muy travieso y juguetón. Actitudes que le disgustaban a su abuela, por lo que le enviaba a realizar tareas a lugares peligrosos esperando deshacerse de él, pero:

Cuando nada ni nadie puede vencer a Chikomexochitl, la abuela toma la iniciativa de matarlo ella misma. Un día, dice el relato, ella le “quiebra el pescuezo” y se deshace del muchacho. La anciana regresa cada rato al lugar donde había enterrado el cuerpo de su nieto para espíarlo y ver qué pasaba. Después de unas semanas, ella vio que había brotado una plantita de maíz, que crecía más y más, hasta que espigó y se dieron grandes elotes. Hasta tres elotes dicen que tenía la mata de maíz. Este maíz era Chikomexochitl (van't Hooft, 2008: 54).

Además de contener una calidad poética sobre el origen y nacimiento del maíz, estos relatos míticos son manifiestos de la ideología de los pueblos tének y nahua de la Huasteca potosina que explican y dan sentido a los procesos naturales como la reproducción del maíz, la vida y la muerte. También nos enseñan a respetar y socializar los entornos y conocer las técnicas tradicionales de cultivo, de modo que conforman un recurso de enseñanza-aprendizaje sobre “el conocimiento y manejo del clima, el cuidado de las plantas, la recepción de la cosecha, el almacenamiento del grano y, finalmente, sus formas de consumo” (Gómez, 2017: 450).

La práctica del culto a la fertilidad es una característica extendida entre los pueblos tének y nahua. Aunque se encuentra más asociada a los primeros por las prácticas de culto fálico, la sexualidad femenina en el arte escultórico y por el empleo del algodón (Ochoa, 1991; Aguilar, 2001; Johansson, 2006; Familiar, 2013; Rocha, 2018; Mastetta, 2023). Simbólicamente el algodón ha estado asociado a la fertilidad, la sexualidad y lo femenino, además “con una importante región cultivadora de algodón y en donde existieron hábiles artesanos que trabajaron esta fibra en la época prehispánica: la Huasteca”

(Ricón, 2016, p. 27). El dominio de los mexicas en la Huasteca, a partir de la conquista de Axayácatl, en el siglo XV, contribuyó a la incorporación de diversas mercancías como las flores, el pulque, el maíz y el algodón que tributaban los pueblos de esta región. Además de estos productos, diferentes deidades —así como diversas expresiones lingüísticas— fueron asimiladas en la compleja conciencia mexica, entre las cuales se encontraba Ixcuina (Gajewska, 2015, p. 94). El término Ixcuina, según Patrick Johansson (2012, p. 110), es un término con origen etimológico tének en el que se puede encontrar las connotaciones del algodón: “la palabra teenek para algodón es *cuynim*, mientras que el radical común a las muchas variantes para “mujer” o “esposa” es *ix*”. Aunque otra interpretación de este término es como “flechadora”. Según Ricardo Ricón (2016, p. 31) esta forma de llamar a la diosa proviene “de la raíz *cuy*, de la cual derivan palabras tales como *cu[y] il (Kwi’il)* “flechador” o “arquero” y el verbo *cuynal* “flechar” o “apedrear”. Además, esta interpretación se apoya en el rito de fertilidad *tlacacaliliztli* o “sacrificio de hombres por flechamiento” llevado a Tula, procedente de la Huasteca. Vinculado a tales aspectos está el culto a la deidad que los mexicas nombraron Tlazoltéotl “una diosa joven, madre o abuela, y utiliza a menudo los instrumentos del hilado, el tejido y el algodón” (Aguilar, 2016, p. 57). Esta divinidad femenina —que se relaciona con la fecundación, las actividades agrícolas, las cosechas, el nacimiento de la humanidad, la inmundicia y la suciedad— “redimía “ecológicamente” [a] la muerte, a la vez que, mediante un procesamiento digestivo de lo que comía, regeneraba la vida” (Johansson, ídem., p. 110).

Dentro de esta relación dialéctica (de vida para la muerte y muerte para la vida) la síntesis se expresa en un espacio lleno de símbolos y signos construidos por interacciones de humanos y no-humanos (plantas, animales y entidades anímicas) que en ella habitan. Entre los tének potosinos se cree que el monte (*alte*) antes de convertirse en parcela (*aleláb*), casa (*atáj*), comunidad (*kwenchal*) o pueblo (*bichow*), es decir, previo a pasar de un espacio poco intervenido por los humanos (*joltom*)¹⁶ a uno con mayor grado de intervención humana hay que realizar una serie de pleitesías tanto a Bokom Mím Tsabál (Madre Tierra) como a Muxi', *el altísimo Trueno*, por las perturbaciones que se realicen en el espacio:

sabemos que Muxi' es eternidad y lo tenemos que respetar mucho. Cuando viene y andamos trabajando en el monte, viene como una tempestad, no tenemos que hacer nada, hay que estar calmaditos, respetar a él y recibirlo, no enojarse, no platicarse, no hacer nada, déjalo de hacer todo hasta que pase la tempestad volvemos hacer las cosas porque él viene no nomás él, sino que llama cielo y tierra, viene a que se estén quietos y sí uno no se inquieta le sucede algo malo. Por eso se dice Pulik Muxiláb el altísimo Trueno que choca con la tierra y el mar [...] por decir yo le pido perdón a la Madre Tierra por [lo] que voy hacer yo aquí con mi herramienta,

¹⁶ Según Rivera Lozayo (2013, p. 40)) este término se refiere a los lugares donde existe muy poca actividad humana, se consideran lugares de la nada. Por ejemplo, al decir *joltom k'wajilom* se hace referencia a aquellas personas que viven alejadas del resto en un espacio contiguo al monte, que, por lo regular se cree son portadores de un *don* como los “nahuales” (*timél*) o “brujos” (*dhiman*) (notas de campo Tamaletom, Tancanhuitz, 2024).

que la voy a lastimar, pero también le pido que me cuide, que me libere de toda maldad (notas de campo, don Victoriano, Mantetzulel 2017).

Muxi', es la deidad tének que se describe como un anciano y tiene su morada en el fondo del mar, posee un bastón y su asiento está tejido de serpientes (notas de campo, Mantetzulel, 2017). Es el creador del universo y de todo lo que en él habita: animales, plantas, árboles, personas, ríos, montañas, nubes, vientos, lluvia, tierra. Tiene carácter ambivalente, por un lado, es "el dios benevolente que tiene la voluntad de liberar el líquido vital, además de extraer toda materia divina. Y, por el otro, el ser capaz de destruir todo a su paso o de contener los fenómenos celestes que generan vida" (Camacho, 2023, p. 37).

Durante una de las estancias de trabajo de campo en la comunidad de Mantetzulel (2018), se pudo registrar en una conversación un ejemplo de la capacidad liberadora de Muxi' al sacar el maíz de una piedra para regalarlo a los seres humanos:

"[...] para que hubiera maíz fue mucha tarea. Los antepasados hicieron una ofrenda para sacarlo porque estaba en una piedra, le pidieron a Muxi' que con una tronada lo saque. Cuando aventó el rayo quebró la piedra y salió el maíz, pero salió quemado. Uno blanco, amarillo, otro rojo, hasta negro, así como con la gente [...]" (notas de campo don Abelino Hernández, Mantetzulel, 2018).

El maíz, que nace de la tierra, provee de fuerza, vida y recursos económicos. Entre los pueblos de la Huasteca potosina existe una alta valorización por el trabajo de la tierra y la experiencia misma del cuerpo frente a las actividades que se desempeñan en el campo. En términos tének, trabajar la tierra significa una persona vigorosa, con salud, capaz de enseñar, aprender y dialogar con otros, participar en actividades y rituales públicos o privados. Entre los nahuas de la Huasteca, el maíz es un parámetro de la salud y está en función de las tortillas que se consumen: "La concepción que se tiene es que este alimento es el componente principal de la sangre, es decir, que las tortillas o productos derivados del maíz se transforman en sangre, por lo que disminuir su consumo tiene repercusiones" (Hernández, 2013: 134).

