



Antrópica revista de ciencias sociales y
humanidades

ISSN: 2448-5241

gabrielotti@correo.uady.mx

Universidad Autónoma de Yucatán
México

Camacho Chávez, Oscar Uriel

Señales y temporal: Apuntes sobre la meteorología desde la cosmovisión de los Tének de
Mantetzulel

Antrópica revista de ciencias sociales y humanidades, vol. 9, núm. 17, enero-junio, 2023,
pp. 19-42

Universidad Autónoma de Yucatán

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=723878082002>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en [redalyc.org](https://www.redalyc.org)

[redalyc.org](https://www.redalyc.org)

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Antrópica

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades
Revista de Ciencias Sociales y Humanidades



FACULTAD DE CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS UADY



Señales y temporal: Apuntes sobre la meteorología desde la cosmovisión de los Tének de Mantetzulel

Signs and storms: Notes of meteorology from the worldview
Tének of Mantetzulel

Oscar Uriel Camacho Chávez

Universidad Autónoma de San Luis Potosí (México)

<https://orcid.org/0000-0001-8444-0481>

uriel.camacho.ch@gmail.com

Recibido: 6 de julio de 2022.

Aprobado: 27 de diciembre de 2022.

Resumen

Este artículo tiene como objetivo describir de manera breve pero detallada algunos datos etnográficos sobre la forma en cómo se organiza el saber meteorológico desde la cosmovisión tének. La información proviene de la investigación empírica de varios meses, entre 2016 y 2018, con los Káwlómej de la comunidad de Mantetzulel y la revisión de la teoría antropológica (postestructural) junto con la literatura etnológica mesoamericana. Así, nuestra metodología es de tipo inductiva por la inserción del trabajo de campo y deductiva por la revisión de la literatura antropológica. Como resultados apuntamos que este saber tradicional, sobre las señales para el pronóstico de lluvias o sequías, es empleado principalmente en las actividades agrícolas. Su predicción se basa en la observación de fenómenos naturales como los movimientos del sol, las nubes, los rayos, el viento y algunos animales, además de las evocaciones al ser regente del agua reconocido en Mantetzulel. De esta manera nuestro argumento hipotético es que, Mámláb (dios Trueno) es el recurso ideológico que permite estructurar bajo un esquema práctico de relaciones simbólicas e intersubjetivas los fenómenos naturales que acontecen en el entorno al ser parte de la misma naturaleza dual. Logrando sistematizar así el tiempo en periodos de “secas” y “lluvias”.

Palabras clave: cosmovisión, tének, meteorología, espacio-tiempo, Mámláb

Abstrac

This article aims to describe briefly but in detail some ethnographic data on the way in which meteorological knowledge is organized from the Tének worldview. The information comes from empirical research of several months, between 2016 and 2018, with the Káwlómej of the Mantetzulel community and the review of anthropological (post-structural) theory together with the Mesoamerican ethnological literature. Thus, our methodology is inductive due to the insertion of field work and deductive due to the review of the anthropological literature. As results we point out that this traditional knowledge, about the signs for the forecast of rains or droughts, is used mainly in agricultural activities. His prediction is based on the observation of natural phenomena such as the movements of the sun, clouds, lightning, the wind and some animals, in addition to the evocations of the recognized regent of water in Mantetzulel. In this way, our hypothetical argument is that Mámláb (Thunder god) is the ideological resource that allows structuring, under a practical scheme of symbolic and intersubjective relationships, the natural phenomena that occur in the environment as they are part of the same dual nature. Managing to systematize the time in periods of “dry” and “rainy”...

Keywords: worldview, tenek, meteorology, space-time, Mámláb

Introducción

Hoy día las guerras por los recursos naturales cobran un papel relevante en el devenir de la humanidad. Recientemente por el petróleo, pero, ante la inminente escasez de agua a nivel mundial la estrategia política-militar hegemónica ha retomado en su agenda el objetivo de liderar el control del vital líquido en el mundo (White House, 2022). En México en las últimas décadas empresas refresqueras y cerveceras transnacionales, así como la industria minera y la agroindustria, han utilizado y contaminado el agua de ríos y lagos además del aire, el cielo y suelos. Afectando la reproducción de ciclos agrícolas, las dinámicas sociales de los pueblos y las formas de relacionarse con el territorio (Cruz, 2011; Gil y Cerecer, 2012; Espinoza, 2012; Padilla, 2015; Barreda, 2021). Ante este panorama, donde los recursos naturales son signos sin valor simbólico, se acrecienta cada vez más la gran división entre naturaleza y cultura, de modo que las prácticas y saberes de los pueblos indígenas nos resultan cada vez más lejanos o extraños al punto de rechazarlos y olvidarlos, sin considerar que en ellos existe la posibilidad de cambio ante el calentamiento global, la erosión de los suelos, la acidificación de los mares y la contaminación de ríos y aire.

El cuidado por el control del tiempo, los fenómenos atmosféricos como la lluvia, el viento, el granizo o la sequía han sido parte de la continuidad histórico-lógica de los pueblos mesoamericanos, según la creencia milenaria existen especialistas que son capaces de manipular los fenómenos naturales a su antojo. En todo el contexto mesoamericano es reconocido el complejo de los “graniceros”; personajes de origen prehispánico que adquirieron su don al ser tocados por el rayo, a través sueños o por la ingesta de plantas sagradas (Broda, 1997; Villela, 2009; Juárez, 2014). Ciertamente el hombre mesoamericano ha dependido del tiempo y los ciclos estacionales para la actividad agrícola y así poder subsistir, ha sistematizando y generando modelos meteorológicos que a partir de la observación le permiten definir el estado de la atmósfera y estimar cual será la evolución de las condiciones meteorológicas. Sin embargo, considerar solo estas condiciones nos llevaría a un reduccionismo ecológico en el que la naturaleza se presenta como un objeto con leyes propias a las que el sujeto se adapta (Descola, 1986).

Aunque existe la preocupación por la subsistencia en el universo de los pueblos mesoamericanos, es necesario vislumbrar nociones culturales diversas que pueden parecer inconexas como la noción de cuerpo y persona, las ideas acerca del universo y su estructura, así como el vínculo entre humano y lo divino, de modo que se puedan entender en su totalidad las distintas manifestaciones de lo que solemos llamar fenómenos naturales. Para ello, es preciso adoptar la propia red simbólico-analítica tének¹ y no la de las comunidades científicas que se

¹ La ortografía tének utilizado en este artículo corresponde a la Norma de Escritura de la Lengua



sirven de principios universalistas y absolutos sobre las experiencias. Cabe destacar que en realidad todo individuo es capaz de organizar contenidos de acción de forma lógica, sin embargo, estos son vividos de manera subjetiva, coloquial y cotidianamente, es decir, corresponden al sentido común y no a los presupuestos teóricos-científicos *a priori* que se presumen como universales (Bourdieu, 2007).

Lejos de la perspectiva occidental, que reconocer a la naturaleza como el primer fundamento de verdad separado de la esfera social, este trabajo tiene como propósito reflexionar en torno a ciertos aspectos del pensamiento tének que refieren al simbolismo de Mámláb² como entidad regente del agua, las lluvias y la vida, pero también de la tempestad, las sequías y enfermedades. Aquí el objetivo es describir de manera breve pero detallada algunos datos etnográficos recabados sobre la forma en cómo se estructura y esquematiza el saber meteorológico desde la cosmovisión de los tének de Mantetzulel. Es preciso señalar que, más allá del análisis de los fenómenos naturales por sus meros caracteres biofísicos lo que nos interesa conocer es el conjunto de ideas, discursos, símbolos y contextos que refieren a dicho conocimiento. La idea es poder apreciar desde una profundidad discursiva donde los fenómenos naturales adquieren dimensión simbólica (Millán, 2007: 57).

Este trabajo es una aproximación al conocimiento tradicional sobre las señales para el pronóstico de fenómenos meteorológicos denominado como “tiempo” o “temporal” por los especialistas Káwlómej³ de Mantetzulel. Este saber, utilizado en la predicción de lluvias o sequías tiene como base la observación de fenómenos atmosféricos como el movimiento del sol, las nubes, los rayos y el viento, así como algunos animales. Empleado principalmente en las actividades agrícolas.

