

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
FACULTA DE DE FILOSOFÍA DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS

CAMBIO DE VISTA, CAMBIO DE ROSTRO. RELACIONES ENTRE HUMANOS Y NO-HUMANOS  
A TRAVÉS DEL RITUAL ENTRE LOS NAHUAS DE TEPETZINTLA, PUEBLA.

TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE  
MAESTRO DE ANTROPOLOGÍA  
P R E S E N T A  
ALESSANDRO QUESTA REBOLLEDO

TUTOR DE TESIS: DR. GABRIEL BOURDIN RIVERO

CIUDAD DE MÉXICO 2010



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

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

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

## ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	4
Un mundo invisible	4
Objetivo general y objetivos particulares	8
Compadrazgo y parentesco ritual. Nociones sobrepuestas	14
Estructura del texto	20
I.- A VUELO DE PAJARO. UN RECORRIDO HISTÓRICO POR LA ZONA NAHUA DE TEPETZINTLA, AHUACATLÁN Y ZACATLÁN, PUEBLA	25
I.I- El tiempo etnográfico	25
I.II.- El monje y el rey: el tiempo totonaca	27
I.III.- Expansión y conquista: la llegada de los nahuas	32
I.IV.- Del <i>altepetl</i> a la cabecera: españoles y misioneros en la sierra	37
I.V.- De macehuales a ciudadanos: Independencia y Revolución	45
I.VI.- Tras el agrarismo, la emigración	50
II.- PRECISIONES MONOGRÁFICAS	55
II.I.- Distancias y recorridos entre la ciudad y la sierra	55
II.II.- Paisaje y orografía	57
II.III.- Población y comunidades	59
II.IV.- Vegetación, agricultura y otras actividades productivas	60
II.V.- Educación, migración y trabajo asalariado	63
II.VI.- Vida ceremonial	63
III.- FORMAS DE PARENTESCO RITUAL	66
III.I.- Ritual y parentesco	66
III.II.- Recurrencia ritual	77
III.III.- Padrinos y ofrendas: términos universales para conceptos locales	84
III.IV.- Padrino de Cruz: ritos de parentesco ritual con los muertos	92
III.V.- Parentesco ritual terapéutico: <i>kalwewetsin</i>	95
III.VI.- Compadres en la milpa: ritos agrícolas	105
III.VII.- Subir a los cerros. Visitar a los Dueños de la Tierra	111
IV.- MUNDOS SUPERPUESTOS: RELACIONES ENTRE HUMANOS Y NO-HUMANOS	117
IV.I.- Más allá de lo humano	117
IV. II.- Cambio de vista, cambio de rostro	123
IV.III.- Escalas sobrepuestas. Seres y regiones del mundo nahua	122
IV.IV.- Animales y no humanos	133
V.- EL CHAMANISMO: UN MODELO NAHUA DE NEGOCIACIÓN CÓSMICA	136
V.I.- Términos del orden	136
V.II.- Diversidad de especialistas rituales en el trato con los no-	

humanos	141
V.III.- Reciprocidad y depredación	146
V.IV.- Danzantes y los no-humanos	152
VI.- REFLEXIONES FINALES	157
VII.- GLOSARIO DE TÉRMINOS NAHUAS	161
VIII.- REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	166

### *CUADROS Y MAPAS*

MAPA 1.- LA REGIÓN SERRANA DE ZACATLÁN, AHUACATLÁN Y TEPETZINTLA	65
MAPA 2.- BARRIOS Y COMUNIDAD DE TEPETZINTLA	65
CUADRO 1.- CALENDARIO DE LABORES EN LA SIEMBRA DEL MAÍZ	62
CUADRO 2.- SECUENCIA RITUAL DE UNA MAYORDOMÍA	79
CUADRO 3.- SECUENCIA RITUAL DE UN BAUTIZO	80
CUADRO 4.- CONEXIÓN DEL PARENTESCO RITUAL CON LAS REGIONES DEL MUNDO	84
CUADRO 5.- MODELO DE COMPADRAZGO EN EL BAUTIZO	85
CUADRO 6.- MODELO DE PARENTESCO RITUAL DURANTE EL <i>KALWEWETSIN</i>	99
CUADRO 7.- CASA NAHUA DURANTE <i>KALWEWETSIN</i>	103
CUADRO 8.- MODELO DE PARENTESCO RITUAL AGRÍCOLA	110
CUADRO 9.- TABLA COMPARATIVA DE LAS FORMAS DE COMPADRAZGO EN TEPETZINTLA	116
CUADRO 10.- CAMPO DE ACCIÓN DEL CONCEPTO <i>KIXPATLA</i>	127
CUADRO 11.- REGIONES DEL MUNDO NAHUA	128

## INTRODUCCIÓN

### Un mundo invisible

Los nahuas de Santa María Tepetzintla, en la sierra norte de Puebla, no solamente establecen numerosas relaciones de parentesco ritual entre sí, sino también con entidades no-humanas<sup>1</sup> con las cuales comparten un mundo imbricado y complejo que necesita constantes regulaciones. Dichas regulaciones son normalmente sanciones rituales que permiten dialogar con ese mundo abigarrado de santos, muertos, seres del agua, de la tierra y del cielo. Para la gente de Tepetzintla existen pues, conceptos clave, a través de los cuales se estructuran las relaciones de parentesco ritual, estos son el “agradecimiento”, el “respeto” (y confianza) y el “perdón”<sup>2</sup>, ejes que, a su vez, conforman la noción de “compromiso”<sup>3</sup>, el concepto que define las relaciones más importantes en la vida de la comunidad.

La ritualidad ocupa así, un lugar preponderante, en un mundo donde las ideas son sólo explicables mediante la acción (el trabajo), ya sea en la forma de ofrendas, cantos, danzas o parlamentos. Pero la acción ritual engloba también el papel de un “libro” en acción, donde los nahuas pueden no sólo almacenar sino transformar continuamente sus “páginas”, incluyendo nuevos personajes,

---

<sup>1</sup> Utilizo las categorías abiertas de *humanos* y *no-humanos* como las propone Descola (2001), con el objetivo de centrar la atención en las relaciones establecidas más que en la “sustancia” de las entidades en cuestión.

<sup>2</sup> *Tlasokamatilisti*, *tlakachiwalisti* y *tlapopoljuilisti* respectivamente. Serán en adelante escritos en español con cursivas, para denotar su valor conceptual.

<sup>3</sup> Para este concepto no poseo aún un término en lengua náhuatl, esto se debe en gran medida, a que la gente se refiere al mismo en español de forma recurrente. Igualmente se usarán cursivas.

cambiando el rostro de otros y conservando un cúmulo de saberes necesarios para la continuidad. Es por ello que en este texto ha resultado necesario reflexionar no sólo sobre lo que “los nahuas piensan”, sino sobre la forma que toma ese pensamiento de acuerdo a nociones localmente compartidas.

La forma en que los nahuas establecen relaciones de parentesco ritual con entidades no-humanas, potencias de la naturaleza e incluso deidades<sup>4</sup> y con ello, como conciben un mundo reproducido a través de la interacción humanos con no-humanos. Esto nos obliga a reflexionar brevemente en torno a ciertas clasificaciones “típicas” sobre el *compadrazgo*, que hablan, más bien, de relaciones de parentesco ritual distintas –aunque cercanas– y que, merecen una distinción más allá de una tipificación *etic*, es decir, basada en categorías externas o universales de análisis sin considerar posibles relaciones alternas dentro de una lógica cultural local. Tal vez, la misma posibilidad de relacionarse potencialmente no sólo entre humanos sino también con entidades no-humanas, debe pensarse ya como un principio epistemológico que genera un cosmos donde los hombres no se encuentran en una oposición esencial ante la naturaleza o los animales, pues tales conceptos no tienen una traducción local relevante, es decir, no son categorías de análisis equivalentes a las “nuestras.”

Igualmente imprecisas han resultado las generalizaciones en torno al *compadrazgo* aportadas por la etnografía (Nutini, 1989) y que deben revisarse localmente, en cada caso. Esta revisión inicial fue el principio de esta investigación, pues para los nahuas, a diferencia del modelo mediterráneo –

---

<sup>4</sup> Sobre este tema, recomiendo la lectura del texto de David Lorente sobre los nahuas de Texcoco y cómo éstos se relacionan con los *ahuaques* o “dueños el agua” (ms, 2007).

donde existe una sanción dada por la divinidad, ya sea en el bautizo o en el matrimonio, la relación de parentesco ritual es mantenida estrictamente entre humanos-, el parentesco ritual es una actividad que excede a las personas para ligar a grupos no-humanos. Los nahuas de Tepetzintla se reconocen como partícipes de una misma sociedad que se extiende más allá de los límites de la humanidad y que liga seres con *distintas naturalezas* (Descola, 2001).