Al sembrar maíz, pero también en cualquier otro trabajo que implique un daño hacia la tierra, siempre se hace respetando lo mayormente posible a esta entidad sagrada. De aquí que esta visión y orden del mundo conlleve cada ciclo agrícola a una serie de fiestas, solicitudes y agradecimientos (**ver figura 3**). Esto quiere decir que, de no llevarse a cabo estos ciclos se afectaría "el equilibrio entre las relaciones que ancestralmente la comunidad mantiene con los seres que proveen al territorio, relaciones que dan respuestas a las necesidades colectivas y estructuran el orden social en las comunidades" (Rodríguez y García, 2022, p. 85).

Gran parte de las festividades y los rituales en la Huasteca potosina están relacionados con un calendario agrícola: las peticiones de lluvia, la limpieza del terreno, la siembra, la cosecha, el

almacenaje, etc. Por ejemplo, para los tének de Mantetzulel del municipio de Aquismón, por lo general, los meses de enero y febrero son de llovizna y frío; en estos meses no se realiza ningún trabajo agrícola, solo la recolección de leña en los terrenos. En marzo y abril, se comienzan los trabajos de limpieza de los terrenos y se festeja la Semana Santa. En el mes de mayo, el día 15 (San Isidro Labrador), se marca el tiempo de lluvias con el murmullo que produce Muxi' desde el mar, se realiza ritual de petición de lluvias e inician los trabajos de siembra que se pueden extender hasta octubre; se preparan ofrendas como *bolím*,¹⁷ pan, café, aguardiente y copal. Los meses de junio, julio y agosto son los más activos en cuanto a lluvia. En septiembre, el día 30, se celebra la fiesta en honor a San Jerónimo, se realiza ritual para la lluvia, alejar plagas y enfermedades; este tiempo marca la posibilidad de una segunda siembra si hay lluvias o la tierra sigue húmeda. En octubre es el tiempo de lo *jilotes*: maíz tierno. El mes de noviembre, tiempo de los muertos y los tamales, marca el fin del ciclo agrícola y las lluvias. En diciembre, el día 24, se realiza el último ritual para agradecer a Muxi' y Mím Tsabál por lo obtenido en el año, las ofrendas son *bolím*, tamales, atole, café, pan, aguardiente, copal (*jom*) y algunas mazorcas (*way'*); también se seleccionan los mejores granos de maíz (*idhidh*) que serán sembrados en el próximo año (notas de campo, Mantetzulel, 2018).

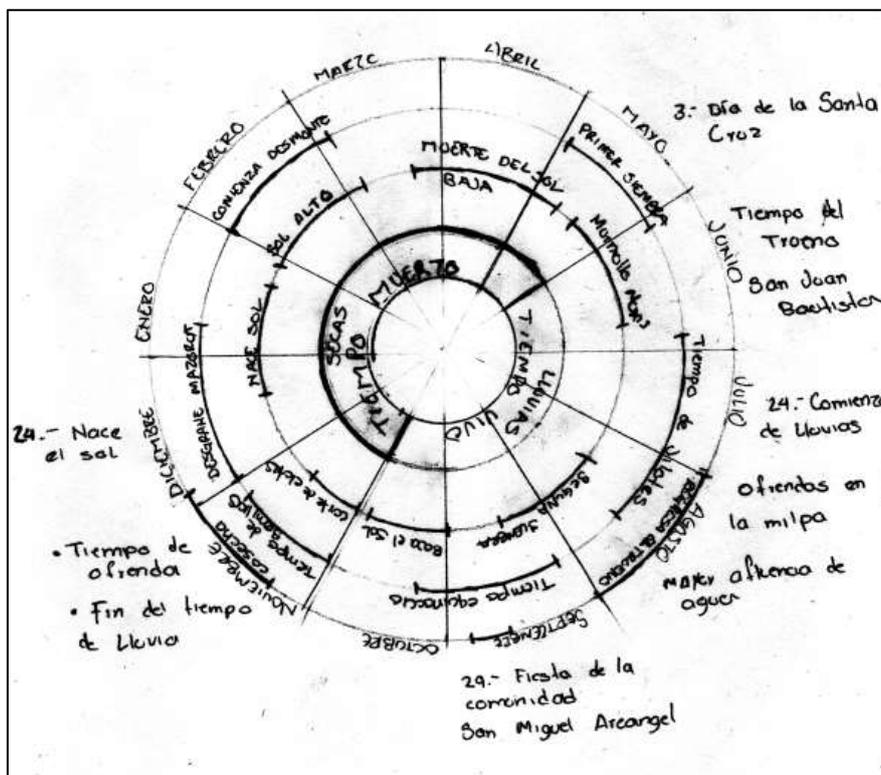
En la comunidad nahua de Coatzontitla del municipio de Axtla de Terrazas, el ritual de la siembra del maíz comienza con la bendición y la ofrenda para las semillas, además de la preparación la tierra pidiendo permiso a los dueños del monte por la tumba de árboles para la reparación del terreno y para que durante los trabajos en este no surja ningún accidente:

Un día antes se prende una vela e incienso en el altar doméstico y sahúman los instrumentos de trabajo, al igual que las semillas que se sembrarán. Una vez llegado el día de comenzar la siembra, se llevan velas, copal, aguardiente y un patlache para pedir permiso nuevamente; se derrama aguardiente hacia los cuatro puntos cardinales y algunos entierran un corazón de pollo por cada rumbo. Para el día de la cosecha, cuando se hace en grande el festejo para recogerla, se lleva a cabo la ceremonia en la milpa con los mismos elementos que en al iniciar la siembra y se hace la figura de un niño con hojas de maíz, el *tzinconet'* (Mayorga, 2015, p. 15).

Figura 3

Calendario agrícola en Mantetzulel (notas de campo; Mantetzulel, 2016).

¹⁷ Un *bolím* es un tamal grande hecho de masa a base de maíz, chile rojo y especias. También se le añade carne de pollo o puerco y es cocido al vapor. Es un platillo ceremonial ya que solamente se acostumbra en los eventos especiales (Fernández et al., 2013).



A pesar del cambio climático y las pocas lluvias en los últimos años, la agricultura de temporal en la Huasteca potosina continúa siendo desarrollada por las familias bajo el sistema de roza, tumba y quema. Sistema agrícola que ha estado mal asociado como una de las causas de deforestación en la región, por lo general este sistema da hasta dos cosechas al año: la primera de mayo a junio, la segunda de agosto a septiembre, incluso prolongándose hasta el mes de octubre. El paisaje agrícola en esta región consiste en una serie de parcelas “en el ciclo de milpa (maíz, frijol, calabaza, ajonjolí, jícama, camotes, yuca, plátanos y más), tierras en descanso, cultivos de caña de azúcar, cítricos, bosques de bajo manejo” (Rivera, 2013, p. 89). Siguiendo a Nuria Vargas (2013, p. 101), a través de un censo que realizó para reconocer los recursos con los que cuenta la comunidad de Pokchich, en el municipio de San Antonio, registró 234 especies en diversos agroecosistemas como la milpa (*ém lom*), el cañaveral (*pakablom*), el traspatio (*k’áumlalab*) y los bosques de manejo (*te’lom*). En los cuales se distribuyen 110 especies comestibles, 7 para la construcción, 13 de ornato, 50 medicinales, 18 maderables, 15 de alimento de ganado, 2 de linderos, 12 para la elaboración de artesanías y 7 especias.

Janis Alcorn, en 1981 (citado en Hernández et al., 2016, p. 77), utiliza el término *te’lom* para referirse a la parte forestal del sistema agrícola reconocido por los tének, que incluye diversos tipos de hongos, bambúes, palmas, arbustos y árboles frutales, maderables, medicinales y para la construcción. La traducción literal de esta palabra (*te’lom*) sería “montón o conjunto de árboles” y se refiere a un área de selva con cierta intervención humana. Alcorn define al *te’lom* como:

una estructura forestal permanente, que parece un bosque no perturbado conformado por especies nativas de bosques primarios y secundarios así como especies introducidas, dispersadas por humanos, aves, murciélagos y viento; se caracteriza por una gran diversidad de especies en los diferentes estratos de vegetación y es manejado de una forma que minimiza la perturbación intensiva de las comunidades naturales; este manejo es realizado por todos los miembros de la familia, asimismo hay un entendimiento y manipulación de la sucesión de la vegetación. El sistema tiene las siguientes ventajas: bajos requerimientos de labor, incremento de especies útiles a través del tiempo, producción de ingresos monetarios para la adquisición de objetos manufacturados, producción de bienes directamente útiles en la subsistencia de la casa y distribución de los riesgos productivos con la diversidad del sistema (citado en Rivera, 2013, p. 228).