Según el registro etnológico los fenómenos atmosféricos capaces de destruir o generar vida forman parte de un complejo integral en la cosmovisión mesoamericana: el complejo del Rayo (Broda, 1991; Aviña, 2010; Reyez, 2011; Macín, 2011; González, 2012; Lorente, 2017). Entre los tének, Mámláb constituye

Tének adoptada por el Instituto Estatal de las Lenguas Indígenas e Investigaciones Pedagógicas. El tének consta de 31 grafías: 21 consonantes (b, ch, ch', dh, j, k, k', kw, k'w, l, m, n, p, t, t', ts, ts', w, x, y, y') y 10 vocales (a, á, e, é, i, í, o, ó, u, ú). Los signos utilizados, como el acento (') prolongan el sonido de la vocal, mientras que en el uso del apóstrofo o saltillo (') hay una interrupción momentánea de la voz: por ejemplo, la palabra *té'* —contracción de *tejé'*— (aquí) y *te'* (árbol).

2 *Mám* es la palabra tének que se utiliza para referirse a un abuelo, pero también al trueno. Con el sufijo *láb* se marca el carácter absolutivo de la palabra, de modo que la palabra *Mámláb* designa al viejo dios del Trueno. Aunque en un principio este sufijo (*láb*) se agrega a todas las deidades del panteón tének (*Mímláb*: Madre Tierra; *Dhipakláb*: espíritu del maíz), también puede ser aplicado en cosas, por ejemplo, un bastón —*kwayaláb*— (Ochoa, 2003). Por su parte, los tének de Mantetzulel distinguen además la palabra *Láb*, cuyo significado es “limpio” o “prodigioso”.

3 El *Káwlómej* es la persona intermediaria entre los humanos y los dioses, es el especialista que organiza y dirige la vida religiosa y el contacto con lo divino, es además rezandero y mediador en asuntos sociales como en la petición para la unión matrimonial o en los conflictos sociales.



una de las principales entidades sagradas que articula diversos ámbitos de la vida social. Es vinculado principalmente con fenómenos de orden atmosféricos y agrícolas, se le considera dueño de la lluvia, del viento, las plantas, los animales, las cuevas y los cerros, además de poseer fuerzas tempestivas y destructiva del agua es evocado para pedirle salud y bienestar. En este sentido nuestro argumento hipotético es que, la figura de Mámláb es el recurso ideológico que puede registrarse como una estructura de sentido práctico que ordena a los fenómenos naturales en una red de significaciones al ser parte de la misma naturaleza dual. De modo que se pueden sistematizar dentro del espacio-tiempo tének en periodos o tiempos de secas y lluvias que marcan la vida social y trascendental en la comunidad de Mantetzulel.

La información aquí presentada proviene de los resultados de la investigación empírica a lo largo de varios meses, entre 2016 y 2018, con los habitantes de Mantetzulel, particularmente con los Káwlómej: don Abelino Hernández, don Aurelio Padilla y don Victoriano Aguilar, todos ellos personas adultas que poseen conocimientos sobre el manejo del tiempo. La metodología del presente ensayo es de tipo inductiva por la inserción del trabajo de campo en la localidad y deductiva por la revisión de la teoría antropológica y la literatura etnológica de diversos pueblos mesoamericanos. Se desarrolló principalmente el método etnográfico para intentar reconocer a primera vista la totalidad de las relaciones sociales en la localidad de Mantetzulel: viendo lo que pasa, participando en actividades, aprendiendo la lengua, escuchando lo que se dice y preguntando cosas (Hammersley y Atkinson, 1994). Durante la primera estancia, desde el mes de mayo del 2016 hasta finales de julio, se realizaron una serie de 130 encuestas para conocer la organización comunitaria, las autoridades locales civiles y religiosas, las fechas importantes dentro la comunidad y la historia de la misma. En la segunda estancia, de marzo a junio del 2017, se realizó observación participativa —entre los Káwlómej— y ocho entrevistas sobre las actividades rituales, religiosas, agrícolas y los discursos mitológicos, cada una de ellas fue abierta de manera que se pudiera profundizar en sus respuestas y así contrastar la información. La última estancia del trabajo de campo, de marzo a abril del 2018, se constituye por la observación participante junto a los Káwlómej, cuatro entrevistas a profundidad, charlas espontáneas durante la semana santa y los trabajos agrícolas. El uso de herramientas como cámara fotográfica y de vídeo fueron útiles para el registro de las actividades rituales, cotidianas, encuestas y entrevistas. El empleo de estos recursos solo fue posible por el consentimiento de cada uno de los interlocutores de esta investigación.

En apego a la figura epistémica desde la que queremos avanzar, el (post) estructuralismo, se pretende superar las relaciones deterministas (tanto universal-absoluto como particular-relativista) planteando una visión fluctuante del



espacio-tiempo. 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. Se propone avanzar sobre la búsqueda de elementos estructurales referentes a las culturas mesoamericanas, en este caso de los tének de Mantetzulel, como ejemplo de variantes de una misma lógica humana. Ya Lévi-Strauss (1995) 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 de cada pueblo. Así la corriente de la antropología estructural propone “un modelo de conocimiento cuyo nivel de observación se enfoca en la relación de los hechos, revelando así su unidad y coherencia. Además, busca captar las propiedades intrínsecas de las unidades constitutivas de cierto tipo de órdenes de sistema” (González, 2008: 39). De modo que desde este paradigma lo concreto no se opone a lo abstracto, la forma es el contenido hecho estructura, mismo contenido que es aprehendido en una organización lógica en la que participan las relaciones sociales y los cambios culturales.

Se retoma entonces la propuesta epistemológica y ontológica de la teoría antropológica (post)estructural con la búsqueda de relaciones culturales particulares de posibilidades universales del ser humano que sostiene la existencia de mecanismos clasificatorios, conceptuales, prácticos y complementarios (Foucault, 1968; Descola, 2001; Bourdieu, 2007; Baudrillard, 2014). De acuerdo con este desarrollo integral de la diferencia en lo universal, y viceversa, de lo universal en lo diferencial, es que aquí no se concibe al ser humano separado del medio físico ya que ambos conforman un único colectivo. De modo que lo que hay es un *ser-en-el-mundo* “o bien una *persona-contexto*, es decir, una unidualidad sujeto-objeto, texto-cosmos” (Aviña, 2009: 108).

La forma difundida, desde el postestructuralismo, es pensar el cuerpo a partir de la relación de unidualidad entre las acciones lógico-estructurales e histórico-empíricas comunes al *habitus*, entendido como:

Un producto de la historia [que] origina prácticas individuales y colectivas; asegura la presencia activa de las experiencias pasadas que, registradas en cada organismo bajo la forma de esquemas de percepción, de pensamiento y de acción, tienden, con más seguridad que todas las reglas formales y todas las normas explícitas, a garantizar la conformidad de las prácticas y su constancia a través del tiempo (Bourdieu, 2007: 106-107).

Esta categoría como estructura del sentido práctico puede expresarse contextualmente “en acciones e interacciones cotidianas, en conocimiento vivido y técnicas del cuerpo, en elecciones prácticas y rituales” (Descola, 2001: 106). Son entonces los esquemas prácticos —*schemata* de *praxis*— el resultado del trabajo abstracto del pensamiento que ayudan a subsumir un conjunto básico de categorías de relación (cuerpo-mente, sujeto-objeto, lógico-histórico), de modo que “se



trata del pensamiento como cuerpo, como conciencia estructurada desde el soma pues parte de la convicción del uso del cuerpo como instrumento clave para conocer el mundo (Aviña, 2006: 183).

Es mediante el cuerpo que el ser humano se abre al mundo ante todo lo que se le manifiesta, de modo que el cuerpo se vuelve intermediario entre el yo y el mundo, punto de partida para toda reflexión y producción simbólica (Fagetti, 1996: 6). En este mismo sentido, la forma de estructurar los fenómenos atmosféricos se apoya principalmente sobre fundamentos orgánicos-corporales y sociales que permiten hacer predicciones y orientar el comportamiento social en base a esos conocimientos (Broda, 1997; Villela, 1997; Juárez, 2015). La observación y experiencia empírica de la naturaleza ha sido la base en la concepción del cosmos para los diversos pueblos humanos, se caracterizada principalmente por el ordenamiento que vincula la naturaleza con la sociedad. 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: 10). En la práctica antropológica es común que se utilice el término de cosmovisión para describir y analizar la imagen o concepción del mundo entre los pueblos no occidentales. Fagetti (1996: 6) define este concepto como “el 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 (1997: 1) entiende por cosmovisión al “hecho histórico de producción de pensamiento social inmerso en decursos de larga duración. Hecho complejo integrado por un conjunto estructurado y congruente de diversos sistemas ideológicos de percepción de la realidad, pensamiento y creencias”.