Las complejas relaciones entre las colectividades de humanos y no-humanos pueden solamente entenderse si aceptamos que, entre los nahuas, la noción de persona excede a la de humano, para apelar a una recursividad que privilegia una capacidad transformativa sobre una noción estática del ser, en una sociedad indígena que entiende a la persona como una construcción social en constante cambio, a través de una “delicada síntesis entre la naturaleza y la cultura, ser y transformación, que obtiene realidad al articularse con posiciones simétricas determinadas por nombres ceremoniales, amistades formalizadas, y ritos de impostación mortuoria.” (Viveiros de Castro, 1992:5).

Bajo esta óptica, es posible entonces pensar en colectividades paralelas – dioses, animales, muertos, etc.- que interactúan y afectan la vida social humana. Estas interacciones se expresan cuando los nahuas se refieren a la existencia e influencia de seres no-humanos, describiéndolos invariablemente como “otro” tipo de personas que habitan sus propias comunidades, poseen un lenguaje, reglas de etiqueta y comensalidad y son,

en suma, tan cercanos a los humanos que con frecuencia se les puede interpelar, escuchar e incluso comprender.

El campo ritual es, no obstante, el espacio privilegiado para la interacción entre dichas colectividades. Esta interacción entre grupos recae especialmente en algunos exégetas rituales, quienes interpretan, traducen y replican la intencionalidad de dichas entidades. Así, al igual que sucede entre los pueblos del Amazonas, los nahuas serranos suelen ver en sus ritualistas a un “diplomático cósmico” (Viveiros de Castro, 2005), que funge como interlocutor entre los seres humanos y los no-humanos.<sup>5</sup>

Para los nahuas de Tepetzintla, existe un mundo invisible, que no por ello es secundario, sino al contrario, donde se juegan tal vez los asuntos más importantes para la continuidad, a saber: la salud, la fertilidad y la fortuna. Esta dimensión imperceptible es captada sólo a través del cambio de visión, *kixpatla*, obtenido en sueños, mientras que en la vigilia, es sólo mediante rituales que llevan a cabo especialistas como los *tekokotsi* y los *tlatatki*. El mundo es a su vez, una concatenación de regiones interconectadas a través de ciertos lugares pero también de acciones precisas: trasgresiones involuntarias y rituales de expiación o petición. Sumada a esto se encuentra la noción de seres que habitan dichas regiones del mundo y la idea de que esas fronteras son cruzadas constantemente.

---

<sup>5</sup>En distintas etnografías existen referencias en las que los ritualistas son vistos como “abogados”, interlocutores privilegiados ante los muertos, los santos y las deidades. Pero igualmente los nahuas describen a las potencias superiores como a una autoridad gubernamental a la manera de una instancia de justicia u oficinas burocráticas en una clara incorporación de la modernidad en la mentalidad indígena (Pitarch, 2003). Algunas entidades no-humanas resultan así en una suerte de funcionarios cósmicos, interlocutores equivalentes, en el modelo especular, de los chamanes nahuas.



Dichos tránsitos son el efecto principalmente de la acción humana en pos del alimento y la reproducción depredando animales, tierra y plantas (Dehouve, 2008), pero también a causa de la avidez de los no humanos por restituir lo perdido a través del consumo del alma humana. Existe pues un ciclo de regulación necesaria a través de las ofrendas pero también mediante la enfermedad y la muerte, como una circulación que resulta necesaria para la generación de nueva vida.

### **Objetivo general y objetivos particulares**

Esta investigación ha tenido pues un objetivo general: comprender las relaciones sociales que, mediante la ritualidad (terapéutica, agrícola, del ciclo de vida), entablan los nahuas de Santa María Tepetzintla entre sí y con entidades inmateriales que, suponen, afectan sus vidas al grado de ser necesario pactar con ellas. Dichas entidades inmateriales pueden solamente ser supuestas como equivalentes a los mismos nahuas. ¿Cómo imaginar al otro sin partir de uno mismo? Así, los nahuas han dotado con nombres, ubicación, género, edad, reglas matrimoniales y de comensalidad a numerosas fuerzas, lugares y fenómenos de lo que “nosotros” llamaríamos naturaleza. Es tan intenso el flujo de estas relaciones que resulta necesario un conocimiento amplio y profundo que recae tanto en legos como en especialistas, que se diversifican para satisfacer, a la manera de un cuerpo diplomático y médico, a un mundo lleno de confluencias.

Para poder elaborar este objetivo general fue necesario definir tres objetivos particulares que, en realidad, le dan forma. El primero de ellos ha sido definir un denominador común, que ha surgido a partir del análisis de la secuencia ritual recurrente en la vida local. El cual me ha permitido detectar los elementos que forman parte no sólo de un tipo de rituales en específico, sino de gran parte de las acciones rituales ya sean curativas, de tipo doméstico, agrícolas o del ciclo de vida. Esto me tomó el primer par de años, en que fui un balbuceante aprendiz de la lengua náhuatl y un asistente a incontables festejos y ritos. Entendí pronto, sin embargo, que las relaciones de parentesco ritual que privaban en Tepetzintla tenían actores que superaban a la población humana local, en efecto, gran parte del “capital ritual” es dedicado al trato con entidades no-humanas.

Es en el capítulo tercero, *Formas de parentesco ritual*, en donde se muestran las secuencias rituales nahuas y sus fragmentos recurrentes. Igualmente se ejemplifican las principales formas en que los nahuas entablan relaciones rituales con entidades no-humanas, manteniendo sin embargo, el mismo protocolo que priva en el resto de su vida ceremonial. En efecto, el parentesco ritual que se practica con entidades no-humanas comienza, justo como la que se hace a los compadres humanos, con una invitación, que augura establecer una relación de reciprocidad que sólo puede existir entre seres similares, bajo un principio de estricta equivalencia (Descola, 2001:111). Ahora bien, ¿cómo explicar que las entidades no-humanas sean tan poderosas dentro de un esquema que sugiere equivalencias analógicas? La respuesta yace en una oscura noción de descendencia. Los nahuas, en efecto, aseveran en distintas

circunstancias rituales, que las entidades no-humanas son sus ancestros, los “verdaderos dueños”, quienes les heredaron tierras, animales y vida. Los no-humanos son así “gente” en un tiempo mítico.

Por ello la idea de analogía resulta de estilos de vida que se imaginan similares; pueblos, casas y autoridades son reproducidos en mundos especulares, donde se encuentran jueces, gobernadores, policías y abogados. De igual forma se suponen otros mundos como el *tlalokan*, una dimensión acuática, donde habitan las almas de humanos y animales que han sido llevados por el río. Así también, se piensa al cementerio del pueblo, que es a su vez un pueblo para los muertos donde las sepulturas son sus casas. Este juego de equivalencias resalta entonces la idea de una identidad con los seres no humanos, la cual posibilita una relación en términos similares. Dicha similitud, como lo ha señalado Descola (1996) si bien no puede expresarse a través de una “misma naturaleza”, puede hacerse mediante “una misma cultura”, expresada en ciertos conceptos compartidos entre humanos y no-humanos.

Lo que distingue una relación de parentesco ritual es, de acuerdo con los nahuas, “el trato”, es decir, el conjunto de acciones, como son formas rituales de saludo (*momatlajpalowa*), el apoyo en mayordomías, el intercambio de comida en Todos Santos y en general, una actitud de solidaridad que integra a dos grupos familiares. Ahora bien, este trato es diferencial y se presenta en numerosas relaciones rituales, como por ejemplo entre mayordomos de una misma imagen, o bien entre el mayordomo saliente y el entrante. El *respeto* tiene una expresión visual a través del saludo llamado *momatlajpalowa*, una

forma específica que incluye besos, un abrazo, estrechamiento de manos y un parlamento simultáneo. Esta noción está relacionada fuertemente al trabajo conjunto, pues de cierta forma implica una obligatoriedad entre compadres en tiempos de siembra, cosecha o en algún otro momento de trabajo arduo. En efecto, la noción de trabajo (*tekitl*) es un concepto clave en las relaciones rituales y entre los nahuas adquiere otras significaciones que en el mundo mestizo. Chamoux ha analizado los campos semánticos del mismo que se refieren tanto a trabajo como faena, al igual que como rol sexual, cargo religioso y acción política (1992).