El *te'lom* forma parte de un amplio sistema agroforestal del que los tének tienen conciencia, es decir, una estructura de relaciones, intercambios y reproducción de diferentes especies según el contexto físico, ecológico y económico. Los cambios de usos de suelo y la deforestación son procesos que han estado presentes desde los primeros pueblos hasta nuestros días. Sin embargo, varía el grado de impacto según la sociedad. No es el mismo el uso y conversión de energía de un metabolismo industrial, pensado para elevar la productividad de una zona, a uno tradicional-de-subsistencia que ve a los bienes naturales como flujos e interacciones de elementos ecológicos, económicos y culturales que forman parte de un mismo sistema de intercambio y correlatividad. Por ejemplo, en la comunidad tének de Pokchich, donde cada familia realiza la milpa dos veces al año, los flujos energéticos y de materiales no se realizan con los rendimientos máximos posibles, según los cálculos realizados por Nuria Vargas:

Considerando exclusivamente la producción actual del maíz, cultivo fundamental para la obtención de calorías de la comunidad, en un año bueno, la producción total de maíz del ejido de Pokchich, en las 77,3 ha destinadas a este fin, asciende a 278 280 kg, si cada kg de maíz proporciona 3 555,55 kcal, entonces la producción total actual de calorías por año, en Pokchich, es de 989 440 000 kcal, dado que la población de Pokchich es de 400 habitantes, corresponde a cada uno un total de 2473600 kcal/año, es decir, un total de 6776,99 kcal/hab/día, si consideramos una merma de 20% (pérdida observada en el campo por manejo incorrecto postcosecha, plagas, etc.), entonces el valor final de calorías es de 5421,592 kcal/hab/día [...] en Pokchich una kilocaloría de trabajo humano, produce en condiciones normales, entre 20 y 40 kilocalorías, dado que la eficiencia energética, energía destinada al trabajo/energía consumida, es en el cuerpo humano de una quinta parte, entonces la eficiencia energética de la agricultura debe ser como mínimo de 5:1, para que la sociedad en cuestión sea sostenible y en Pokchich se encuentra entre 20:1 y 40:1. (Vargas, 2013, p. 112).

A este cálculo del *coeficiente económico* o de eficiencia de la energía habría que agregar múltiples productos como la calabaza, el ajonjolí, el camote y la leña que se obtienen cuando las tierras descansan, además de la recolección de plantas silvestres. En oposición se encuentran los metabolismos industriales que han provocado grandes cambios en el uso de suelo y la vegetación, así como en las dinámicas sociales de espacios determinados en la región, siendo el resultado de políticas rendidas a la lógica del capital. Por ejemplo con el proyecto Pujal-Coy (1978), que tenía como objetivos: “redistribuir la tierra, construir grandes obras civiles e hidráulicas, aumentar la producción y elevar la productividad [agrícola] de la zona y fomentar la inmigración de campesinos demandantes de tierras de otras regiones de México (SARH, 1980)” (citado en Reyes et al., 2006, p. 28). Lo que provocó “toda una serie de conflictos por la apropiación del territorio a manos de nuevos pobladores frente a las instancias de gobierno encargadas del reparto agrario” (Jabardo, 2016, p. 154). Al final, la deforestación para llevar a cabo dicho proyecto, que suponía el tránsito de la ganadería extensiva a la agricultura de riego, tuvo un enorme costo ambiental con el desmonte de más de 73,000 hectáreas de selva entre 1973 y 1985. Lo que significó una tasa anual de deforestación del 11% (ídem., 2006, p. 37).

Analizando datos de los años de 2001 y 2021, sobre la vegetación y el uso de suelo en la Huasteca potosina, se puede observar que la concentración y el crecimiento de la agricultura de riego, así como de los asentamientos urbanos, se siguen acumulando principalmente en los municipios de la microregión norte: Ciudad Valles, Ébano, San Vicente Tancuayalab, Tamuín y Tanquián. Posiblemente por influencia del intenso proceso de cambio de uso del suelo que implicó la creación del distrito de riego Pujal-Coy cuyo saldo fue haber reducido en más de un 75% la superficie cubierta por selva (Reyes et al., 2006). De acuerdo a los datos del INEGI (serie II y VII del continuo nacional), sobre la vegetación en la Huasteca potosina, podemos encontrar que para 2001 la selva representaba el 29% de la superficie terrestre, los pastizales el 38%, los bosques el 5%, el palmar 0.5%, la agricultura de temporal el 23%, de riego 4% y humedad 0.06%, mientras los asentamientos humanos el 0.5%, estos últimos ubicados principalmente en los municipios de Ciudad Valles, Ébano, San Vicente Tancuayalab, Tamuín y Tanquián. Por otra parte, para 2021 los asentamientos humanos representaron el 1.2% principalmente en las cabeceras municipales de la región. La selva representó el 30%, los pastizales 25%, los bosques 5%, la agricultura de temporal 28%, de riego 9%, mientras que el palmar 0.3% y la agricultura de humedad 0.07% (**ver tabla 2**). De esta información podemos destacar que, para 2021, todos los municipios de la región registraron un crecimiento en los asentamientos humanos. Así mismo, en municipios como Ciudad Valles y Tamuín se registró crecimiento de selva. Por otra parte, la agricultura de riego también registró un crecimiento considerable, sobre todo en los municipios de la parte norte de la región como Ébano, San Vicente Tancuayalab y Tamuín. En contraste la permanencia de la agricultura de temporal, de selvas, pastizales y bosques abarca la parte centro y sur de la región en la que se encuentran los municipios de Aquismón, Axtla de Terrazas, Coxcatlán, Huehuetlán, Matlapa, San Antonio, San Martín Chalchicuautla, Tamasopo, Tamazunchale, Tampacán, Tampamolón, Tancanhuitz, Tanlajás, Tanquián y Xilitla (**ver figura 4**).

Tabla 2

Cambio de uso de suelo y vegetación 2001 y 2021 en la Huasteca potosina en hectáreas y porcentaje.

Fuente: INEGI Uso de suelo y vegetación serie II yVII.