De este principio conceptual de representación del universo podemos avanzar hacia lo que se ha identificado como cosmología, es decir, el “desplazamiento teórico que permite trascender la descripción nominal y/o estática de un mundo de representaciones hacia una estructura de pensamiento compuesto por reglas formales, normas lógicas y leyes ontológico existenciales” (Aviña, 2010:29). De este modo, se puede distinguir entre la cosmovisión como el sistema conceptual que nombra, señala y describe las cosas del mundo concreto, y la cosmología o “filosofía de la vida que posee una ontología o visión del ser, una epistemología o teoría del conocimiento, una metodología o procesos de interrelaciones y una ética” (Aviña, 2010: 30). Así, la cosmología nos revela porque las cosas son y se simbolizan de determinada manera, además de cómo reproducirlas, comunicarlas y comportarse frente a estas, mientras que la cosmovisión nos ayuda a señalar, nombra y llamar a las cosas.

Según las recurrencias ideológicas e históricas entre los pueblos mesoamericanos, el cosmos es percibido de forma cerrada y circular así que cada acon-



tecimiento se integra a una estructura de mayor profundidad, generalizante y deductiva, pero con circunstancias relevantes y específicas para el significado particular de cada mundo. Así, el pensamiento de los pueblos mesoamericanos actúa tomando fragmentos del mundo sensible que van desde el cuerpo, los fenómenos naturales o astronómicos y los inserta en una estructura ideológica —la cosmología— que asigna significados particulares y generales con sentido para su propia percepción del mundo —la cosmovisión—. A manera del *bricolage* planteado por Lévi-Strauss (1964), este pensamiento opera con fragmentos y trozos de un universo físico-natural donde cada elemento representa un conjunto de relaciones, a la vez, concretas y virtuales. Así, las múltiples combinaciones son determinadas por un nivel de mayor orden, de modo que, lo que hay no son fenómenos de representación, significante más significado, sino de evocación en un mundo de relaciones intersubjetivas e interpretativas donde el cuerpo es clave para el conocimiento de la naturaleza y toda transcendencia (Aviña, 2009: 183).

El espacio geográfico: Mantetzulel comunidad de estudio

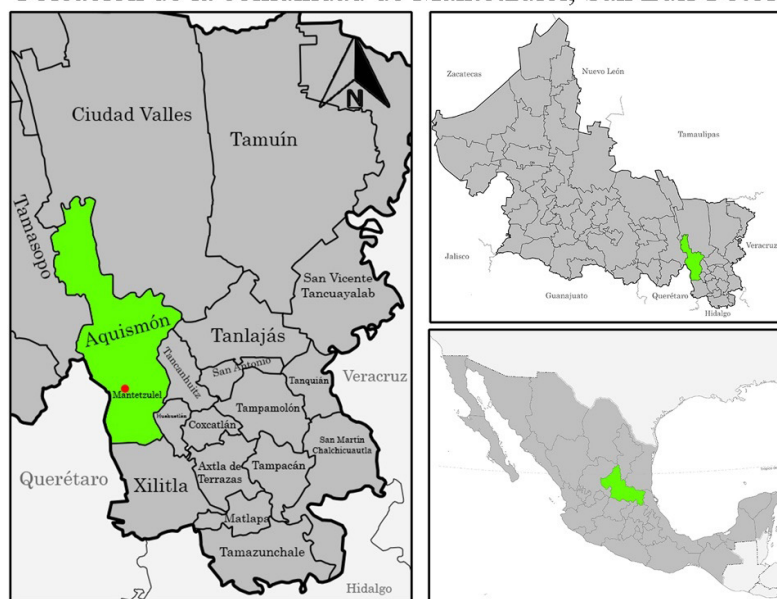
Por semántica a las poblaciones que habitan la región conocida como Huasteca se les ha denominado *huastecos*. Sin embargo, aquí no usaremos esta regla como sinónimo de una lengua, pueblo o cultura. La autodenominación de la lengua es tének. Por ello nos referiremos a lo huasteco solo al área geográfica donde se ubica el pueblo tének, pero también otros pueblos lingüísticamente distintos. En la actualidad esta región abarca porciones de los estados de Hidalgo, Querétaro, Tamaulipas, San Luis Potosí y Veracruz.

La Huasteca potosina se caracteriza por un clima cálido y húmedo con abundante vegetación, es una región geográfica de selva mediana con una temperatura promedio de 40°C y precipitación anual de 3500 mm (INEGI, 2018). Geográficamente el medio que han ocupado los tének potosinos ha sido una región abrupta y accidentada provista por un gran sistema fluvial y pluvial. Los suelos de esta selva son de “materiales calizos provenientes de una topografía cárstica de colores oscuros: lapiaz, dolinas o depresiones cerradas de forma circular” (Stresser-Péan, 2008: 7).

En el municipio de Aquismón, entre el río Tampaón y el Moctezuma, a una latitud de 21.627222 y a una longitud de 99.056111 se encuentra ubicada la comunidad de Mantetzulel, sobre la cadena montañosa conocida como Sierra Madre Oriental. El territorio en el que se desarrollan hoy en día los habitantes de esta comunidad se delimitó mediante una serie de circunstancias y conflictos que forzaron su conformación. El asentamiento comenzó debido a los desplazamientos durante inicios del siglo XX. En esta época los tének fueron obligados a desplazarse de Tampate, la parte media de la sierra, hacia lo profundo de ésta, huyendo de enfrentamientos y del reclutamiento forzado.



Ubicación de la comunidad de Mantetzulel, San Luis Potosí



Mapa 1. Ubicación geográfica de Mantetzulel.

Actualmente la infraestructura en la comunidad de Mantetzulel va desde una clínica médica, una escuela y telesecundaria, servicio de energía eléctrica (esporádico), una capilla a San Juan Bautista, una tienda comunitaria que ofrece productos básicos como maíz, frijol, leche, entre otros y un restaurant destinado al servicio en temporadas vacacionales. El tipo de agricultura en Mantetzulel es de temporal aprovechando el tiempo de lluvia de mayo a octubre. Las tierras para cultivo se encuentran sobre la montaña de modo que su actividad es de tipo tradicional, empleando la técnica de roza-tumba-quema y utilizando herramientas como el machete y el *kutsúm*.⁴ Además de la agricultura otro trabajo que desempeñan algunos habitantes de Mantetzulel, sobre todo los varones, es como guía turístico para las personas que visitan las cuevas durante los periodos vacacionales.⁵

Para los habitantes de Mantetzulel, Aquismón representa el centro urbano más inmediato donde se puede encontrar medicamentos, trabajo y variedad de productos regionales, nacionales e importados. El municipio de Tancanhuitz es también un centro político y económico donde residen gran cantidad de población tének, ahí se encuentra la estación de radio “XEANT, La voz de las Huastecas” y el Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas. Según la división político-administrativa del estado de San Luis Potosí, los municipios con mayor presencia tének

4 El *Kutsúm* es un machete en forma de media luna con un mango de madera para sujetarlo. Es una herramienta que tiene como principal uso el corte del tallo de las plantas.

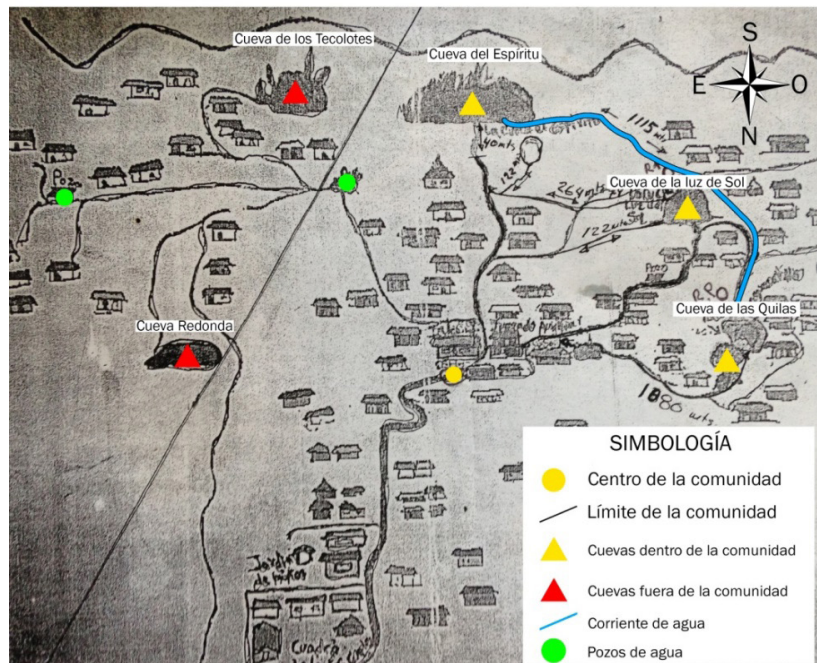
5 Dentro de la comunidad existen tres cuevas, destacan aquellas donde se realizan rituales de salud y peticiones de lluvia como *Ejattaláb paxál* (cueva del espíritu) y *K'ak'al jól* (cueva de la luz o rayo del sol). La “cueva de las quilas” es la caverna donde se recolecta el agua que se filtra por sus paredes (ver mapa 2).



son: Aquismón, Ciudad Valles, Huehuetlán, Tancanhuitz, Tanlajás, Tampamolón, Tanquian, San Antonio y Tancuayalab (Consejo Estatal de Población, 2018).