El segundo objetivo particular fue entonces el de describir la diversidad de existentes del cosmos y sus distintas moradas o mundos, los cuales encuentran conexiones específicas con el de los nahuas. Los existentes no-humanos son, por lo general, entidades inspiradas por el entorno: aves, tigres, sombras, viento o tierra, a la vez que se trasladan en otro tiempo y se comunican de otra forma, por lo que muchas veces son muertos viejos o viajeros que nunca volvieron y que se comunican a través de sueños, se adivinan en los reflejos del agua o se mueven en el cuerpo de otros seres. ¿Cómo es posible relacionarse con algo cuya fisicalidad es tan diferente en apariencia? Más allá de su diversidad específica, los no humanos tienen características comunes entre sí, como un carácter y un gusto por ciertas cosas compartidas con los humanos: la comida, la siembra, el agua, el alcohol y lo dulce. Estos elementos son percibidos efectivamente, de forma diversa por cada colectivo de entidades que prefieren aromas, sonidos, combinaciones numéricas o tiempos calendáricos para consumirlos. Son estas preferencias y necesidades, basadas en denominadores comunes, las

que vuelven necesaria la acción ritual que, en realidad, opera como unja actividad traductora de intereses, necesidades, compromisos y contubernios entre los humanos y las demás entidades.

Dicha memoria ritual, se extiende en un entramado de ceremonias que resultan necesarias para la terapéutica, el ciclo agrícola y la brujería, las cuales deben establecerse forzosamente con los habitantes no humanos del mundo, quienes son vecinos, cómplices y en ocasiones, enemigos de los nahuas de Tepetzintla. Así, los brujos se convierten en compadres de potencias como el trueno (*tlapitlanilotl*), los seres del monte (*tlalokanchaneke*), el arcoíris (*kosomalotl*) o el diablo (*nixikol*). Es este parentesco, que surge generalmente a través de experiencias oníricas, el que les da potestad y prestigio, aunque sea negativo, para dialogar con los no humanos. El cuarto capítulo, *Mundos superpuestos: relaciones entre humanos y no-humanos*, se adentra pues en estos temas.

El tercer objetivo particular fue una resultante de los dos anteriores. Por un lado, había ya expuesto las diferentes actividades rituales y sus patrones. Por el otro tenía más o menos claro el mapa de entidades y mundos que estas relaciones rituales interconectaban. Faltaba, evidentemente, comprender la administración detrás de esta compleja red de intercambios entre colectivos *específicos* (humanos, animales, difuntos, seres del monte) que reconocen modelos *trans-específicos* de relación. Esto me llevó a analizar la figura del chamán, como pieza articuladora en este tipo de tratos. Sin embargo, encontré que no existe una figura unitaria sino, lógicamente, una diversidad especialistas rituales, quienes, con diversos

títulos y capacidades dialogan, negocian y, en ocasiones, coercionan a los no-humanos con el fin de sanar, dañar o proteger a los humanos. El capítulo quinto, *El chamanismo: un modelo de negociación cósmica*, es en realidad, un intento que no pretende ser exhaustivo, por recoger información acerca de estos especialistas y su papel en la comunidad. Desde sus varias formas de iniciación, sus técnicas de curación o sus capacidades de transformación, los chamanes nahuas evocan la complejidad misma del mundo que han diseñado.

Junto con la catalogación de los diversos especialistas rituales este capítulo recoge un último elemento que apenas ahora comienzo a investigar, las danzas. En efecto, estas organizaciones juegan un papel clave en los rituales nahuas, no sólo por sus cualidades plásticas sino por su sentido de otredad. En efecto, pienso que las danzas tradicionales presentes en Tepetzintla evocan a las colectividades no-humanas y son la expresión corporal de éstas. Esto puede demostrarse mediante los testimonios acerca de los personajes y su asociación con los relatos míticos que dan origen a cada grupo de danza.

Hay dos apartados más en esta tesis, que son en realidad los primeros en orden de aparición. El primero *A vuelo de pájaro Un recorrido histórico por la zona nahua de Tepetzintla, Ahuacatlán y Zacatlán, Puebla*, fue una reflexión acerca del devenir regional donde se asienta la comunidad de estudio. Una ubicación en el contexto histórico que me permitió reconocer ciertas relaciones con los vecinos totonacos, así como con el Estado mexicano. Si la investigación pretende mostrar una “realidad etnográfica”,

este apartado intenta aportar un trasfondo que de cuerpo a dicha realidad y la conecte con contextos mucho más amplios que los siguientes apartados.

El segundo apartado, *Precisiones monográficas*, es también un refuerzo a la “encarnación” de la etnografía y nos ayuda a visualizar las características físicas, climáticas y productivas que dan sustento a las comunidades serranas. Las condiciones económicas y sociodemográficas advierten, como lo hacen los datos históricos, una región agreste y difícil en términos productivos, lo cual ha tenido efectos en los demás ámbitos de la vida social.

### **Compadrazgo y parentesco ritual. Nociones sobrepuestas**

Una nota final. Una de las ideas simientes de esta investigación ha sido la de revisar el concepto de compadrazgo. En efecto, esta noción implica una relación que se observa de manera familiar en todas partes, incluso en la vida privada –siempre y cuando el investigador haya crecido en una sociedad latinoamericana o por lo menos, mediterránea–, sin embargo es siempre distinta. En cada experiencia etnográfica, en cada texto, en cada relato al respecto, encontramos variantes, excepciones, faltantes o sobrantes de ese modelo que, asumimos, nos es tan conocido. Para fines analíticos es necesario saber entonces cuál ha sido la trayectoria *grosso modo* de esta terminología como herramienta antropológica y cómo se relaciona con otras como padrinazgo y parentesco ritual.

La noción de parentesco ritual fue, en principio, creada por la antropología inglesa para sortear los arrecifes explicativos que planteaban ya entonces, las categorías de consanguinidad y descendencia en su aplicación a sociedades no occidentales. Al respecto, Dumont señaló hace muchos años (1975) [1950] que los límites de la teoría de la filiación en África y Asia encuentran su origen en la misma noción inglesa de parentesco (*kinship*) anclada en la consanguinidad. Sin embargo, algunos autores siguen considerando categorías como la de “parentesco ficticio” para definir relaciones no consanguíneas (Shipton, 2000). Incluso etnografías en la sierra norte de Puebla suponen un “carácter artificial” sobre las relaciones rituales que establecen los nahuas (Chamoux, 1987).

El interés en México sobre el tema tiene un largo camino, recorrido especialmente por los antropólogos norteamericanos (Redfield, Mintz, Wolf, Steward, Foster, Nutini). En un artículo clásico<sup>6</sup>, Mintz y Wolf rastrearon los orígenes –romanos– de la institución del compadrazgo en Europa y su relación con la tenencia de la tierra y el feudalismo, como una forma de “resistencia pasiva” por parte del pueblo ante el embate acaparador de la nobleza y la Iglesia. Definen así una forma básica de compadrazgo que al parecer ha trascendido el tiempo y la geografía y que tiene ya, desde los tiempos romanos una misma estructura: (a) se genera principalmente a través del bautizo, como un renacimiento espiritual, (b) que al unir a dos grupos familiares, el de los padres y el de los padrinos, produce (c) una tercer relación de parentesco, en este caso, espiritual. Tiene dos formas, horizontal, entre miembros de la misma clase social (intra-clase) o vertical,

---

<sup>6</sup> *An Analysis of ritual co-Parenthood*, 1970 [1950]



cuando se busca un padrino de una clase superior (inter-clase). A su vez, los autores detectan dos estrategias generales, ya sea por extensión, cuando se buscan nuevos padrinos para cada hijo; e intensificación, cuando se fortalece un compadrazgo previo con el bautizo de más hijos (Paul en Mintz y Wolf, 1970). Sin embargo, este modelo sociológico, en el sentido en que se explica más allá de contextos culturales, no considera sus límites, ni sus interpretaciones locales, que van acompañadas de otras concepciones locales, como precisamente lo es la capacidad de relación entre humanos y no humanos.