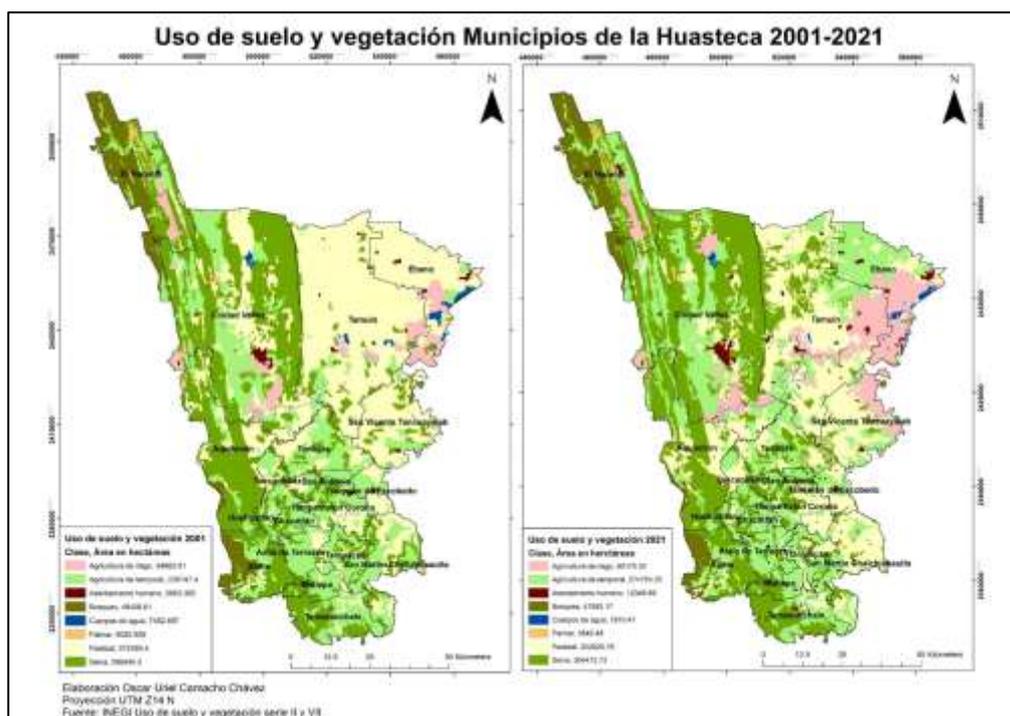
Ecosistema	2001 (hectáreas)	2001 (%)	2021 (hectáreas)	2021 (%)
Agricultura de riego	34962.81	4%	85175.02	9%
Agricultura de temporal	228747.44	23%	274753.25	28%
Agricultura de humedad	689.70	0.06%	715.86	0.07%
Asentamientos humanos	5663.30	0.5%	12346.69	1.2%
Bosques	49408.61	5%	47593.17	5%
Palmar	5020.55	0.5%	3842.48	0.3%
Pastizal	372383.36	38%	252829.76	25%
Selva	286945.23	29%	304472.73	30%

No es casual que en los municipios de la Huasteca centro y sur, todos ellos donde los pueblos tének y nahua históricamente han tenido presencia —incluso en algunos desde tiempos precolombinos— sean los espacios donde se conserve mayor biodiversidad. Del mismo modo que no es casual encontrar diversos actores, públicos o privados, que a través del uso y abuso del patrimonio indígena conformen los espacios y determinen los tiempos del ejercicio de los recursos, así como los valores patrimoniales indígenas del territorio mexicano (Aviña, 2013a, p. 221). De modo que esto vuelve crucial no solo la conservación de los bienes y recursos naturales, sino también, el reconocimiento y fortalecimiento de los valores históricos, éticos, estéticos, epistémicos, pedagógicos, identitarios y étnicos de los pueblos indígenas en general y de los de la Huasteca potosina en particular. En este sentido es importante destacar que, los valores que dan significado al patrimonio biocultural a través de los contenidos propios de los pueblos indígenas de la región reconocen formas diversas de nombrar, señalar y estar-en-el-mundo. Tal es el caso del agroecosistema basado en la asociación de cultivos (maíz-frijol-calabaza-chile) llamado *milpa* o *aleláb* que se vincula física y simbólicamente con el plano terrestre del universo, cuyas cualidades son femeninas y se piensa similar a un caimán capaz de engullir a los hombres y exigir ofrendas para reproducir la vida. A diferencia de la conciencia capitalista-occidental que ve en la

tierra, desde la óptica del libre mercado, una propiedad altamente redituable para extraerle toda la riqueza y desecharla. De modo que la tierra, pero también el agua, las plantas, los animales y las personas se convierten en activos financieros, es decir, signos en el mercado de valores en el que las partes contratantes no intercambian los elementos, sino sus derechos de uso en el momento y al precio acordados (Vázquez y Melissa, 2021, p. 6).

Figura 4

Uso de suelo y vegetación en la Huasteca potosina 2001 y 2021. Fuente INEGI.



Uno de los derechos inherentes en la vida de los pueblos indígenas es aquel que se refiere al territorio, así como al uso y disfrute de los recursos naturales bajo los propios sistemas organizativos comunitarios. Esto se refiere “al espacio geográfico que se encuentra bajo la influencia histórico-cultural y el control político de un pueblo, lo que permite tomar decisiones sobre el conjunto de los recursos naturales para definir cómo se usan y cómo se dispone de ellos” (Gómez, 2011, p. 134). En 1994 en México surge a la luz pública el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) dejando como importante referente jurídico la propuesta de Ley COCOPA, que entre sus mayores virtudes denuncia la enajenación indígena producto de la explotación de sus territorios, así como el reconocimiento de sus comunidades como sujetos de derecho. Sin embargo; a pesar de estos referentes en materia jurídica y otros avances en lo académico, en México no se ha llegado al grado de cambio real como diversos movimientos indígenas en Bolivia y Ecuador que, desde la década de los ochentas, han

alcanzado una discusión profunda acerca de lo que es el Estado-Nación y cómo es que pueden convivir diferentes herencias étnico-culturales dentro de un mismo marco jurídico (Ávila, 2011).

Recientemente, las comunidades indígenas de los municipios de Tancanhuitz, Tanlajás y San Antonio han cobrado conciencia de que al igual que otros pueblos originarios de México, como en los estados de Oaxaca, Chiapas y Michoacán, es posible administrar el territorio, la justicia y autogobernarse través de sus usos y costumbres (Canedo, 2008; Galindo y López, 2019; Zertuche, 2023). Para la asamblea que impulsa el autogobierno indígena en la región, el ejercicio de las comunidades nahuas del estado de Guerrero (de la Cruz y Caballero, 2024) resulta ser un hito sobre el camino que han emprendido, ya que a través de un tribunal federal se ha logrado que se avale y respete su derecho al autogobierno para nombrar sus autoridades por usos y costumbres.

Los pueblos indígenas de la Huasteca potosina están amparados bajo el Convenio 169 de la OIT (1991), la Declaración los Derechos de los Pueblos Indígenas por la ONU (2006) y la Ley de Consulta Indígena para el estado y municipios de San Luis Potosí (2010). Desde el 2017 la base social comunitaria de esta región, organizada alrededor de una Asamblea Indígena, busca defender el territorio y la administración de justicia a partir de los usos y costumbres. Incluso impugnado ante el Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (2024) en la Sala Regional Monterrey para que sus derechos como pueblos originarios sean atendidos, primordialmente aquellos sobre la elección de los representantes indígenas, el derecho a la consulta libre, previa e informada y la administración por usos y costumbres de su territorio y recursos bioculturales.

Conclusión

El territorio que abarca actualmente el norte de Veracruz, el noreste de Hidalgo y Querétaro, el sur de Tamaulipas y el sureste de San Luis Potosí, es decir parte de la región Huasteca, es una zona de origen y concentración de biodiversidad y de saberes. En ella se encuentran diversos pueblos indígenas —tének, totonacos, nahuas, tepehuas, otomís, xi'uy, entre otros—, todos en sus territorios con importantes recursos hídricos, forestales, energéticos, biológicos y epistémicos de interés estratégico geopolítico o corporativo.

Frente a este panorama, nos encontramos ante dos variables o formas de socialización de la naturaleza. Cada una de ella caracterizada por valores culturales y recursos materiales propios. Por un lado, las proyecciones de la modernidad capitalista que buscan fagocitar los recursos naturales y culturales extrayendo toda riqueza altamente redituable e insertándola dentro de un sistema de signos como el mercado bursátil, sobre el que se apoya la diversificación global de las fuentes de energía, materias primas y bienes manufacturados al mismo tiempo que posibilita el intercambio de las mercancías transformadas a través de la moneda (Descola, 2017, p. 22). Para el pensamiento capitalista-occidental todo se puede convertir en dinero, es decir, todo se puede cuantificar y ser fuente

considerable de ganancias financieras (Vélez, 2012; Banco Mundial, 2022). Incluso la cultura, la identidad y etnicidad son activos redituables para el capital en tanto “la apropiación del capital simbólico de las alteridades culturales para su reinterpretación *occidentalizante*. Esta es la cultura como capital simbólico altamente redituable en términos geopolíticos, y por ende, económicos” (Aviña, 2007, p. 332). Por otro lado, los modos de asociación o identificación de la naturaleza entre los pueblos tének y nahua de la Huasteca potosina que ven en la tierra, junto con todos sus componentes, un organismo vivo con el que se pueden entablar relaciones de comunicación, correspondencia y complicidad. De modo que lo que existe es una amplia gama de relaciones y acontecimientos vividos de manera subjetiva y coloquialmente donde no se concibe a la naturaleza separada de las personas, se trata más bien del nacimiento en conjunto de humanos y no-humanos. Por ejemplo, la concepción tének (*Bokom Mím Tsbál*) y nahua (*Tlazoltéotl*) de la Madre Tierra capaz de alimentarse de la inmundicia e incluso de nuestros cadáveres para genera vida y, que, además, constituye el espacio en el que habitamos los humanos; el espíritu-alma del maíz —*Chicomexóchitl* o *Dhipák*— que llegó a la humanidad, por sacrificio de su abuela, para proveer de fuerza y recursos económicos. Es decir, lo que hay es una serie de relaciones correlativas entre humanos y no-humanos que forman parte de una misma realidad, no existe clasificación alguna por jerarquías o dominio de lo humano sobre lo no-humano.