Actualmente el estatus que mantiene la localidad de Mantetzulel es como “comunidad indígena tének” y se rige bajo el sistema de usos y costumbres con forma de autogobierno para la toma de decisiones sobre su comunidad. La organización social en Mantetzulel es en función a la herencia de bienes por la vía paterna, según esta lógica patrilocal cuando una nueva pareja contrae matrimonio vivirá un tiempo en casa del padre del esposo hasta que, con ayuda de los familiares varones, construya una propia. Las viviendas en Mantetzulel son de tipo “tradicional”, con techo alto de palma, otates (carrizos o madera) y enjarre (mezcla de agua, tierra y zacate), además se van alternando con el uso de materiales de construcción modernos como cemento, varillas, laminas o lonas. Hoy en día los tének de Mantetzulel constituyen un grupo indígena marginado, pero no aislado que ha logrado mantener cierta autonomía territorial y cultural. Así, a pesar del contacto con el mundo mestizo continúan afirmando su identidad a través de la lengua y rasgos emblemáticos como los rituales agrícolas-religiosos, el sistema de cargos y el modo de relacionarse con el territorio. Aunque la reivindicación identitaria de los tének de Mantetzulel no gira en torno al patrimonio prehispánico son algunas prácticas de la vida diaria las que vislumbran la conexión con sus ancestros.

MAPA DE LA LOCALIDAD DE MANTÉTZULEL



Mapa 2. Mantetzulel. Mapa realizado por los habitantes (Mantetzulel, 2016). Simbología y orientación hechas por el autor.



Mámláb: dios del Trueno y la lluvia

Como otros pueblos mesoamericanos, los tének de Mantetzulel consideran al Trueno⁶ como la mayor entidad en todo el universo. Es el dueño de la tierra y todo lo que en ella habita: animales, plantas, personas, ríos, montañas y el interior de estas. También es dueño de los cielos, las nubes, los vientos y la lluvia. Mámláb, como lo registró en 1938 Guy Stresser-Pean en la “danza de las varitas”, en la comunidad de Tocoymom, se simboliza con:

una especie de gorro cónico con los colores de las golondrinas o de los vencejos, pájaros que anunciaban la lluvia. En su mano derecha, llevan una varita cuya extremidad está adornada con listones. Estas varitas representan las nubes. En su mano izquierda tienen un puñal de madera que representa el trueno [...] Tiene una máscara de madera con cabellos y bigotes blancos [...] Durante el son de las ‘varitas’ los pequeños dioses de la lluvia chocan el puñal contra la varita para provocar la lluvia. Este son se toca poco antes de la llegada del sol [...] durante la danza uno de los danzantes muere en la maleza. Los otros lo van a buscar y su renacimiento recuerda el del viejo dios *Mámláb* (Stresser-Pean, 2008: 8).

Esta breve descripción ejemplifica, de manera simbólica, el principio dual de Mámláb: por un lado, el ser con poder de producir vida al desatar la lluvia abriendo los cielos, por el otro, su capacidad de causar muerte al no hacerlo. Hay que destacar el hecho que, para desatar la lluvia, los danzantes tienen que cortar las nubes con el puñal. De la misma manera en la comunidad de Mantetzulel pude observar esta misma acción de cortar. Al estar realizando encuestas y entrevistas durante la primera estancia de campo presencie como don Aurelio —al escuchar el sonido de un trueno— cubrió un pequeño espejo que se encontraba sobre un altar al mismo tiempo que con unas tijeras largas y plateadas hacia la acción de cortar en el aire; al preguntar sobre lo que hacía comentó que tras escuchar a Mámláb tenía que cortar las nubes para que la lluvia se quedara en la comunidad.

Al respecto, cabe apuntar lo señalado por don Abelino (Mantetzulel, 2018) al mencionar que uno de los tres Rayo que existen tiene el poder de cortar elementos duros como piedras y cerros. Según este Káwlómej destaca 1) el Rayo azul de cualidades frías, 2) el Rayo amarillo de propiedades calientes y 3) el Rayo verde considerado como destructor “porque es el que tiene fuerza; conecta cielo, tierra y mar”. Además, es el liberador del maíz porque: “el maíz antes estaba metido en una piedra. Y el Rayo verde lo sacó desde el cielo con una tronada. Por eso se dice *Yaxú’ Léy*, Rayo verde, porque rompe lo profundo” (don Abelino, Mantetzulel, 2018).

Siguiendo a López-Austin (1992) encontramos que en el mundo mesoamericano hay una materia liguera, esencial y contenida, además de otra materia dura, contenedora y pesada. De este modo podríamos conjeturar que la acción del

6 Se apunta el nombre de Trueno (con mayúscula) como nombre personal para referirnos a la entidad anímica que se diferencia del trueno como fenómeno meteorológico.



danzante tének, registrada por Stresser-Pean, que corta las nubes con el puñal, simbólicamente es la misma que la de don Aurelio al cortar las nubes con unas tijeras para extraer el agua e igual a la de Rayo verde al quebrar la piedra para sacar el maíz, incluso podríamos decir que es idéntica a la del hacha decapitadora del periodo Clásico y Posclásico usada entre los mayas y mexicas para obtener la materia divina (Aviña, 2001).

El carácter ambivalente se refleja también en las formas de señalar y nombrar a la entidad. Como apuntaba don Abelino (Mantetzulel, 2018), existen tres tipos de Rayo: el Rayo azul, que se vincula con el punto cardinal del Oeste y se reconoce con las lluvias y neblinas de noviembre y diciembre; el Rayo amarillo tiene relación con el punto cardinal del Este, es asociado con el fuego y con el periodo de secas; y el Rayo verde o Rayo creador asociado con el tiempo de lluvias y vinculado al punto cardinal del centro (ver cuadro 1). Como hemos apuntado en otro trabajo sobre la disposición y estructura del cosmos, cada rumbo del universo tének tiene un color: el Este, punto del sol, se representa con el color rojo o *Tsakni*'. El Oeste, donde se oculta el sol, es representado con el color naranja *La-náx*. El Norte, punto del Rayo, es representado por el color blanco o *Dhakni*'. El Sur, por su parte, es punto de la Madre Tierra representado por el color amarillo *Manu*', mientras tanto el Centro, que conecta los tres niveles: cielo-tierra-inframundo, es representado con el color verde o *Yaxu*' (Camacho, 2022: 10).

Otro ejemplo de este carácter diverso se presenta en la figura de los *Tsók Inik* u hombres trueno: los ayudantes de Mámláb. Se cree que estos hombres fueron los primeros antepasados que Mámláb ahogó —antes de crear el sol y la tierra— para que sirvieran a su lado.⁷ Su encomienda, llevar lluvia a todas partes del mundo. Según don Aurelio (Mantetzulel, 2017), estos hombres míticos cargan sobre sus manos escopetas y cuando las accionan crean en el cielo la luz resplandeciente del rayo y el estruendo del trueno. Además, demuestran su virilidad provocando tormentas eléctricas, se cree que empujan las nubes hacia los cerros para procrear, es decir, para hacer llover.