Como señalan Mintz y Wolf (1970), el compadrazgo del sur de Europa mediterránea floreció en América tras la Conquista, mientras desaparecía gradualmente en Europa con la próxima industrialización. Estos mismos autores reconocen que en América la variedad de formas y aplicaciones del compadrazgo ha sido sorprendente y se mantiene cambiante, lo que atribuyen a una movilidad social y a un énfasis en el aspecto ritual del compadrazgo más que en el aspecto espiritual del parentesco (*Ibid*, 177). Esto es, que los grupos mesoamericanos parecen más enfocados en resaltar el carácter ceremonial y con ello la relación entre compadres, mientras que la tradición mediterránea pareciera concentrarse más en la relación posterior al ritual entre el padrino y el ahijado. Vemos pues, que aún cuando en un nivel estrictamente “arquitectónico” el compadrazgo mantiene una estructura mediterránea, en realidad es en el nivel de aplicación local de dichos modelos donde reside la forma y relevancia que toma en cada grupo dicha institución relacional.

Suele así, pensarse al compadrazgo como una institución que, por lo menos en Mesoamérica, se encuentra aparejada al parentesco ritual (Nutini, 1989). Sin embargo, la etnografía reciente nos aporta constantes datos sobre alianzas y unidades que procuran relaciones profundas y con alto grado de compromiso entre sociedades indígenas, sin pasar por el “ojo de la aguja” del compadrazgo. Este modelo para armar –el compadrazgo– ha resultado también en una útil estrategia de resistencia de grupos subyugados, ante la opresión y el acaparamiento de tierras por parte de grupos hegemónicos (*Ibíd.*), al facilitar el control local de la tierra, la herencia y los intercambios matrimoniales. Esta capacidad aglutinante en torno a la tierra, como riqueza, y a la generación de grupos exogámicos, al considerarse emparentados, no debe desestimarse cuando se piensa en la recurrencia que tienen las relaciones de compadrazgo entre los grupos indígenas, las clases populares y las sociedades migrantes en el México contemporáneo. La facilidad de “traducción” del esquema del compadrazgo en contextos diversos puede ligarse a la necesidad de una noción compartida de solidaridad, intercambio y donación (Barabas y Bartolomé, 2003).

La difusión del compadrazgo y la solidez de su estructura no puede pensarse como unitaria a las culturas que lo ocupan y en este punto, el compadrazgo se asemeja a la cosmovisión, en el sentido en que, como asevera Millán “Si la cosmovisión existe como una unidad cultural surgida a partir de la lógica de la comunicación, [...] ese proceso comunicativo sólo puede realizarse con base en un sistema de diferencias que constituye la condición de todo lenguaje” (Millán, 2007:224). Ciertamente, los nahuas han “cortado a la medida” una institución a partir de su propia experiencia

histórica no sólo con el dogma cristiano y los conceptos occidentales, sino con su entorno, su conocimiento causal del ambiente, sus convicciones acerca de la muerte y de la reencarnación. De tal forma que es perfectamente posible emparentar de forma ritual con una casa o, en el caso de los brujos, con el arcoíris.

El mismo Hugo Nutini, quien trabajó en Tlaxcala, se enfocó en equiparar casi de forma natural, al parentesco ritual con el compadrazgo, debido sin duda a la conocida preeminencia que tiene esta relación en las localidades rurales del país. Pronto calificaría a este fenómeno como la relación más extendida en América, descrita a su vez como “ ...una relación que se establece entre dos individuos, parejas o un número establecido de gente afín (parientes y no parientes) a través del vínculo de una persona, imagen, objeto u ocasión.” (Nutini, 1989:62). Nutini complementó los trabajos de sus predecesores catalogando tipos de compadrazgo, de acuerdo a su nivel prescriptivo o preferencial, sacramental o no sacramental, religioso o social. Sin embargo, esta categorización *etic*, no reconoció nunca las categorías propias de los pueblos estudiados, así por ejemplo, cuando Nutini intentó clasificar ciertas ceremonias de parentesco ritual, expresó su desconcierto:

De hecho, no es fácil determinar por qué la gente clasifica el casamiento y la parada de cruz de entierro como dos tipos de compadrazgo social, cuando son, obviamente, más de tipo religioso. (Nutini; 1989:61)

Esta aseveración exhibe en realidad una limitante conceptual de nuestra disciplina, que no puede partir únicamente de la teoría clásica antropológica, pues sabemos que se encuentra a su vez anclada en otras categorías locales -occidentales. La ausencia precisamente de términos locales en la reflexión de Nutini en torno a los agentes del compadrazgo, le imposibilita comprender cuáles son las pretendidas fronteras entre lo “social” y lo “religioso”, cuando, en todo caso, tal distinción parece ser irrelevante para las comunidades estudiadas.

Por ello debemos preguntarnos si el compadrazgo es capaz de explicar el universo de relaciones rituales que se observan en los grupos indígenas contemporáneos y si no se trata en realidad de un domo que cubre una mayor diversidad. Aún cuando el vocabulario estructural del mismo compadrazgo (compadre-padriño-ahijado) sea predominante como una fórmula ceremonial -de escala nacional- e incluso ciertas secuencias rituales sean similares y ya identificadas como “típicas”, son los contextos rituales los que reflejan la ambigüedad y la diversidad inmersas. A esta condición se suma una sociedad donde abundan las traducciones apresuradas al español -tanto de indígenas como de antropólogos-, debido a las necesidades comunicativas impuestas por grupos hegemónicos, a la institucionalización sacramental católica o sencillamente, a la eficaz plantilla que ofrece el compadrazgo como generador de relaciones de parentesco ritual.

Finalmente, debemos considerar que el parentesco ritual complejiza las nociones de consanguinidad y familia, pues extiende su ámbito más allá de

una sociología meramente humana. En efecto, el parentesco ritual es utilizado como una de las herramientas privilegiadas –agrupado al chamanismo y la terapéutica– para relacionarse con los existentes no-humanos, sean divinidades, espíritus, difuntos o animales.

### **Estructura del texto**

El texto está compuesto por cinco apartados que si bien han sido disímiles, han girado en torno a la vida social de Tepetzintla, su devenir, su cotidianidad, sus dinámicas rituales y sus preocupaciones sobre la enfermedad, la muerte y la regeneración de la vida. Hagamos un breve recorrido por las ideas que, en cada capítulo, han surgido como puntos de encuentro para los temas mencionados.

En el primer apartado, que modestamente pretende ubicar la región y sus principales actores sociales, hemos recorrido, “a vuelo de pájaro”, los últimos 800 años en el área. Existen por supuesto una infinidad de detalles, procesos y eventos no incluidos en esta reflexión. Sin embargo, el bosquejo nos sirve aún, pues queda lo suficientemente claro como para entrever algunos elementos que dibujan un área cultural de influencia y generación propias de prácticas culturales. Así, podemos enumerar una serie de argumentos clave que lo evidencian que la región serrana es una de convivencia y lucha interétnica históricas, desde mucho antes de la llegada de los españoles. Así lo evidencian por un lado, el desplazamiento lingüístico registrado en la zona del totonaco al náhuatl y de éste al español.

Por otro, los pocos testimonios conservados –como el de don Luis– en documentos tempranos del siglo XVI.

A esta condición se suman dos más. Una de extremo choque y desgracia (epidemias, despojo territorial, discriminación cultural y étnica, explotación económica). Otra de un consecuente distanciamiento cultural favorecido por la orografía y el poco interés estratégico del poder central, representado por la hegemonía dominante española, para, posteriormente encarnar en la sociedad criolla y luego nacional. Los efectos de esta “región de refugio”, en términos de Aguirre Beltrán (1987), implican un acaparamiento de tierras, una relación orbital en torno a un centro mestizo –Zacatlán– y una concentración de población indígena.

La emigración estacional rural a mediados de siglo XX y la posterior emigración urbana permanente han sido los movimientos económicos y poblacionales más importantes en el área en los últimos cincuenta años. Esto ha dejado una marca en las prácticas culturales, la vida ritual en específico y con ello, la visión del cosmos, centrado en gran medida en una traducción de ciertos elementos de la modernidad. Esta inmersión en la vida urbana mestiza se expresa constantemente en las relaciones y prácticas rituales que los nahuas mantienen entre sí y con elementos de la naturaleza.