Las técnicas de uso y socialización de la naturaleza de los pueblos tének y nahua, es decir, los sistemas agroforestales como la milpa, el traspatio, los huertos y los bosques de manejo son ejemplos claros de la inexistente separación entre persona y naturaleza, así como de herramientas prácticas y cognitivas que podemos considerar, en tanto mecanismos gregarios, para construir un futuro más viable y sostenible. La asociación de cultivos de maíz, frijol, calabaza y chile en un espacio de tipo cuadrangular, también llamado *milpa* o *aleláb*, constituye el sistema agrícola predominante en la región. A través de la técnica de roza, tumba y quema los campesinos tének y nahua obtienen de una a dos cosechas al año, después, por tres o diez años se aplica descanso de la tierra en el que una serie de elementos (bióticos y abióticos) tienen cabida para aprovechar los intervalos de reposo. La base ideológica de dicho espacio está sustentada a partir del vasto sistema que nombra y señala a las cosas (cosmovisión) de acuerdo principios lógico-existenciales sobre la forma de pensar y actuar en el espacio-tiempo (cosmología) generando así valor nutrimental, patrimonial, económico y cultural (Warman, 1988). Alrededor de la milpa se configuran creencias, mitos y rituales, mientras el saber se pone en práctica con el trabajo de la tierra, las técnicas agrícolas, la observación y la socialización a edad temprana. A pesar de los cambios climáticos y de uso de suelo, derivados de la significación de la naturaleza en mercancías, así como de los hábitos alimenticios impulsados por la industrial de alimentos ultraprocesados, el maíz sigue siendo el principal alimento y sustento de los pueblos tének y nahua de la Huasteca potosina. Debido a su relevancia e importancia, esta planta articula además la vida ceremonial de los pueblos a través de ciertas festividades, rituales y celebraciones marcadas en el calendario agrícola: indicando el tiempo de lluvia, la limpieza del terreno, la siembra, la cosecha, el almacenaje, etc.

Otra estrategia que nos muestra los pueblos indígenas de la Huasteca potosina, particularmente los tének, contra la deforestación de la selva es el sistema agroforestal conocido como *te'lom*, que se refiere a una “selva humanizada” donde se aplica en menor grado manejo humano, en la que los campesinos pueden describir su composición por el tipo de plantas o de animales que en ella habitan. Esta práctica es la parte forestal del sistema agrícola reconocido como milpa —en tének *ale'áb*—, que incluye diversos tipos de animales, plantas, árboles frutales, maderables, medicinales y para la construcción. El *te'lom* es sobre todo un “área que se alterna con la milpa bajo la práctica del sistema de roza, tumba y quema, lo que lo convierte en una extensa área potencialmente agrícola (Hernández et al., 2016, p. 90). Los huertos y los cultivos de traspatio también presentan alternativas contra la degradación de los suelos “pues son sistemas vegetales proyectados por la gente consecuencia de un entendimiento del entorno, necesidades, conocimientos, habilidades y acciones individuales, familiares y comunitarias” (Rivera, 2013, p. 252) De modo que los bosques de manejo (*te'lom*), los huertos familiares (*wal eléb*) y el traspatio (*k'áulumlab*) son áreas importantes y claves para la agroforestación, pues representan estrategias para la protección y conservación de los recursos genéticos dadas las condiciones climatológicas, sanitarias y económicas que hoy en día enfrentamos en la región, en el país, en el mundo.

Estas formas de interacción y socialización de la naturaleza que se entretajan entre humanos y no-humanos está registrada en la memoria biocultural de los pueblos indígenas de la Huasteca. Dicha memoria se integra de tres facciones: *genética* que se conforma con las adaptaciones biológicas que el ser humano experimenta a través de un largo proceso; *lingüística*, ésta se puede conocer a través del saber que se expresa en el lenguaje, y *cognitiva*, que permite aprehender de esa experiencia histórica (Gómez et al., 2024, p. 74). La memoria de los pueblos se integra por la herencia de conocimientos colectivos que, a través la experiencia y la práctica, articulan un conjunto de saberes que le dan vida y sentido al mundo. De modo que todo individuo es capaz de organizar contenidos de acción de forma lógica, sin embargo, estos son vividos de manera subjetiva y coloquialmente, es decir, corresponden al sentido común y no a los presupuestos teóricos-científicos. Lo que existe, en los hechos y en la conciencia de los pueblos de la Huasteca potosina es la continuidad de flujos y contraflujos entre lo que occidente entiende como espacio humanizado —aquel donde se vive y se produce— y la selva, hipostasiada e inhóspita. De tal manera que para los pueblos que habitan la Huasteca potosina nunca ha existido, en el fondo, un ambiente *virgen* o *natural* constituido en su totalidad (como señala la epistemología occidental de corte idealista o materialista), sino, un profundo proceso de coexistencia y coevolución a través miles de años entre todos los seres del mundo.

Finalmente, a nuestro entender lo se requiere es el impulsar e integrar la visión, saberes y prácticas de los pueblos indígenas en general y de la Huasteca potosina en particular, en las acciones concretas de conservación y reproducción del patrimonio biocultural. Alcanzar esas acciones requiere de lograr una organización política intercultural de lo más adecuada, que permita el desarrollo autónomo de la

diversidad étnica que compone el país, sin “balcanizar” o desmembrar al Estado, pero tampoco, sin simplemente integrar y someter a los pueblos indígenas al mismo Estado-Nación, es algo complejo con muchas aristas sociales y culturales, pero, sobre todo, es un hecho político antes que un objeto teórico.

Referencias bibliográficas

- Agamben, G., Zizek, S., Nancy, J.-L., Berardi, F., López Petit, S., Butler, J., Badiou, A., Harvey, D., Han, B.-C., Zibechi, R., Galindo, M., Gabriel, M., Yañez González, G., Manrique, P., & Preciado, P. (2020). *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de Pandemias*. ASPO (Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio).
- Aguilar González, W. (2016). *Tocio-Tlazoltéotl: La diosa del tejido entre los mexicas* [Maestría, Universidad Nacional Autónoma de México]. <https://ru.dgb.unam.mx/bitstream/20.500.14330/TES01000748920/3/0748920.pdf>
- Aguilar Hernández, Y. A. (2001). *Una escultura huasteca llamada el adolescente: Iconografía e iconología* [Tesis de licenciatura]. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Aguirre Mendoza, I. (2011). *El poder de los seres Organización social y jerarquía en el cosmos de los teenek de Tamapatz, San Luis Potosí*. El Colegio de San Luis.
- Aguirre Mendoza, I. (2020). La teoría de la fuerza entre los teenek de San Luis Potosí. En P. Gallardo Arias (Ed.), *Cuerpo y persona: Aportes antropológicos en México, El Salvador y Venezuela* (pp. 185–206). Instituto Nacional de Antropología e Historia. http://mediateca.inah.gob.mx/islandora_74/islandora/object/libro%3A764
- Arellano Hernández, A. (1995). El monstruo de la Tierra: Una revisión. En C. Varela Torrecilla, J. L. Bonoro Villarejo, & M. Y. Fernández Marquínez (Eds.), *Religión y sociedad en el área maya* (pp. 15–28). Sociedad Española de Estudios Mayas. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2775185>
- Ariel de Vidas, A. (2009). *Huastecos a pesar de todo. Breve historia del origen de las comunidades teenek (huastecas) de Tantoyuca, norte de Veracruz*. Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, CONACULTA.
- Ávila Romero, A. (2011). *Buen Vivir—Sumak Kawsay—Lekil Kuxleja* (pp. 1–3). Universidad Intercultural de Chiapas. <https://www.unich.edu.mx/wp-content/uploads/2013/09/Art.-Buen-Vivir.pdf>
- Aviña Cerecer, G. (1999). El complejo místico maya como mecanismo cognitivo y simbólico. *Ludus Vitalis, Revista de filosofía de la vida*, 7(12), 87–120.
- Aviña Cerecer, G. (2007). Hacia una antropología del nosotros. Ejercicios de transculturalidad Latinoamericana. *Thémata: Revista de filosofía*, 39, 331–338.
- Aviña Cerecer, G. (2010). *Rayo: Política y naturaleza entre los mayas*. Universidad Autónoma de San Luis Potosí.
- Aviña Cerecer, G. (2013a). El patrimonio natural y cultural de los pueblos. En A. Cruz-Manjarrez (Ed.), *Multiculturalismo y minorías étnicas en las Américas* (pp. 211–228). Universidad de Colima.