Las entidades regentes del agua, la lluvia, las tormentas y los cerros se observan también en otras regiones del México profundo. Por ejemplo, entre los mayas Rayo o Chaak es el dios de las fuerzas pluviales y el hacha verde capaz de extraer la materia divina de los cielos, los árboles, las piedras y los cuerpos (Aviña, 2010). Entre los zapotecos del sur de Oaxaca se observa el carácter dual

7 Según los tének de Mantetzulel, antes de las tormentas e inundaciones que desató Mámláb para crear la tierra, existieron unos prehumanos llamados *Lints'i*'; seres que carecían de capacidades básicas como alimentarse y evacuar. Después de crear el sol, Mámláb hizo el *Iniktaláb*: un cuerpo constituido por órganos que le permiten alimentarse, evacuar y procrear, además de poseer un *ts'itsin* que posibilita su estancia en la tierra, lo provee de calor y fuerza para trabajar, hablar o simplemente caminar (Camacho, 2021).



de Rayo mediante las formas de nombrar a esta entidad regente del agua, llamado “Rayo bueno” —*wndi yi*— asociado con manifestaciones tempestivas de la naturaleza, a diferencia del “Rayo seco” —*wndi bits*— que se le atribuyen las irregularidades de las lluvias, así como la presencia torrencial y destructiva del agua (González, 2019: 189). Entre los chontales de Oaxaca existe la distinción entre Rayo y Cometa. Por un lado, Rayo entidad asociada con las lluvias, además de ser el dueño de animales y plantas. Por otro lado, Cometa que se concibe como una entidad cubierta de fuego que provoca rayos que no pueden ser apagados con agua (Carrasco, 2006: 233). En el pueblo nahua de Xico (Veracruz) se denomina *tlamatine* a las entidades regentes de la lluvia. Las cuales poseen una ambivalencia, por un lado, “los rayos de calor que caen y queman sin acompañarse de lluvia; en oposición a los truenos de agua o lluvia, que caen del lado del Cofre de Perote, y son precisamente los que anticipan la caída del agua” (Noriega, 2008: 151).

Otro ejemplo, de la benevolencia y hostilidad del Trueno lo podemos encontrar en las palabras expresadas por don Victoriano (Mantetzulel, 2016), en una mañana de lluvia cuando repentinamente tronó y se fue la luz. Después de rezar y sahumar con copal las cuatro esquinas y el centro de su casa, él mencionó que estábamos cerca de la casa de Mámláb y había que rezar y ofrendar copal como señal de respeto porque:

Sabemos que es eternidad y lo tenemos que respetar. Cuando viene, él no viene solo, viene como fuerza, como una tempestad, no tenemos que hacer nada, hay que estar calmaditos, respetar a él y recibirlo. No enojarse, no hacer nada, hasta que pase la tempestad volvemos hacer las cosas. Porque él viene no nomás él, llama viento, rayo y trueno, viene a que se estén quietos y si uno no se inquieta le sucede algo. Muxi’ es de del 15 de mayo. Ese día se siente como una brisa que viene del mar. Ese es Mámláb. Y del 24 de diciembre cuando nace el sol, ese día también se oye el trueno.

Según Thompson (1987: 215) entre los mayas de Yucatán existe la figura de los *Mam* que, además de referirse a los abuelos, es una “temida deidad del mal entre los mayas, quien sale de su morada bajo la superficie de la tierra únicamente en determinados días de crisis (*wayeb’*)”. Resulta interesante destacar en este contexto que el termino tének utilizado para referirse a la temporada de secas (*wayénib*) sea parecido a la palabra maya: *wayeb’*. Mas aún, cuando ambas aluden a los días de crisis por la ausencia de agua. Entre los mayas, el *wayeb’* es el período que comprende los últimos cinco días del calendario solar o agrícola. En esto días no hay autoridad y son dedicados a la reflexión. Se realizan limpiezas de la casa y los terrenos, se cancelan las deudas, se pide por la lluvia y la salud, así como disculpas por las faltas cometidas; todo para recibir al nuevo *Mam* (Yac Noj, 2004:15).

Al contextualizar estas acciones dentro del proceso cósmico tének, damos cuenta del carácter dual de Mámláb: 1) como el dios benevolente que tiene la voluntad de liberar el líquido vital, además de extraer toda materia divina. Y 2) como el ser capaz de destruir todo a su paso o de contener los fenómenos celestes que



generan vida: el rayo, el viento, la lluvia, etc. De esta manera podemos vislumbrar como los fenómenos atmosféricos en la cosmovisión de los tének de Mantetzulel se estructuran mediante el recurso ideológico —profundo y de larga duración— de Mámláb que permite dar sentido al universo físico-natural a través de una red de significaciones con circunstancias relevantes y específicas para su mundo.

Cuadro 1 Tipos de Rayos en Mantetzulel

Tipos de Rayos en Mantetzulel		
Nombre	Tének	Referencias
Rayo Azul	<i>Yaxuxúl Léy</i>	Se vincula con el Oeste y se reconoce con las lluvias, vientos y neblina de noviembre y diciembre. Su avistamiento pronostica heladas.
Rayo amarillo	<i>Manu' Léy</i>	Tiene relación con el Este. Es asociado con el fuego y con el periodo de secas, cuando se le ve por las tardes pronostica un largo periodo de sequía. Se cree que su choque con la tierra genera el <i>K'olik</i> : espíritu de fuego que provoca incendios en cerros y parcelas.
Rayo verde	<i>Yaxú' Léy</i>	Asociado al punto cardinal del centro. Su avistamiento anuncia el tiempo de lluvias. Es vinculado con Mámláb por el poder de romper y penetrar cielo, tierra e inframundo.

Señales y temporal: el conocimiento meteorológico desde la cosmovisión tének

El sistema de medición del tiempo empleado por los tének responde a un complejo que puede adaptarse a cada circunstancia, entorno y dinámica en las comunidades de la huasteca potosina. Según los especialistas Káwlómej de Mantetzulel, en la categoría de “tiempo” se concibe no solo el orden de los fenómenos atmosféricos sino también sus cualidades tempestivas y hostilidad. Cuando el viento, la lluvia y el sol tienen mayor presencia en la comunidad se dice que es un “tiempo vivo”, es decir, tiempo de lluvias (*k'oxtha'áb*). Por otro lado, cuando hay escasez y sequía (*wayénib*) se le llama “tiempo muerto”.

Tamub, corresponde a una unidad de medida en relación a los movimientos del sol. Es el registro del tiempo diurno y de cualidades masculinas y calientes. El trayecto del sol entre el punto del Este y el Oeste hace de este eje direccional —junto con el punto del centro— el más fuerte del cosmos tének. Su trayectoria permite distinguir distintas etapas durante el día: *dhalk'unál* (apenas amanece); *ok'ox k'ak'al* (primer rayo del sol); *pejach k'icháj* (el sol a la mitad, en lo alto); *júlk'á' k'icháj* (va cayendo el sol); *waklel* (atardecer); *tsink'oyal tsabál* (se esconde en la tierra); *xapal k'icháj* (se metió el sol) o *akal* (sin luz/noche). Este tiempo tiene que ver con las actividades que se llevan a cabo dentro de la parcela de marzo a octubre. Así, cuando el sol está en lo más alto se comienzan los trabajos en la milpa: tumbar, cortar y quemar, sembrar y cosechar.

Siguiendo la dualidad de ese pensamiento, existe otro registro del tiempo que, por sus propiedades frías, nocturnas y femeninas se relaciona con la luna, es



considerado un periodo intemporal con influencias buenas y malas sobre los humanos y las plantas.⁸ Cuando se encuentra la luna llena (*t'uchat its'*) es el mejor momento para el parto, así como para cortar café, vainilla, palmilla y cosechar maíz pues la luna propicia una pronta recuperación de la madre y del hijo, de la planta y el producto. De modo opuesto, cuando la luna es menguante (*ít its'*) se considera momento para cortar hiervas como la “mala mujer” (*ak'*), el “pica-pica” (*ts'iki*) y toda clase de maleza para que no se regenere pronto. Para los tének de Mantetzulel la cuenta de los meses se determina por los ciclos lunares. *Íts'* (luna) es el vocablo que utiliza para referirse a un mes; una luna o ciclo que contiene luna nueva, luna creciente, luna llena y menguante. De modo que se tiene la luna de enero, de febrero y así hasta diciembre.

Al final del año, o *Tamub*, los especialistas Káwlómej prestan total atención a los primeros doce días del mes de diciembre para pronosticar el tiempo de los doce meses del próximo año. El primer día corresponde al mes el enero, el segundo día a febrero y así hasta el día doce que es para diciembre. Según el principio de atracción y conveniencia esta lógica forma una cadena de esencias y fenómenos que permite realizar pronósticos para periodos prolongados de tiempo, se refleja entre los tének de Mantetzulel en tareas y prácticas cotidianas, agrícolas y rituales. Este conocimiento, también llamado cabañuelas, funciona de manera muy similar en otras regiones del mundo. En la península Ibérica, por ejemplo, se “realiza la observación del clima en determinados días de agosto y enero, con variables en las que destacan la observación de los ciclos de la luna” (Fuentes, 2003: 151).