El segundo apartado aporta algunos datos monográficos como la composición demográfica de la región y la comunidad, las actividades productivas, las condiciones climáticas y la zona ecológica donde se asienta. Igualmente se ha incluido el ciclo de siembra del maíz y las etapas que lo

componen- Tepetzintla puede entenderse, a partir de este bosquejo, como identificada a un estilo de vida rural, campesino, indígena y marginado en cuanto a transporte, caminos, servicios médicos y educación. La migración es el elemento que completa la imagen con una economía que depende cada vez más del dinero obtenido en trabajos fuera de la región y desvinculados de la labor agrícola.

En el tercer apartado sobre parentesco ritual, entramos en la materia y hemos intentado presentar el espectro de la ritualidad nahua local. Por supuesto, no hemos pretendido ser exhaustivos, pues la vida ceremonial en Tepetzintla es abrumadoramente compleja y vasta. Lo que sí hemos hecho, espero, es diseccionar sus elementos constantes, sus partículas que sirven como conectores sociales y que reverberan en el trato con los colectivos no-humanos. Esta riqueza de prácticas apunta a que el universo de creencias nahuas se encuentra conectado con un sistema que excede lo étnico y que lo interconecta con otros grupos, regiones y áreas culturales (Fausto, 2008). Por ello la comparación con etnografías hechas en otros pueblos mesoamericanos o incluso amerindios ha resultado fructífera para comprender dichas variaciones.

El cuarto capítulo hemos intentado presentar una serie de temas interconectados entre sí, que apuntan hacia la comprensión de las relaciones que mantienen los nahuas de Tepetzintla con las entidades no-humanas del cosmos. Nos hemos apoyado para este apartado, principalmente en ciertos trabajos antropológicos que han apuntado hacia el estudio y clasificación de características presentes en las ontologías

(Descola, Fausto), así como algunas ideas acerca del perspectivismo amazónico (Viveiros de Castro). La interacción entre ambos grupos (humanos y no-humanos) sólo puede entenderse si aceptamos que, entre los nahuas, la noción de “persona”, y con ello su capacidad de posicionarse como “sujeto” excede a lo que biológicamente clasificamos como humano. Así, es posible pensar en una interacción de conciencias, voluntades y agendas que provienen de distintos existentes del cosmos, ya sean ancestros, difuntos, espíritus animales, seres del monte, etc.

En el quinto capítulo, nos adentramos al conocimiento chamánico que poseen ciertos especialistas y a la subdivisión que existe entre éstos. También hemos, proponemos una clasificación de la división entre los colectivos humano y no-humano, en términos locales: *kristiano* y *amo kristiano* respectivamente. Estos vocablos anuncian una distinción primordial, la capacidad de ser bautizado, rito que no se presenta entre los segundos y que marca, invariablemente, el inicio de la vida para los primeros. Por otra parte, resultaba necesario entender el origen de las habilidades adivinatorias y curativas locales. La iniciación del *tlatatki*, mediante experiencias oníricas, da cuenta de un compromiso establecido con poderosas entidades no-humanas. *Ijki iwalalis*, “el don” es entonces la capacidad innata de cada adivino. Una propiedad intransferible e imposible de aprender. En efecto, mucho del aprendizaje es negado en pos de justificar una enseñanza de orden metafísico. Sin embargo, el poder conlleva un compromiso doble, por un lado, con las entidades que lo ofrecen, pero igualmente con la comunidad humana.



Por último, esta tesis ha sido un esfuerzo por acercarme a la comprensión de un mundo radicalmente distinto, y sin embargo en ocasiones más lógico que el mío. Las nociones de naturaleza, humanidad, compadrazgo, alma y chamán, se han desvanecido para mostrar, detrás del humo, una complejidad a la que puede accederse desde los términos clave producidos localmente y que simultáneamente ponen en duda planteamientos científicos. Uno de los más claros ejemplos de esta disparidad es la inexistencia de una tensión en la oposición naturaleza-cultura. Si apelamos a los recursos nahuas locales, la tensión existencial se da en la constante negociación de los humanos con los no-humanos.

## I.- A VUELO DE PÁJARO. UN RECORRIDO HISTÓRICO POR LA ZONA NAHUA DE TEPETZINTLA, AHUACATLÁN Y ZACATLÁN, PUEBLA

### I.I- El tiempo etnográfico

Los nahuas contemporáneos tienen una fama que los precede. Junto con los mayas y quechuas, conforman el más célebre trío de civilizaciones americanas conquistadas por Europa. Son, por decirlo así, pueblos de “escala imperial”. Además de portar el peso de ese incómodo prestigio, los nahuas, desde mi perspectiva, han sabido hacer algo más interesante y más difícil: mantener una población viva, compleja y creciente tras una historia bajo la dominación. Los nahuas contemporáneos habitan regiones diversas y poseen igualmente diversos orígenes e influencias, por lo que sería muy difícil intentar encasillar hoy cualquiera de sus prácticas o creencias en una determinación étnica pretérita. Tal vez por este complejo presente, es más fácil imaginarlos o bien, estáticos e inmutables, “incorruptibles”; o de forma inversa, desconectados de su pasado, irreflexivos. Ante estas tendencias interpretativas presentes en la política nacional, producto a su vez del discurso criollo dominante, resulta necesario un recorrido histórico por la sierra y demostrar cómo los nahuas de hoy, si bien se involucran en los procesos políticos y económicos contemporáneos, lo hacen enredados necesariamente en los hilos de su propia historia.

En efecto, el principal motivo que he tenido para investigar la historia de los nahuas de la región de Tepetzintla, Ahuacatlán y Zacatlán ha sido el de

entender por un lado, su devenir y su arraigo; por el otro, acceder, mediante un recorrido histórico somero, a un contacto más íntimo, con personas reales, marcadas por trayectorias definidas y proyectos que encuentran orígenes temporales asociados siempre a lugares específicos.

Los nahuas de Tepetzintla no cumplen con las características típicas para convertirse en seres fantásticos y mucho menos, ajenos. No son los moradores místicos y reflexivos de las montañas de lo inaccesible, no han cabalgado nunca las indómitas praderas de la desmemoria ni corren, con pintura de guerra, por las selvas sin historia. No pueden ser, en suma, los salvajes necesarios. Al contrario, la influencia histórica de su(s) cultura(s) son elementos basales de eso que llamamos “cultura nacional” y se muestran inopinadamente, en el protocolo, la dieta, la imaginería, el lenguaje, el arte y casi cualquier aspecto de eso que llamamos “lo típicamente mexicano.” Por otra parte, aquellos que se adscriben hoy a comunidades con una raigambre nahua evidente en la lengua, el estilo de vida y de pensamiento –autodenominados como *masewalmej* en el área de estudio– conforman comunidades complejas, con intensas relaciones históricas entre sí y hacia el exterior de la sierra, compuestas por sociedades interétnicas –nahuas, totonacas y mestizas principalmente– impactadas por los procesos de cambio y transformación macro-regionales, nacionales y globales.

Los nahuas contemporáneos de la zona viven en tránsito: migran, votan, militan y se enajenan. Sin embargo, todo esto lo hacen desde sus localidades, desde sus territorios, sus maneras y tiempos, sus lealtades y

necesidades. Estas necesidades se encuentran aún ligadas al campo, a la posesión de la tierra, a las relaciones locales de alianza y prestigio, al intercambio y la participación en las actividades rituales. Todas estas actividades son de viejo cuño, transformadas y adaptadas constantemente, pero ubicadas como persistentes herramientas de traducción y ajuste sociocultural.

La dificultad en el rastreo “por comunidad” en las fuentes, me ha obligado a tomar un lente de espectro regional. Si las menciones sobre Tepetzintla pueden contarse con una mano, aquéllas sobre Xicalahuatla, San Simón o Tlaquimpa son sencillamente inexistentes. En cambio hay, si bien escasas, menciones sobre el municipio vecino de Ahuacatlán, al cual Tepetzintla estuvo sujeto hasta finales del siglo XIX. Pero la historia de Ahuacatlán no podría entenderse sin su añeja rivalidad con Zacatlán, la población de mayor importancia económica en la zona y sobre la que hay mayor cantidad de información.