- Aviña Cerecer, G. (2013b). Frontera Mesoamérica—Gran chichimeca: Más allá de determinismos físicos e ideológicos. En R. Pérez-Taylor, I. Zamora Sáenz, & C. González Herrera (Eds.), *Antropología del desierto: Etnicidad e identidad*. UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Aviña Cerecer, G. (2022). Antropología del futuro: Posapocalipsis e inmanencia. *Contenido. Cultura y Ciencias Sociales*, 11, 69–92.
- Aviña Cerecer, G. (2023). *Dialécticas del Imperio. Inmanencia, violencia, educación, migración y decolonialidad*. Universidad Autónoma de San Luis Potosí, Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades.
- Aviña Cerecer, G., & López Serna, F. (2021). Del homicidio de los defensores ambientales y el Acuerdo Internacional de Escazú. *Themis. Órgano de divulgación jurídica*, 13, 32–36.
- Aviña Cerecer, G., & Wiesheu, W. (2009). *Construyendo cosmologías: Conciencia y práctica*. CONACULTA-ENAH-INAH.
- Banco Mundial. (2022). *El agua en la agricultura*. World Bank. <https://www.bancomundial.org/es/topic/climate-resilient-irrigation>
- Baudrillard, J. (1969). *El sistema de los objetos*. Siglo XXI.
- Boege, E. (2008). *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México. Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrobiodiversidad en los territorios indígenas*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. https://patrimoniobiocultural.com/archivos/publicaciones/libros/El_patrimonio_biocultural.pdf
- Boege, E. (2024). *Etnografía del patrimonio biocultural de las regiones y territorios indígenas de México. Volumen IV. Regiones bioculturales del Golfo de México*. Secretaría de Cultura, INAH. <https://www.aacademica.org/eckart.boege/52.pdf>
- Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico*. Siglo XXI.
- Broda, J. (1991). Cosmovisión y observación de la naturaleza: El ejemplo del culto de los cerros. En J. Broda, S. Iwaniszewski, & L. Maupomé (Eds.), *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica* (pp. 461–500). Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM.
- Camacho Chávez, O. U. (2021). *Cuatro rumbos y un centro: La estructura del cosmos y el cuerpo entre los Tének de Mantetzulel* [Tesis de licenciatura]. Universidad Autónoma de San Luis Potosí.
- Camacho Chávez, O. U. (2023). Señales y temporal: Apuntes sobre la meteorología desde la cosmovisión de los Tének de Mantetzulel. *Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 9(17), 19–42. <https://doi.org/10.32776/arcsh.v9i17.388>
- Canedo Vásquez, G. (2008). Una conquista indígena. Reconocimiento de municipios por “usos y costumbres” en Oaxaca (México). En CLACSO (Ed.), *La economía política de la pobreza* (pp. 401–426). Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. <https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/clacso-crop/20100616043912/11Vasquez.pdf>

- Caraveo Tuñón, J. (2015). *Cosmovisión de la cultura prehispánica Huasteca: Vida-muerte-regeneración y culto a la fertilidad. Interpretación simbólica de un grupo de esculturas huastecas* [Tesis de licenciatura]. Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Carreras Llamas, E. (2023). *Producción cañera en la Huasteca Potosina y reorganización comunal: El papel de un Río* [Maestría, El Colegio de San Luis]. <https://colsan.repositorioinstitucional.mx/jspui/bitstream/1013/1533/1/Producci%C3%B3n%20ca%C3%B1era%20en%20la%20Huasteca%20Potosina%20y%20reorganizaci%C3%B3n%20comunal%20el%20papel%20de%20un%20r%C3%ADo.pdf>
- CONAGUA. (2017). *Presas y acuerdos para abastecimiento de agua potable: Acueducto Monterrey VI* (pp. 1–6). CONAGUA, SEMARNAT. https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/230764/Proyecto_Monterrey_VI.pdf
- Congreso del Estado de San Luis Potosí. (2010). *Ley de consulta indígena para el estado y municipios de San Luis Potosí* [Ley]. Instituto de Investigaciones Legislativas, Unidad de Informática Legislativa. <https://www.ordenjuridico.gob.mx/Documentos/Estatat/San%20Luis%20Potosi/wo56592.pdf>
- Consejo Estatal de Población. (2021). *Perfil sociodemográfico y socioeconómico de la población indígena en el Estado de San Luis Potosí*. Gobierno del Estado de San Luis Potosí. https://slp.gob.mx/coespo/Documentos%20compartidos/AaPoblaci%C3%B3nInd%C3%ADgena_COESPO_2021.pdf
- Corpi, S., & Sarno, T. (2023). Aguacates y tráfico de armas, la combinación criminal que asfixia a Michoacán. *El País*. <https://elpais.com/mexico/actualidad/2023-11-11/aguacates-y-trafico-de-armas-la-combinacion-criminal-que-asfixia-a-michoacan.html>
- de Haro López, I. (2023). *Avocados: Mexico's Green Gold. The U.S. Opioid Crisis and its Impact on Mexico's Drug Cartel Violence*. SSRN. <https://doi.org/10.2139/ssrn.4366356>
- de la Cruz Díaz, E., & Caballero Cocteco, J. L. (2024). Derecho de elección de los pueblos originarios en el Estado de Guerrero. *Revista iberoamericana de Ciencias Sociales y Humanísticas*, 13(26), 41–66.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1985). *El Anti-Edipo*. Paidós.
- Descola, P. (1987). *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Instituto Francés de Estudios Amerindios.
- Descola, P. (2001). Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social. En P. Descola & G. Pálsson (Eds.), *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas* (pp. 101–123). Siglo XXI.
- Descola, P. (2017). ¿Humano, demasiado humano? *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales*, 54, Article 54. <https://doi.org/10.29340/54.1737>
- Fagetti, A. (1996). *Cuerpo humano y naturaleza en la cosmovisión de un pueblo campesino* [Maestría]. Escuela Nacional de Antropología e Historia.