Cuadro 2 Cabañuelas en Mantetzulel, San Luis Potosí

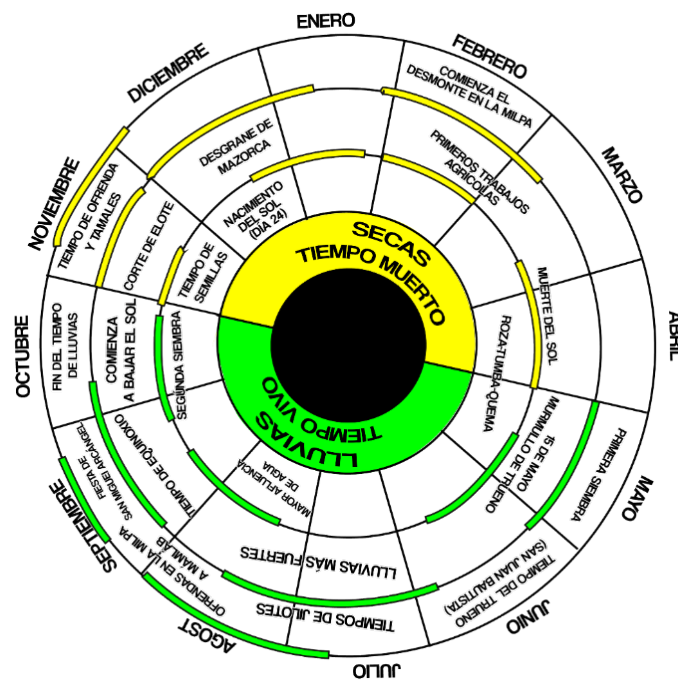
Registro de tiempo (Mantetzulel, San Luis Potosí)		
Días (diciembre)	Mes correspondiente	Referencias
1	Enero	Tiempo de rastrojo
2	Febrero	Tiempo de desmonte
3	Marzo	Tiempo de humedad
4	Abril	Tiempo de tumba-roza-quema
5	Mayo	Tiempo del Trueno (Murmullo de Mámláb)
6	Junio	Tiempo de lluvias y desmonte
7	Julio	Tiempo de <i>bolim</i> : ofrenda a la tierra
8	Agosto	Tiempo de hongos
9	Septiembre	Tiempo de equinoccio y de san Jerónimo
10	Octubre	Tiempo de jilotes
11	Noviembre	Tiempo de muertos: segunda ofrenda a la tierra
12	Diciembre	Nacimiento del sol

8 Sobre el registro calendárico entre los tének prehispánicos, existe la evidencia de dos calendarios: uno solar de 365 días, llamado *Tamub*, y otro adivinatorio o *Tzobnalqui*, de 260 días, cuya función pudo ser similar a otros calendarios mesoamericanos (Lorenzo, 1999: 112).



Por lo general, los días de enero y febrero con escasas lluvias se aprovechan para recolectar los restos de la planta del maíz. En los meses de marzo y abril, se comienzan los trabajos de limpia en las milpas. En el mes de mayo, el día 15, se marca el inicio del tiempo de lluvias con el murmullo que produce Mámláb desde el mar. Los meses de junio, julio y agosto son los más activos en cuanto a lluvia, también son los meses en los que se trabaja cuidando lo que sembró, es el tiempo del desmunte. En septiembre, el día 29, se celebra la fiesta en honor a san Jerónimo, se pide por una buena cosecha y alejar enfermedades, plagas y sequías. En octubre es el tiempo de lo *jilotes*: maíz tierno que se utiliza para hacer atole, este tiempo marca también la posibilidad de una segunda siembra aprovechando las lloviznas y la humedad de la tierra. La luna de noviembre, tiempo de los muertos y los tamales, marca el fin del ciclo de lluvias. En diciembre con la “caída” del Rayo amarillo, el día 24, se comienza nuevamente el ciclo. Una vez transcurrida esta fecha son seleccionados los mejores granos de maíz para ser sembrados en la próxima temporada.

De acuerdo con las ideas compartidas por los Káwlómej de Mantetzulel: don Abelino, don Aurelio y don Victoriano, construimos de manera general el siguiente esquema que ejemplifica el ciclo agrícola en relación con la estructura cósmica. Esta distribución de los elementos en los periodos de secas y de lluvias, además de proporcionarnos algunas actividades agrícolas en determinado tiempo y espacio contiene cierta profundidad discursiva que permite dar sentido a los fenómenos naturales que acontecen su entorno.



Esquema 1. Calendario agrícola-astronómico en Mantetzulel.



Las señales que identifican los especialistas Káwólómej para el pronóstico de la lluvia pueden devenir, tanto de la observación de fenómenos atmosféricos como de los animales. En el caso de los animales, las aves están relacionadas con la presencia o ausencia de la lluvia. Por ejemplo, el canto o avistamiento de las calandrias y golondrinas anuncian próximas lluvias; el vuelo en círculos de los tordos se considera una señal de fuertes tormentas; cuando se ve volar a un águila durante el medio día se considera entonces señal de que pronto lloverá.

Cuadro 3 Señales y pronóstico del tiempo a partir de las aves

Señales y pronóstico del tiempo a partir de las aves		
Nombre	Tének	Referencias
Águila	<i>T'íu</i>	Si se le ve durante el medio día se considera señal de lluvias. Si es vista por la tarde-noche anuncia el arribo tormentas.
Calandria	<i>Otochín</i>	Cuando elaboran su nido se considera que pronto llegarán las lluvias.
Golondrina	<i>Uklíth</i>	Habita principalmente en las cuevas y sótanos, cuando se ve volar en días de mucho calor anuncia la llegada de las lluvias.
Gallinas	<i>Píta'</i>	Cuando comen después de llover significa que pronto volverá a llover.
Gallos	<i>Koxol</i>	Si canta de manera repetitiva durante la tarde-noche se interpreta como anuncio de lluvia.
Perico o quila	<i>K'wili'</i>	Habita principalmente en las cuevas, cuando están acerca de las casas se interpreta como señal de sequía.
Tordo	<i>Ts'oc</i>	Cuando cantan en los árboles significa que habrá un clima fresco. Cuando vuelan en parvada anuncian tormenta.
Zopilotes	<i>T'ot</i>	Cuando vuelan muy bajo y cerca de la localidad es señal de sequía.

Las ranas, sapos, lagartijas, tortugas y serpientes se les relaciona con la abundancia de agua. Sobre todo, aquellas que se encuentren cerca o dentro de las cuevas. Por ejemplo, los sapos se consideran parejas del Trueno, además de estar asociados con el inframundo. Existe la idea que el croar de los sapos evoca al viejo dios Mámláb para que este rompa los cielos y libere la lluvia; en Mantetzulel, durante las lunas de julio y agosto es común escuchar en las noches más calurosas un concierto de varios de estos sapos, seguido de intensos rayos, truenos y al final la lluvia.

Cuadro 4. Señales y pronóstico del tiempo a partir de anfibios y reptiles

Señales y pronóstico del tiempo a partir de anfibios y reptiles		
Nombre	Tének	Referencias
Lagartija	<i>Théc'u</i>	Su presencia y sonido anuncian la lluvia y días calurosos.
Rana	<i>T'ím</i>	Si croa durante el día anuncia próximas lluvias.
Sapo	<i>K'wa'</i>	Su presencia y sonido son seguidos de tormentas.
Serpientes	<i>Tsan</i>	Su presencia es señal agua y humedad.
Tortuga	<i>Pet</i>	Su presencia es señal de agua en abundancia.



Las señales que causa la tierra como los movimientos telúricos son también integradas dentro de la estructura cosmológica de los ténec de Mantetzulel aunque poco frecuentes. Según los ténec, las vibraciones provocadas por la tierra se pueden percibir en distintos momentos. En Mantetzulel se reconoce el retumbar de la tierra el día 15 de mayo, cuando Mámláb truena desde lo profundo del mar: acción que marca el inicio del ciclo de lluvias. Otros de los movimientos terrestres que se reconocen, tiene que ver con los que son producidas por grandes corrientes de agua que viajan en el interior de los cerros, se cree que estos movimientos son provocados por grandes serpientes que golpea el cerro. Según la cosmovisión ténec, las serpientes se asocian con la lluvia, la abundancia de agua, las cuevas y el inframundo.

Quinim Tsan “serpiente de algodón” es una víbora que la metió en una olla Mámláb. Ahí la tenía con agua. Se hizo muy grande, entonces la metió en el cerro. Ahí metió su bastón porque atraviesa la víbora en medio del cerro. Ahí se escuchaba como chicote cuando se sacude. Me dijo mi abuela que se llenó de agua y llevaron un Káwlómej para que rezara. Le puso una piedra con dibujos y ahí se quedó. Pero esa víbora está creciendo. Está rompiendo el cerro. Va de acá [la sierra] de Tancuime, todo Aquismón hasta la [comunidad de la] Eureka (don Victoriano, Mantetzulel, 2017).