Así pues, el lente alcanza principalmente estos tres municipios que alguna vez fueron parte de un mismo distrito, previamente formaron parte de una misma alianza y, antes aun, mantuvieron guerras entre sí. El objetivo alcanza también en sus bordes, las relaciones con el Valle de México, Zapotitlán al este, en la sierra así como parte del Valle del Mezquital en Hidalgo, integrados a un circuito de intercambio comercial, de tránsito migracional y de conformación cultural interétnica. Así, nuestro lente muestra un mapa de relaciones, sobre el cual podemos recorrer, a vuelo de pájaro, el tiempo.

## I.II.- El monje y el rey: el tiempo totonaca

Tal vez la mejor manera de comenzar nuestro vuelo sea posándonos en el elevado pueblo de Zacatlán, alrededor del año 1600. Desde ahí podemos observar a un monje franciscano que entrevista a varios ancianos indígenas, uno de ellos parece tener la voz cantante. El monje no es otro que fray Juan de Torquemada<sup>7</sup> y el anciano, de casi noventa años, se hace llamar de forma cristiana “Don Luis”, y aunque su lengua franca es el nahua, se identifica como totonaca, lengua que también habla con fluidez, pues asegura descender, junto con los demás ancianos presentes, de una vieja “dinastía real” totonaca<sup>8</sup>. Don Luis está a punto de narrarle al monje su propia historia y con ella, la de todo aquel lugar; una narración que cuenta el tiempo de otra manera. Una parte de ella parece, a los oídos del monje hispano, chocante e inverosímil, mientras que otros fragmentos le resultan en cambio sugerentes, llenos de detalles y referencias, para componer una narrativa coherente con aquel mundo extraño. El relato de Don Luis, registrado por Torquemada en su *Monarquía Indiana* (libro III, cap. XIX), se

---

<sup>7</sup> Entre 1599 y 1601, fray Juan de Torquemada vivió en Zacatlán como prior del convento franciscano ahí fundado. Más tarde, entre 1602 y 1603, sería guardián del convento de Tulancingo (Stresser-Péan, 1998). Su conocimiento de la vida indígena en México fue basto y se encuentra plasmado en parte dentro de su obra *Monarquía Indiana*, que, en varios volúmenes, narra sus experiencias con algunos pueblos indígenas de la naciente Nueva España.

<sup>8</sup> La zona era una multilingüe, donde se hablaba de forma extendida el náhuatl y en menor medida el totonaco, el otomí, el tepehua y, a partir del siglo XVI, el español se sumaría a ellas. (Stresser-Péan, 1998:96).

convertiría en una de las fuentes más importantes sobre la historia prehispánica de la sierra de Puebla, y su sonido, que no podría tomar otra forma, es el del mito de origen de un pueblo.

La narración que brota de la boca de Don Luis comienza por describir la salida de los totonacos de Chicomoztoc, las siete cuevas míticas, acompañados de sus hermanos totonacos de Xalpan al norte, dejando encerrados tras de sí a sus enemigos, los chichimecas –nahuas. Tras ello, los totonacos míticos se asentaron en Teotihuacan en donde, de acuerdo al relato, habrían construido las pirámides del Sol y de la Luna. Posteriormente, estos mismos ancestros partieron hacia el oriente y fundaron Zacatlán, llamado entonces Atenamitic. Cerca de ahí, en las montañas, fundaron también Mizquihuacan, “en el corazón de las tierras serranas” nos comenta García (1987:50), lugar que fungió como la capital del reino totonaco, y cuyo centro político principal se encontraba en el actual pueblo de Ahuacatlán (Stresser-Péan 1998:89). Su migración continuó hacia el este, hasta llegar al Golfo, para terminar en las tierras bajas de Zempoala, cerca del puerto de Veracruz. En nuestros días existen totonacos o registro de su presencia en todos estos sitios, abarcando *grosso modo*, desde el valle de Puebla–Tlaxcala, pasando por la sierra norte de Puebla hasta la costa en el centro–norte del estado de Veracruz.

El relato de Don Luis continúa con la cronología de los nueve señores, del mismo linaje, que gobernaron Mizquihuacan –Ahuacatlán– de forma sucesiva en periodos de ochenta años cada uno, siendo el primero de ellos, Umeacatl “Dos Caña.” En el segundo reinado aparecieron los primeros chichimecas

provenientes del altiplano, que se asentaron de forma pacífica cerca de Zacatlán, en un sitio que nombraron Neopalco. Para el sexto reinado, hubo una guerra entre los totonacos y ciertos invasores, provenientes esta vez de la sierra, de un lugar nombrado Tecpanquimichtlan, tal vez de Zacapoaxtla (Stresser-Péan, 1998:90), quienes eran aliados de tribus nahuas del altiplano, en el territorio norte del actual estado de Tlaxcala. El noveno y último reinado terminó con la conquista de los chichimecas – nahuas (también llamados teochichimecas) que habitaban el territorio totonaco y que, aprovechando las divisiones dinásticas, tomaron el control de aquel señorío. Estos chichimecas dominarían la región durante un periodo de tres reinados antes de la posterior conquista mexicana, que a su vez fue seguida muy prontamente por la española.

Hasta aquí termina el relato del anciano totonaca, un recuento que evidentemente destaca ciertos eventos y cuya medición del tiempo es distinta a la occidental. Sin embargo, nos es de mucha ayuda para entrever el carácter de esta región, constantemente desgarrada por movimientos poblacionales y guerras interétnicas debido, en gran medida, a su condición de paso clave entre dos grandes áreas geográficas: las montañas bajas y bosques tropicales, con el altiplano central. En el relato del anciano totonaco se nos muestra, asimismo, a los principales grupos de la historia regional: totonacos, nahuas o chichimecas y españoles. Estos tres actores, junto con las relaciones esporádicamente anotadas que mantuvieron con los grupos teenek, otomíes y tepehuas conforman el tapiz cultural de la región.

En efecto, la habitación previa a la presencia nahua en la zona en cuestión, parece haber sido hecha por grupos totonacos y tepehuas, que se expandieron por la Sierra Madre Oriental, especialmente entre los actuales estados de Puebla, Hidalgo y Veracruz. Seguidos por algunos grupos huastecos –teenek– desde el sureste por el golfo, y otomíes, desde el noroeste, por el extremo continental de la Sierra Madre Oriental (García; 1987).

Como la mayor parte de las historias en Mesoamérica, la migración totonaca de la que habla Don Luis coincide con la decadencia de Teotihuacan, alrededor del siglo VIII d.C., que trajo consigo un período de reacomodos poblacionales y migraciones múltiples de tan grandes dimensiones que ha sido calificado como un “reordenamiento territorial mesoamericano” (*Ibíd*, 1987). Estos movimientos propiciaron a su vez, el auge de otros pueblos en distantes centros de poder económico, político y militar, entre ellos, se piensa en los totonacos de Tajín, sitio que vivió su apogeo justamente en el clásico tardío (a partir del año 800 y hasta el siglo XII aproximadamente), lo cual concuerda con el tiempo de los grandes cambios geopolíticos operados en Mesoamérica. De esta manera, las culturas de la sierra gozaron en general, tras la caída de Teotihuacan, una época de esplendor que duraría cerca de trescientos años. “Nunca estuvo la Sierra (de Puebla) tan cerca de ocupar una posición nuclear en Mesoamérica” nos dice García (*Ibíd.*, 1987:40).

De nuevo, fragmentos del relato de Don Luis se incrustan en las conjeturas históricas, pues la presencia de aquellos “hermanos” chichimecas puede



identificarse como efecto del pronto auge y ocaso de Tula hacia el siglo XII, un proceso que generó una diáspora más, esta vez por parte de grupos nahuas quienes, al parecer, invadieron partes bajas de la sierra. Aparejado a este proceso se ubica la decadencia de Tajín y, paralelamente, la influencia cultural creciente de los teenek, asentados en Veracruz y parte de Puebla.