- Familiar, G. (2013). Las esculturas de anciano encorvados de la Huasteca prehispánica, ¿el dios Maam para los teenek de la actualidad? En Ana Bella Pérez Castro (Ed.), *La Huasteca: Concierto de saberes en homenaje a Lorenzo Ochoa* (pp. 61–82). UNAM, IIA, COLSAN.
- Fernández Acosta, N., Pérez Hernández, F., Fernández Acosta, J., Hernández Tinajero, J. L., Méndez Rosa, J. B., Esteban Martínez, Ma. C., Flores Aguilar, M., & Hernández Santiago, R. L. (Eds.). (2013). *Lejkixkák ti tének ani ti láb káwintaláb. Diccionario en lenguas tének y español*. Dhuchum tsalap ti tének, A.C.
- Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas. Una arqueología del saber*. Siglo XXI.
- Gajewska, M. (2015). Tlazolteotl, un ejemplo de la complejidad de las deidades mesoamericanas. *Ab Initio*, 11, 89–126.
- Galindo Albores, J. A., & López Méndez, L. (2019). Organización y procedimiento del sistema de justicia indígena en las comunidades de Chiapas. *REJIE Nueva época: Revista Jurídica de Investigación e Innovación Educativa*, 20, 89–110.
- Galindo Trejo, J. (1999). Alineación astronómica en la Huasteca. El caso de El Consuelo en Tamuín. *CIENCIAS*, 95, 66–71.
- Galinier, J. (1990). *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.
- Gallardo Arias, P. (2019). Cuerpos habitados. Reflexiones sobre la corporalidad entre los otomíes orientales. *Alteridades*, 29(58), 61–72. <https://doi.org/10.24275/uam/izt/dcsh/alteridades/2019v29n58/Gallardo>
- Gómez Martínez, A. (2017). El maíz en la cosmovisión y la ritualidad de la Huasteca. En G. Vargas Montero (Ed.), *Pensamiento antropológico y obra académica de Félix Báez-Jorge: Homenaje* (pp. 439–486). Universidad Veracruzana.
- Gómez Martínez, A., Macín Pérez, G., Cerros Chávez, J., & González Aguilar, C. D. (2024). El semillero viviente: Las milpas en el advenir indígena de la Huasteca. Pueblos indígenas: Tének (huasteco) y masewal (nahua). En Eckart Boege (Ed.), *Etnografía del patrimonio biocultural de las regiones y territorios indígenas de México. Vol. IV. Regiones bioculturales del Golfo de México* (pp. 65–178). Secretaría de Cultura, INAH.
- Gómez Rivera, M. (2011). En busca del sujeto perdido: Los pueblos indígenas bajo el signo de la privatización. En V. Chenaut, M. Gómez, H. Ortiz, & M. Sierra (Eds.), *Justicia y diversidad en América Latina. Pueblos indígenas ante la globalización* (pp. 129–152). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- González, J. E. V., Castilla, G. A. R., & Sánchez, C. S. (2011). Bioarqueología en la cuenca baja del río Pánuco. Estudio de restos óseos en Altamira, Tamaulipas. *Anales de Antropología*, 45, 51–78.
- Hammersley, M., & Atkinson, P. (1994). *Etnografía: Métodos de Investigación*. Paidós.
- Hernández Alvarado, J. (2007). *El espejo etéreo. Etnografía de la interrelación teenek sociedad-naturaleza* [Tesis de licenciatura]. Escuela Nacional de Antropología e Historia.

- Hernández Alvarado, J. B. H. (2004). Acerca de árboles, acerca de familias... La percepción teenek del medio ambiente. *Diario de Campo*, 72, Article 72.
- Hernández Cendejas, G., Ávalos Lozano, A., & Urquijo, P. (2016). El te'lom ¿una alternativa a la deforestación en La Huasteca? Análisis de un sistema agroforestal entre los teenek potosinos. En A. I. Moreno Calles, A. Casas, V. Toledo, & M. Vallejo Ramos (Eds.), *Etnoagroforestería en México* (pp. 71–91). Instituto de Investigaciones en Ecosistemas y Sustentabilidad, UNAM.
- Hernández Ferrer, M. (2004). Idhidh Kwitol: Niño maíz. Los niños en los rituales agrícolas de los teenek de la Huasteca potosina. En Johana Broda & Catharine Good Eshelman (Eds.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: Los ritos agrícolas* (pp. 215–233). Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Hernández Martínez, V. (2013). Xiupajmatilistli tlen nauamej tlen uaxtekapaj tlali ipan mexkotlatokajyotl = Etnobotánica médica de los nauas de la Huasteca, México [Ph.D. Thesis, Universitat de Barcelona]. En *TDX (Tesis Doctorals en Xarxa)*. <https://www.tdx.cat/handle/10803/131995>
- Jabardo, V. (2016). La lucha por la tierra en la Huasteca Potosina (México): De peones a patronos. *Investigaciones geográficas*, 65, 153–168.
- Jabardo, V., & Padilla, L. (2016). La escasez de agua en la Huasteca Potosina (México): Conflictos locales. *Revista Universitaria de Geografía*, 25(2), 133–165.
- Johansson Keraudren, P. (2006). Erotismo y sexualidad entre los huastecos. *Arqueología mexicana*, 14(79), 58–64.
- Johansson Keraudren, P. (2012). La imagen del huasteco en el espejo de la cultura náhuatl prehispánica. *Estudios de cultura náhuatl*, 44, 65–133.
- Kirchhoff, P. (2000). Mesoamerica (Paul Kirchhoff). *Dimensión Antropológica*, 19, 15–32.
- Kroefges, P. C., & Schulze, N. (2013). El problema del tiempo en los estudios huastecistas. *Indiana*, 30, 119–141.
- Lara González, J. J. (2022). Encarnar el mundo. Las mujeres en la cultura teenek en la Huasteca potosina. *Revista CS*, 38, Article 38. <https://doi.org/10.18046/recs.i38.5117>
- Latour, B. (1991). *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica* (1a ed.). Siglo XXI.
- Latour, B. (2008). *Reensamblar lo social: Una introducción a la teoría del actor-red* (1a ed.). Manantial.
- Le Cour Grandmaison, R., & Frissard Martine, P. (2024). *Violento y próspero. El auge del aguacate en México y su relación con el crimen organizado*. Global Initiative Against Transnational Organized Crime. <https://globalinitiative.net/wp-content/uploads/2024/01/Romain-Le-Cour-Grandmaison-et-al-Violento-y-pro%CC%81spero-el-auge-del-aguacate-en-Mexico-y-su-relacio%CC%81n-con-el-crimen-organizado-GI-TOC-Enero-de-2024.pdf>
- Leff, E. (2019). *Ecología política: De la deconstrucción del capital a la territorialización de la vida*. Siglo XXI.
- Lévi-Strauss, C. (1964). *El pensamiento salvaje*. Fondo de Cultura Económica.

- López Austin, A. (1996). *Cuerpo humano e Ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.
- López Santillán, Á., & Marín Guardado, G. (2010). Turismo, capitalismo y producción de lo exótico: Una perspectiva crítica para el estudio de la mercantilización del espacio y la cultura. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 31(123), 219–258.
- López y Rivas, G. (2014, mayo 9). *La Jornada: Silencios y complicidades sobre las Expediciones Bowman*. <https://www.jornada.com.mx/2014/05/09/opinion/019a2pol>
- Lorente Fernández, D. (2020). ¿Una o varias almas? La configuración alma-espíritus y el cuerpo como vestido entre los nahuas de Texcoco. En P. Gallardo Arias (Ed.), *Cuerpo y persona: Aportes antropológicos en México, El Salvador y Venezuela* (pp. 81–112). Instituto Nacional de Antropología e Historia, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Mastetta Yanes, A. (2023). *Escultura y corporalidad: Un enfoque fenomenológico a la venus de Tamtoc* [Tesis de licenciatura]. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Mayorga Muñoz, V. A. (2015). *Retorno a Tlajco atl: Estudio de una peregrinación nahua en la Huasteca Potosina* [Maestría]. El Colegio de San Luis.
- Meade, J. (1942). *La Huasteca, época antigua*. Cossio.
- Medina, A. (2000). *En las cuatro esquinas, en el centro: Etnografía de la cosmovisión mesoamericana*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Merchand Rojas, M. A. (2018). Acumulación por despojo y organizaciones criminales en México. *Vínculos. Sociología, análisis y opinión*, 1(13), 13–45. <https://doi.org/10.32870/vinculos.v0i13.7472>
- Moctezuma, P. (2006). Los teenek productores de piloncillo de San José Peketzén, Tancanhuitz: La construcción de una identidad étnica en la huasteca potosina. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 27(106), 153–182.
- Morin, E. (1990). *Introducción al pensamiento complejo*. Gedisa.
- Ochoa, Á. (2000). Las aventuras de Dhipaak o dos facetas del sacrificio en la mitología de los teenek (huastecos). *Dimensión Antropológica*, 20(7), 101–123.
- Ochoa, L. (1991). Tres esculturas postclásicas del sur de la Huasteca. *Anales de Antropología*, 28(1), Article 1. <https://doi.org/10.22201/ia.24486221e.1991.1.13093>
- Ochoa, L., & Gutiérrez, G. (1996). Notas en torno a la cosmovisión y religión de los huastecos. *Anales de Antropología*, 33, 91–163. <https://doi.org/10.22201/ia.24486221e.1996.0.23533>
- OIT. (2014). *Convenio Núm. 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales*. Organización Internacional del Trabajo. <https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/30118/Convenio169.pdf>
- Pitarch, P. (1996). *Ch'ulel: Una etnografía de las almas tzeltales*. Fondo de Cultura Económica.