Los espacios como los cerros han sido considerados por los ténec lugares idóneos para la observación de los fenómenos atmosféricos, actualmente en Mantetzulel solo se frecuentan durante las actividades rituales para petición de lluvia. Las cuevas son también espacios asociados con fenómenos meteorológicos, consideradas como casas del Trueno. En Mantetzulel se encuentra la cueva del espíritu —*ejattaláb paxál*— a uno dos kilómetros del punto central de la localidad definido por la capilla a San Juan Bautista.⁹ Don Aurelio (Mantetzulel, 2016), comentó en una ocasión que esa cueva era la casa del Trueno, y se le llamaba “del espíritu” porque en un hombre que se encontraba cazando entró al ver un jabalí, al ingresar a la cueva esta se cerró dejándolo atrapado. Para que pudiese salir la familia realizó un *bolim*¹⁰ como ofrenda a Mámláb para que rompiera la piedra con un rayo y así saliera. Desde entonces ahí vive el espíritu del Trueno y es por ello que ahí existe abundancia de agua.

Por su parte, las nubes (*tokawj*) son pensadas como elementos que contienen gran cantidad de materia divina, por su naturaleza fría se consideran entidades de cualidades femeninas, distinguiendo además dos tipos según el color de las faldas que usan las mujeres: blancas para quien que no han contraído matrimonio y negras para quienes se han casado y procreado. Así, las nubes blancas se consideran productoras de lloviznas que no son capaces de hacer crecer la vegetación

⁹ Santo católico relacionado en el mundo mesoamericano con las lluvias.

¹⁰ Un *bolim* es un alimento que se utiliza como don cuando se realiza una petición de carácter religioso o social. Se elabora a base de maíz, en su interior contiene un pollo sin corazón, ni hígado y es envuelto en hojas de plátano.



en su totalidad, mientras las nubes negras producen grandes tormentas que propician el crecimiento de las plantas, árboles y ríos (Stresser-Pean, 2008). Debido a su carga caliente, el Káwlómej puede a través de la palabra, el rezo o de instrumentos como las tijeras romper y penetrar las nubes para extraer el vital líquido que, en analogía al acto sexual, ayudarán a fecundar y dar vida en la tierra. La neblina también es asimilada dentro complejo simbólico dual y complementario de los tének de Mantetzulel. Su avistamiento en los senderos y caminos de la comunidad, así como en las cuevas forma parte del conocimiento meteorológico. En tének *Tsok Tokawj* designa el nombre para referirse a la neblina. Este término se compone por la palabra “*tsok*”, que los tének de Mantetzulel traducen como “fusil” o “disparo” (*tsók*)¹¹ y *tokawj* o “nube”. Es probable que en la palabra *Tsok Tokawj* —término para referirse a la neblina— exista una relación de orden simbólico entre las cualidades calientes masculinas que rompen y las cualidades frías femeninas que son contenidas y liberadas. Más aun cuando la presencia de la neblina por las mañanas suele estar acompañada de llovizna seguida de un intenso sol.

Según los tének de Mantetzulel, existen otros tipos de señales que corresponden a diversas situaciones para anunciar la presencia o ausencia de la lluvia. Por ejemplo, el viento que sopla del Oriente el día 24 de junio (día de san Juan Bautista), es tomado como señal de fuertes de tormentas. Por otro lado, el fuego que se produce durante la quema en la milpa antes de la siembra también es indicio del tiempo atmosférico: si el tono del fuego que se produce es intenso se considera señal de que el tiempo de secas prolongado. Por último, conviene considerar lo apuntado por Hernández (2004:17) sobre la comunidad de Tanjajnek, municipio de San Antonio (San Luis Potosí). Donde, para realizar un pronóstico de la sequía se calcula por el ciclo de los árboles siguiendo su magnitud y distribución. “Tal es el caso de la floración de la ceiba –unup– (Ceiba pentandra), la cual si sólo florea la mitad del árbol que se encuentra en dirección al sureste (talola), se podrá pronosticar lluvias escasas y sequía”.

11 Aquí la única diferencia la indica el acento que gráficamente distingue entre *Tsók* y *Tsok* en la lengua escrita y que, señala una prolongación del sonido de la vocal en la lengua hablada. Por ejemplo, en la palabra *Tsók Inik* “hombres trueno” y *Tsok Tokawj* “neblina”.



Cuadro 5 Otras señales para el pronóstico del tiempo en Mantetzulel

Otras señales para el pronóstico del tiempo en Mantetzulel		
Nombre	Tének	Referencias
Halo solar	<i>An k'icháj t's'o'maxta-láb</i>	Seña alrededor del sol en forma de disco que se interpreta como indicador de lluvias.
Luciérnagas	<i>Pilchik</i>	Su abundante avistamiento es señal de lluvia.
Neblina	<i>Tosk Tokawj</i>	Su avistamiento es señal de lluvia y días soleados. Durante el mes de noviembre y diciembre es señal de lluvia y frío.
Nube de grani-zo	<i>T'ujub'áb</i>	Nubes de color gris señala de que se aproxima una fuerte tormenta.
Perro	<i>Pik'o'</i>	El ladrido nocturno durante el periodo de lluvias es señal que habrá tormentas.
Serpientes	<i>Tsan</i>	Su avistamiento en cuevas indica abundancia de agua.
Viento	<i>Ik'</i>	Viento proveniente del mar (15 de mayo murmullo de Mámláb), marca el inicio del periodo de lluvia. Viento del Oriente (24 de junio) señal de fuertes tormentas.

Consideraciones finales

A partir de la descripción realizada a lo largo de este texto, podemos constatar la vigencia y continuidad lógico-histórica de los conocimientos sobre los fenómenos atmosféricos entre los tének de Mantetzulel. En la información expuesta predomina la ambivalencia del Trueno, por un lado, su benevolencia con la lluvia para el crecimiento de las plantas y la vida, pero que también puede ser de hostilidad y muerte. Al contextualizar estas continuidades y contradicciones en el complejo que hemos tratado de describir, damos cuenta del carácter dual de Mámláb: por un lado, 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. De esta manera podemos vislumbrar como los fenómenos atmosféricos en la cosmovisión de los tének de Mantetzulel se estructuran mediante el recurso ideológico —profundo y de larga duración— de Mámláb que permite ordenar y dar sentido al universo físico-natural a través de la red de significaciones simbólicas e intersubjetivas con circunstancias relevantes y específicas para su mundo. Por ello, al emplear aquí los términos propios —derivados del diálogo con los especialistas Káwlómej— no se ha hecho más que tratar de entender la red simbólico-analítica tének de significación sobre el conjunto de ideas, valores, discursos y contextos que refieren a la relación entre su concepción del mundo y los fenómenos atmosféricos.



La información etnográfica sobre las entidades regentes de agua en los pueblos mesoamericanos es amplia y variada, en algunos casos con puntos en común y en otros con discrepancias. Sin embargo, las investigaciones sobre los fenómenos atmosféricos y la cosmovisión entre los pueblos mesoamericanos están lejos de haber concluido. Este trabajo planteó un breve acercamiento para lograr comprender los diversos contenidos simbólicos y discursivos que ponen en práctica los tének de Mantetzulel en el ordenamiento del saber meteorológico como ejemplo de una lógica estructural. De este modo presentamos una breve esquematización que comprende la complejidad y originalidad del pensamiento tének donde Mámláb es el recurso ideológico que permite ordenar a los fenómenos naturales bajo esquemas prácticos, clasificatorios, conceptuales y complementarios estructurando así el espacio-tiempo en periodo de lluvias y periodo de secas. Por último, consideramos que es necesario continuar con la labor de recabar nuevos datos relativos a las cosmologías mesoamericanas desde diversas perspectivas y disciplinas en pro de un mayor diálogo con los pueblos mesoamericanos, así como conocer con detalle los contenidos y concatenaciones del pensamiento tének, el cual sigue siendo extraordinario. ☯