### I.III.- Expansión y conquista: la llegada de los nahuas

Los primeros grupos nahuas que llegaron al área de estudio, se asentaron en Otlatlan, a unos veinte kilómetros del actual Zacatlán, entre Tetela y Tenamitic. Posiblemente donde se ubican hoy ciertas ruinas, muy cerca de la actual comunidad de Omitlán, perteneciente al municipio de Tepetzintla. Con los nahuas de Tula, llegó un nuevo modelo de gobierno a la sierra, el *altepetl* (*altepeme* en plural)<sup>9</sup>. El *altepetl* componía así, un concepto que:

“...proporcionaba de esa manera, una referencia simbólica que englobaba a la tierra y a la fuerza germinal, al territorio y a los recursos, y aun a la historia y a las instituciones políticas formadas a su paso.” (García, 1987:73)

---

<sup>9</sup> *Altepetl*; *in atl* “el (las) agua(s)” e *in tepetl* “el(los) cerro(s)”, término que se refería en principio a un territorio, pero sobre todo, a la organización de personas y a su dominio sobre el mismo (Lockhart, 1999:27). El término *altepetl* se encuentra traducido como pueblo, reino o territorio en los documentos tempranos del siglo XVI, por lo que bien puede equipararse con este tipo de entidades aunque su organización fuera particular y bien distinta. El término *altepetl* poseía asimismo la connotación simbólica de un lugar central. Su equivalente en totonaco sería *achuchutsipi*, *chuchut* “agua”, *tsipi* “cerro”, con la variante tepehua *xcansipej xcan* “agua” y *sipej* “montaña.” (García, 1987:50)

El *altepetl* o “estado étnico” (Lockhart, 1999:27), se consolidó como la unidad política básica en que se dividió la mayor parte del territorio mesoamericano durante el postclásico. Dichas unidades estaban compuestas a su vez, por una serie de partes relacionadas que, aunque se encontraran relativamente distantes, mantenían una rotación ordenada, cíclica y común del poder político-religioso. Estas partes eran unidades poblacionales llamadas *calpolli*, literalmente “casa grande.” Los *calpolli* componían la unidad de cada *altepetl* y su número variaba, ya fuera en siete –a la manera de las siete cuevas de *Chicomoztoc*– o en números pares: cuatro, seis u ocho, que enfatizaban la organización dual (*Ibíd.*; 1999). El ordenamiento rotativo hacía que la centralidad del *altepetl* soliera ser altamente móvil. En efecto, a diferencia del sistema posterior español centralizado, basado en pueblos rectores fijos, llamados “cabeceras”, el *altepetl* se ubicaba, de acuerdo con García, ahí donde el señor o *tlahtoani* y su corte estuviesen (García, 1987). Esta concepción particular del territorio y la relación entre los distintos asentamientos, como veremos más adelante, provocaría innumerables conflictos a lo largo del siglo XVI en el área que nos ocupa.

La consolidación de los *tlaholoque*, señores nahuas, y de sus *altepeme* en el área, se robusteció a partir de la segunda mitad del siglo XIV. Con la consolidación de los *altepeme* como sistema territorial y político, se favoreció, de forma paralela, la expansión de la lengua nahua en todo el México central de forma irreversible, y la sierra no fue la excepción. Así, la solidez de este sistema político generó las condiciones históricas que, un siglo más tarde, volverían a los grupos totonacos de la zona de Zacatlán,

tributarios de las Alianzas y señoríos nahuas de la cuenca del Valle de México.

Pero hubo presencia desde tiempos remotos de otras formas de organización que quedaron olvidadas en el tiempo ante el arrastre de los *altepeme*, es el caso particular de varias entidades en la zona, entre ellas el mismo Ahuacatlán, (*Ibid.*, 1987). De igual forma, hubo muchos grupos que no lograron integrarse como *altepetl* y que gradualmente fueron anexados o subyugados por sus vecinos. No obstante, la flexibilidad de cada *altepetl* al reconocer relaciones de parentesco con otros, compuso redes de entendimiento ritual que rebasaban los límites lingüísticos o étnicos y que, permitieron la convivencia de prácticas y lenguas distintas, si bien el nahua fue rápidamente convirtiéndose en la lengua dominante en toda la región. García propone que estos pueblos, algunos de ellos *altepetl* y otros “pueblos de por sí”, funcionaron como el esqueleto sobre el cual se sostendría el mapa de las congregaciones españolas serranas en el siglo XVI (*Ibid.*, 1987).

Esta dominación produjo un largo periodo de desplazamiento lingüístico del totonaco por el náhuatl en toda la región, que continuaba desde el siglo XIII, donde también se redujo el tepehua, una de las lenguas locales asentadas ya desde ese tiempo (*Ibid.*, 1987). Dicho proceso se extendería, a través de los siglos, hasta las orillas del río Cempoala, en los actuales municipios de Tepango, Ahuacatlán, Amixtlán y Tepetzintla. Donde si bien existen aún algunas comunidades totonacas –como Tonalixco– éstas forman parte de municipios con una población nahua y mestiza dominantes. El proceso de

desplazamiento que sufrió la lengua totonaca entre los siglos XIV y XVI, fue seguido por el mismo náhuatl, que pasó de ser la lengua franca, desde Chignahuapan y los altos valles de Zacatlán, a refugiarse en las rancherías serranas ante la expansión del español como lengua de dominación en las haciendas, pueblos y ranchos de la región.

Los procesos de desplazamiento lingüístico y poblacional acarrearón conflictos de larga duración entre varios asentamientos; entre estos, uno de los más influyentes en el área fue el que se dio entre los señoríos de Chichahuapan y Zacatlán, en una competencia mercantil que terminaría hasta 1519, cuando el nuevo gobierno español nombró al primero como sujeto del segundo (Gerhard, 1986). Estas intensas relaciones comerciales explican por qué, a su llegada, los españoles encontraron en la zona de Zacatlán, una población indígena multiétnica distribuida en un gran número de asentamientos dispersos (*Ibíd.*, 1986)<sup>10</sup>.

El poderío de los centros nahuas del Valle de México –Tenochtitlan, Texcoco, Azcapotzalco– impactó a la sierra a mediados del siglo XV. Los conflictos locales, hasta ese momento mantenidos entre señoríos rivales, terminarían por ser rebasados. Así, la Relación de Hueytlalpan señala que aunque existía una antigua guerra entre Tetela y Zacatlán, ambos pueblos pelearían como aliados en la posterior guerra contra los tlaxcaltecas, como parte de la Triple Alianza (Stresser-Péan, 1998: 92).

---

<sup>10</sup> El Códice Carolino informa que para las postrimerías del siglo XVI existían aún en la zona grupos chichimecas (Stresser-Péan, 1998:93).

Los señoríos totonacos, recientemente victoriosos ante los chichimecas invasores fueron irremediablemente absorbidos por la maquinaria militar y política mexicana.<sup>11</sup> Sin embargo, hubo ciertas circunstancias que permitieron un ingreso controlado a este orden. Según Nigel Davies, Zacatlán poseyó cierta independencia como súbdito mexicana, gracias a una deuda que los mexicas les reconocían. Durante las grandes hambrunas que asolaron el Valle de México, primero de 1449 a 1455 y luego entre 1505 y 1506, Zacatlán acogió a un número considerable de inmigrantes que huían en busca de alimento (Ibíd., 1998), otorgándoles tierras y sustento a cambio de su promesa de no hacer la guerra en sus territorios.

El entonces señorío de Zacatlán nahua-totonaco, formaba, para finales del siglo XV, parte de un territorio por donde pasaban gran cantidad de mercaderías, gente y productos. De acuerdo con Stersser-Péan, en la Relación de Hueytlalpan se muestra un circuito comercial que iba desde las tierras semiáridas de los otomíes del mezquital en el actual estado de Hidalgo, pasando por los valles de Apizaco en Tlaxcala hasta la frontera del altiplano en Zacatlán y partía desde ahí a las montañas húmedas de la sierra de Puebla. Se vendía principalmente fibra de pita y cal, que escaseaban en los terrenos volcánicos del altiplano, y se fabricaba a su vez el “amole”, jabón hecho con raíces de curcubitácea, con el que se pagaba la sal de Tehuacán. El comercio más importante sin embargo, eran los variados tejidos de algodón que se compraban en los valles cálidos alrededor de

---

<sup>11</sup> Ni Hueytlalpan ni Zacatlán formaron parte de Texcoco por lo que sus glifos no aparecen en la Matrícula de Tributos, sin embargo sí fueron vasallos de los mexicas en el tiempo de Moctezuma. (Stresser-Péan, 1998:98).