- Pohlenz Córdova, J. (2013). La disputa por el patrimonio biocultural. Un acercamiento desde Mesoamérica. En M. Carámbula Pareja & L. E. Ávila Romero (Eds.), *Patrimonio biocultural, territorio y sociedades afroindioamericanas en movimiento* (1a ed., pp. 17–30). CLACSO.
- Puig, H. (1991). *Vegetación de la Huasteca (México): Estudio fitogeográfico y ecológico*. Instituto de Ecología.
- Reyes Hernández, H., Aguilar Robledo, M., Aguirre Riverra, J. R., & Trejo Vázquez, I. (2006). Cambios en la cubierta vegetal y uso del suelo en el área del proyecto Pujal-Coy, San Luis Potosí, México, 1973-2000. *Investigaciones geográficas*, 59, 26–42.
- Reyes Hernández, H., Durán Fernández, A., & Sahagún Sánchez, F. J. (2019). *Biodiversidad y conservación de ecosistemas de la Región Prioritaria para la Conservación Xilitla*. Universidad Autónoma de San Luis Potosí, Universidad de Guadalajara.
- Ricón Huarota, R. (2016). *Presencia de Tlazoltéotl-Ixcuina en la Huasteca prehispánica*. Gobierno del Estado de Tamaulipas.
- Rivera Lozayo, E. (2013). *Etnobotánica del solar teenek en la Huasteca Potosina: Estudio de caso Tancuime, Aquismón, S.L.P.* [Licenciatura]. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Robles Gil, P., & Aviña Cerecer, G. (2012). Vista de ¿De quién son los cielos? Tecnologías de manipulación pluvial y conflicto social en San Luis Potosí. *Dimensión Antropológica*, 54, 127–152.
- Rocha Valverde, C. (2018). El cuerpo femenino como territorio sagrado. Una interpretación de la ritualidad sobre la piel entre las indígenas huastecas del oriente de México. *Estudios Atacameños: arqueología y antropología surandinas*, 59, 59–78.
- Rodríguez Hernández, B., & García Contreras, R. (2022). Petición de lluvias y COVID-19. Experiencias en dos comunidades indígenas de México. *Mirada Antropológica*, 17(22), Article 22.
- Rodríguez Torres, M. A. (2023). K'ANWITS, UN ANÁLISIS INTERCULTURAL EN LA UICSLP. *INTERCYT. Interculturalidad, Ciencia y Tecnología*, 2(1), 10–24.
- Rosas Guerra, O. S. (2016). La creación del maíz en las cultural del Golfo de México: Los mito de Chicomexochitl, Dhipack y Homshuk. *Revista de Estudios Interculturales*, 4, 86–101.
- Sahlins, M. (2011). *La ilusión occidental de la naturaleza humana*. Fondo de Cultura Económica.
- Saldívar, A. (2019). El trasvase del río Pánuco a Monterrey: Un proyecto costoso e insustentable. *Red del Agua UNAM*, 1–15.
- Sandstrom, A. (2010). *El maíz es nuestra sangre: Cultura e identidad étnica en un pueblo indio azteca contemporáneo*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de San Luis Potosí, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, Secretaría de Cultura del Estado de San Luis Potosí.
- SEDESORE. (2022). *Programa Regional de la Huasteca Potosina 2022—2027*. Gobierno del Estado de San Luis Potosí, Secretaría de Desarrollo Social y Regional. <https://slp.gob.mx/finanzas/Documentos%20compartidos/PROGRAMA%20REGIONAL%20H>

- UASTECA%20POTOSINA%202022%20-%202027%20SEDESORE%20%2808-AGO-2022%29.pdf
- SEMARNAT. (2015). *Inventario Estatal Forestal y de Suelos—San Luis Potosí 2014*. Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales.
- SEMARNAT, & CONABIO. (2014). *Programa de Manejo Reserva de la Biosfera Sierra del Abra Tanchipa*. Gobierno de México. https://simec.conanp.gob.mx/pdf_libro_pm/147_libro_pm.pdf
- Stresser-Péan, G. (2001). *Tamtok, sitio arqueológico huasteco = Tamtok, site archéologique*. Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, Colegio de San Luis A.C., Instituto de Cultura de San Luis Potosí, Instituto Nacional de Antropología e Historia. <https://cirma.org.gt/library/index.php/39013>
- Svampa, M. (2018). *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina: Conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias* (1a ed., Vol. 2). Calas, Universidad de Guadalajara. <https://doi.org/10.14361/9783839445266>
- Toledo, V. (2003). *Ecología, espiritualidad y conocimiento. De la sociedad de riesgo a la sociedad sustentable* (1a ed.). Universidad Iberoamericana.
- Toledo, V. (2013). El metabolismo social: Una nueva teoría socioecológica. *Relaciones Estudios de Historia y Sociedad*, 34(136), 41–71. <https://doi.org/10.24901/rehs.v34i136.163>
- Trejo, S. (1989). *Escultura huasteca de río Tamuín: Figuras masculinas*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación. (2024). *Juicio para la protección de los derechos político-electorales del ciudadano* (No. SM-JDC-435/2024). Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación. https://www.te.gob.mx/sentenciasHTML/convertir/expediente/SM-JDC-0435-2024-#_Toc172805170
- UNESCO. (2011). *¿Qué es el patrimonio cultural inmaterial?* (pp. 1–12). UNESCO Intangible Cultural Heritage. <https://ich.unesco.org/doc/src/01851-ES.pdf>
- van't Hooft, A. (2008). Chikomexochitl y el origen del maíz en la tradición oral nahua de la Huasteca. *Revista destiempos*, 15, 53–60.
- Vargas Huipe, N. D. (2013). *Construcción de un Modelo de Ordenamiento Ecológico Local Comunitario, Pokchich, San Antonio, San Luis Potosí*. [Maestría]. Universidad Autónoma de San Luis Potosí.
- Vázquez Velasco, O., & Melissa Cañas, G. (2021). *El recurso hídrico en la bolsa de valores. Implicaciones, instrumento financiero utilizado y cotización en la bolsa* [Maestría]. Universidad Iberoamericana Puebla.
- Vélez Ascencio, O. (2011). *La Jornada: El ejército de EU financió proyecto México Indígena*. La Jornada. <https://www.jornada.com.mx/2011/08/06/sociedad/038n2soc>
- Vélez, R. (2012). *El agua como asunto de seguridad nacional*. 163–173. <https://agua.org.mx/biblioteca/agua-el-oro-azul-conferencia-el-agua-como-asunto-de-seguridad-nacional/>

- Voss, A. (2012). Yohuala. Un asentamiento prehispánico en la huasteca potosina. *Ketzalcalli*, 1, 3–24.
- Warman, A. (1988). *La historia de un bastardo: Maíz y capitalismo*. Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM.
- White House. (2022). *White House Action Plan on Global Water Security* (pp. 1–16). https://www.whitehouse.gov/wp-content/uploads/2022/06/water-action-plan_final_formatted.pdf
- Zertuche Cobos, V. A. (2023). Los municipios por usos y costumbres de Oaxaca. Repensando la autonomía hacia el autogobierno. *Alegatos*, 114, 175–197.