Referencias

- AVIÑA, GUSTAVO (1997). “El caso de doña Pragedis en la lógica de la fuerza del rayo. En Beatriz Albores y Johanna Broda (coord.). *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígena de Mesoamérica* (pp. 289-300). México: Instituto de Investigaciones Históricas.
- _____. (2001). “La decapitación solar en los procesos de legitimidad de los mayas prehispánicos”. *Dimensión Antropológica*, Vol. 21, pp. 7-32.
- _____. (2009). “Cosmológica y cosmovisión: cultura, historia y lógica estructural del México indígena”. En Gustavo Aviña Cercer y Walburga Wiesheu (coord.). *Construyendo cosmologías: conciencia y práctica* (págs. 93-122). México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- _____. (2010). *Rayo. Política y naturaleza entre los mayas*. San Luis Potosí: Universidad Autónoma de San Luis Potosí.
- BARREDA, VERÓNICA (2021). *Saber para la lucha. Ampliación de la voz comunitaria, procesos de transformación social y reproducción de conocimiento para la defensa del territorio en Santa María Zacatepec, Juan C Bonilla, Puebla*, (Tesis de Maestría). Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Benemérita Universidad de Puebla. Puebla.
- BAUDRILLARD, JEAN (1970 / 2014). *El sistema de los objetos* (21 ed.). México: Siglo XXI.
- BOURDIEU, PIERRE (2007). *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- BRODA, JOHANNA (1991). “Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto a los cerros en mesoamérica”. En Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (edits.). *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica* (pp. 461-500). México: Instituto de Investigaciones Históricas.
- _____. (1997). “El culto mexica de los cerros de la cuenca de México: apuntes para la discusión sobre graniceros”. En Beatriz Albores y Johanna Broda (coord.). *Graniceros: cosmovisión y meteorología de Mesoamérica* (pp. 49-90). México: Instituto de Investigaciones Históricas.
- CAMACHO, OSCAR (2021). *Cuatro rumbos y un centro: la estructura del cosmos y el cuerpo entre los Tének de Mantetzulel*. (Tesis de Licenciatura). Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma de San Luis Potosí.



- _____. (2022). “Cuatro rumbos y un centro: el cuerpo y el espacio-tiempo entre los tének de Mantetzulel” *Narrativas Antropológicas*. Núm. 6, pp. 4-16.
- CARRASCO, PEDRO (2006). “Rituales y creencias paganas entre los indígenas chontales de Oaxaca, México”. En Andrés Oseguera (edit.). *Historia y etnografía entre los chontales de Oaxaca, México* (pp. 183-256). México: INAH.
- CONSEJO ESTATAL DE POBLACIÓN. (2018). *Perfil Sociodemográfico de la Población Indígena en el Estado de San Luis Potosí*. San Luis Potosí: Gobierno del Estado de San Luis Potosí. Obtenido de https://slp.gob.mx/coespo/SiteAssets/Poblaci%C3%B3n%20Ind%C3%ADgena_COES-PO2018.pdf
- CRUZ, MOISÉS (2011). “Comparación del ciclo agrícola actual con el de hace unos diez años en san Juan Jalpa municipio San Felipe del Progreso Estado de México: evidencia de adaptación al cambio climático”. *Ra Ximhai*, Vol. 7, Núm. 1, pp. 95-106.
- DESCOLA, PHILIPPE (1987). *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Perú: Ediciones Adya-Yala.
- _____. (2001). “Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social”. En Philippe Descola y Gisli Pálsson (edits.). *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas* (pp. 101-123). México: Siglo XXI.
- ESPINOZA, GUADALUPE (2012). “De desalojos, desplazamientos y derechos de comunidades indígenas y campesinas por grandes represas. El caso de El Zapotillo en los Altos de Jalisco”. En Luis Daniel Vázquez (ed.). *Patrimonio biocultural, saberes y derechos de los pueblos originarios* (pp. 141-154). México: Universidad Intercultural de Chiapas, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- FAGETTI, ANTONELLA (1996). *Cuerpo humano y naturaleza en la cosmovisión de un pueblo campesino*. (Tesis de Maestría). Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.
- FOUCAULT, MICHEL (1968). *Las palabras y las cosas. Una arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- GONZÁLEZ, DAMIÁN (2012). “El complejo del Rayo en la tradición oral de los zapotecos del sur de Oaxaca”. En América Malbrán Porto y Enrique Méndez Torres (coord.). *Folklore y tradición oral* (pp. 321-343). México: Centro de Estudios Sociales y Universitarios Americanos.



- _____. (2019). *Llover en la sierra. Ritualidad y cosmovisión entre los zapotecos del sur de Oaxaca*. México: UNAM, PUIC.
- GONZÁLEZ, BLANCA (2008). *Una lectura del cuerpo humano como entidad biológica y simbólica en el Gran Nayar*. México: Insitituto de Investigaciones Antropológicas, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- HERNÁNDEZ, JOSÉ (2004). “Acerca de arboles, acerca de familias... La percepción teenek del medio ambiente”. *Diario de Campo*. Núm. 72, pp. 14-19
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA (2018). *Síntesis Geográfica del Estado de San Luis Potosí*. San Luis Potosí: Instituto Nacional de Estadística y Geografía.
- JUÁREZ, ALICIA (2015). *Observar, pronosticar y controlar el tiempo: apuntes sobre los especialistas meteorológicos en el Altiplano Central*. México: Uiversidad Nacional Autónoma de México.
- _____. (2014). “Graniceros: el papel de los especialistas rituales y la religiosidad popular”. En Alejandra Gámez Espinosa y Catherine Good Eshelman (coords.). *Cosmovisión, ritualidad e historia mesoamericana. Homenaje a Johanna Broda*. México: Benemerita Universidad Autónoma de Puebla, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE (1964). *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (1987/1995). *Antropología Estructural* (2ª reimpresión). Barceloa: Paidós.
- LÓPEZ, ALFREDO (1992). *Los mitos del tlacuache*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- _____. (1997). “El árbol cósmico en la tradición mesoamericana”. *Monografías del Real Jardín Botánico de Córdoba*. Núm. 5, pp. 85-98.
- LORENTE, DAVID (2017). “Mitología y multifuncionalidad del Trueno entre los chontales de Tabasco”. *Anales de Antropología*, Vol. 51, Núm. 1, pp73-82.
- MACÍN, GASTÓN (2011). *La relación hombre-ritual-naturaleza en una comunidad totonaca de la sierra norte de Puebla: la fiesta del Arcángel San Miguel en Tepango de Rodríguez*. (Tesis de Licenciatura). Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.



- NORIEGA, BLANCA (2008). *Tlamatine: mito-lógica del trueno de Xico para el golfo de México*. México: Editora del Gobierno del Estado Libre y Soberano de Veracruz.
- MILLÁN, SAÚL (2007). “Cuerpo y jerarquía. La noción de ombas entre los huaves de San Mateo del Mar”. En Patricia Fournier, Saúl. Millán y María Eugenia Olavarría (coord.). *Antropología y simbolismo*. (pp. 47-62) México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Concejo Nacional para la Cultura y las Artes, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- OCHOA, ÁNGELA (2003). “Significado de algunos nombres de deidad y de lugares sagrado entre los teenek potosino”. *Estudios de Cultura Maya*, Vol. 23, pp. 73-94.
- OCHOA, LORENZO (1991). “Tres esculturas postclásicas del sur de la Huasteca”. *Anales de Antropología*, Vol. 28 Núm. 1, pp. 205-240.
- PADILLA, RAQUEL (2015). “El río en la vida de los yaquis”. *Diario de campo*, Núm. 8, pp. 6-12.
- ROBLES, PEDRO Y AVIÑA, GUSTAVO (2012). “¿De quién son los cielos? Tecnologías de manipulación pluvial y conflictos en San Luis Potosí”. *Dimensión Antropológica*, Vol. 54, Núm. 1, pp. 127-152
- REYEZ, LAUREANO (2011). “Rituales de invocación a deidades ancestrales zoques”. *Liminar*, Vol. 9, Núm. 2, pp. 83-92.
- STRESSER-PÉAN, GUY Y STRESSER-PÉAN, CLAUDE (2008). “Presentación: el reino de Mámláb, viejo dios huasteco del trueno y la vegetación”. *Espacio tiempo. Revista latinoamericana de Ciencias Sociales y Humanidades*, Vol. 1, Num. 1, pp. 7-18.
- THOMPSON, ERIC (1987). *Historia y religión de los mayas*. México: Silgo XXI.
- VILLELA, SAMUEL (1997). “De vientos, nubes, lluvias, arco iris: simbolización de los elementos naturales en el ritual agrícola de la Montaña de Guerrero (México)”. En Mariana Golovbinoff (ed.). *Antropología del clima en el mundo prehispánico, tomo II*. Quito: Ediciones Adya-Yala.
- WHITE HOUSE. (2022). *White House Action Plan on Global Water Security*. Washington DC: White House. Recuperado el 15 de junio de 2022, de https://www.whitehouse.gov/wp-content/uploads/2022/06/water-action-plan_final_formatted.pdf
- YAC-NOJ, JOSÉ (2004). *El Wayeb'y el Cambio del Mam*. Guatemala: Academia de Lenguas Mayas de Guatemala. Obtenido de <http://www.funsepa.net/guatemala/docs/MamNo%27j2004.pdf>