Hueytlalpan. En total, una ruta de más de cincuenta kilómetros. Zacatlán, por su posición estratégica de paso, prosperó como puesto comercial incluso durante la etapa colonial, cuando las mercancías de las tierras frías se intercambiaban por las que venían de los bosques tropicales al oriente, hacia el mar, por las mismas rutas indígenas (*Ibíd.*, 94)

En las fuentes, Hueytlalpan es llamado también Teotlalpan, ambos nombres relacionados con la población chichimeca-nahua que lo ocupó hacia el siglo XIII. Sin embargo, para el tiempo de la conquista española, el lugar tenía una población mayoritariamente totonaca y sólo los notables o principales conocían la lengua “mexicana.” La predominante presencia totonaca en Hueytlalpan se testifica porque el misionero Fray Andrés de Olmos aprendió esta lengua para evangelizar la zona (*Ibíd.*, 1998). Esta presencia evidencia el largo proceso de desplazamiento lingüístico que sufrió la población indígena y cuyos efectos, como veremos posteriormente, se expresan en la mitología y la vida ritual de los nahuas actuales de la sierra.

#### **I.IV.- Del *altepetl* a la cabecera: españoles y misioneros en la sierra**

El primer grupo de españoles que penetró en la sierra estaba compuesto por tan sólo ocho de ellos, que entre 1519 y 1520 llegaron a Zacatlán. Se atribuye a Hernán López de Ávila haber establecido el primer contacto con los “naturales”<sup>12</sup>. Con el conquistador y encomendero Antonio Carvajal (o

---

<sup>12</sup> Este término, “natural” aparece en los primeros documentos españoles y precedió en la primera parte del siglo XVI al de “indio”. Dicho concepto, como ha reflexionado Bonfil, fue en un principio, aplicado a toda población aborígen, que era conformada por infieles,

Caravajal) y sus descendientes, comenzaría un dominio desde ese momento, hasta mediados del siglo XVIII, de la misma familia (*Ibíd.*, 1986).

Pronto sin embargo, comenzaron las rebeliones por parte de indígenas nahuas y totonacos que habían sido primero, interrumpidos en sus luchas locales y luego, concentrados por la fuerza en cabeceras de orden español. La primera rebelión de que se tiene registro en el área tuvo lugar precisamente en Zacatlán en el año de 1525 y aunque fue rápidamente apaciguada, le seguirían muchas otras a lo largo del siglo XVI. El cambio que supuso la desaparición de los *altepeme* en favor de los “pueblos de indios” generó no sólo resistencia por parte de los indígenas locales, sino una serie de alteraciones y conflictos entre las distintas instancias administrativas españolas. Numerosas poblaciones quedaban delegadas al mando de otras con las que en ocasiones había lejanía, desinterés, o incluso rivalidad.

En 1553 se fundó, con gran resistencia indígena, la primera congregación en Hueytlalpan. Entre 1570 y 1580 de los veintiún pueblos fundados en torno a la cabecera la mayor parte habían sido abandonados para el año de 1600. El actual pueblo de Zongozotla (Zoncozcatlan) por ejemplo, mantuvo su independencia hasta 1743. Mientras que algunos pueblos grandes e importantes como Matlactlan desaparecieron hacia mediados del siglo XVI,

---

idólatras, gentiles y herejes. Después sin embargo, el mismo apelativo identificó a un enorme y diverso grupo de la población que vivía bajo la explotación española si bien habían sido evangelizada (Bonfil, 1971).

debido en gran parte, a las tensiones entre la política territorial española y los usos indígenas del mismo territorio (Gerhard, 1986).

Es en el año de 1552 en que tenemos la primera noticia sobre Santa María Tepetzintla. Aparece en una real cédula donde el 31 de enero, se ordenó la tasación y moderación del cacique y sus bienes ante quejas provenientes de Santa María Tepetzintla, San Antonio Tlazala, San Juan Ahuacatlán y San Francisco Mezquia por los tributos que pedían el gobernador y sus alcaldes desde Zacatlán (García, 1987:192). El dato es relevante no sólo como fetiche histórico –es la primera mención histórica sobre Tepetzintla– sino como otro ejemplo más de los constantes conflictos de autoridad, fragmentación territorial y corrupción que se generaron en la zona durante el primer siglo colonial.

En efecto, Tepetzintla y Ahuacatlán se encontraban como pueblos satélites de Zacatlán. Ya desde 1581, la Relación de Hueytlalpan deja claro que los principales pueblos sujetos de Zacatlán al este, en la lluviosa zona de montañas eran San Juan Ahuacatlán y Santa María Tepetzintla. Ambos pueblos, junto con Tepango, asentamiento totonaca, se separarían de Zacatlán para el siglo XVII como dependencias de Áhuacatlán (Stresser-Péan, 1998:94).

El nombramiento de cabeceras y pueblos sujetos a ellas, como parte elemental de la administración de los nuevos territorios conquistados por los españoles, trajo numerosos conflictos de ascendencia entre las mismas. Uno de los primeros choques en este sentido en toda la Nueva España fue



el de Totutla, cabecera nahua a la cual se rebeló la población totonaca de Tetela, que comenzó con la toma de tierras de los primeros sobre los principales nahuas y terminó con la emigración de familias totonacas hacia Ahuacatlán, que en aquellos años era aún franco territorio totonaco (García, 1987:214). El Caso de Totutla ejemplifica una serie de rebeliones, toma de tierras y reacomodo territorial que, como aquel que se dio tras la caída de Teotihuacan en el siglo VIII, tuvo una escala mesoamericana.

Entre los reordenamientos territoriales en el área, fueron determinantes las congregaciones hechas por los monjes franciscanos y agustinos –más al este– encargados de la evangelización de los indígenas totonacos y nahuas de la región. Las principales “reducciones”, es decir, concentraciones de población a través de la fundación de misiones, fueron tuvieron lugar principalmente durante la segunda mitad del siglo XVI –1550, 1581 y 1596. Para el siglo XVIII ya se reconocen como pueblos gran parte de los asentamientos actuales: Aguacatlán, Aquixtla, Chicuasentépetl, Chignahuapan, Misquiahuacan, Omitlán, Siloxochitlán, Tenango, Tepango, Tepeixco, Tepecintla, Tlacotepec, Tlaquilpan, Tlayohualacingo, Tomalixco, Xuchinmilco y Zochitlaxco (Gerhard, 1986:402).

Otros factores de movilidad poblacional fueron las terribles epidemias de viruela que azotaron la zona. Para el siglo XVI existen registros (García, 1987:114) de pobladores totonacos y nahuas de las zonas bajas (Ahuacatlán) que emigraron a las tierras altas de Xuxupango. Este despoblamiento mantuvo a la región con una población reducida que por un

lado se mantuvo pacificada y por el otro, con suficientes tierras a lo largo del período colonial.

Así, la población indígena en el área de Zacatlán fue dramáticamente reducida durante el siglo XVI, pero eso no evitó que se mantuviese como mayoritaria ante una población de mestiza y de españoles muy limitada entre durante la época colonial<sup>13</sup>. No llegando a un centenar de familias y habitando básicamente el pueblo mismo y los ranchos y haciendas cercanas (Gerhard, 1986:401). Mientras tanto, en Ahuacatlán, señorío aún totonaco, Villas y Sánchez menciona que hubo una primer concentración de familias de españoles y los pueblos de San Simón, Santa María (Tepetzintla) y San Miguel (Talquimpa) que junto con otros tantos, alrededor de Ahuacatlán sumaban cerca de 450 familias indígenas (Villas y Sánchez, 2005).

Esta desproporción entre una población española minoritaria ante una indígena mayoritaria fue una relación que sería la constante en los siglos venideros. La falta de comunicaciones, el difícil acceso y la ausencia de recursos estratégicos para la economía novohispana, fueron circunstancias que frenaron un mestizaje que en cambio, se vería acelerado en el altiplano (Bataillon, 1969).

---

<sup>13</sup> En su *Theatro Americano. Descripción general de los reynos y provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones*, capítulo IX sobre la jurisdicción de Zacatlán de las Manzanas, el visitador Villas y Sánchez menciona encontrar cerca de trescientas familias entre españolas, mestizas y mulatas con una República de indios que aglomeraba cerca de ochocientas (Villas y Sánchez, 2005:337).

Aquí vale la pena hacer una breve pausa y anotar que, la estructura familiar nahua durante el siglo XVI no seguía las pautas del modelo nuclear reformista español, basado en la neolocalidad y el matrimonio monógamo tardío, relacionados con la carestía de alimento, la alta mortalidad infantil y, por supuesto, la religión católica. Las discusiones en los estudios sobre los censos nahuas en el Estado de Morelos (Carrasco, 1964; Díaz Cadena, 1978; Clain, 1993; McCaa, 2008), nos sirven como pista para suponer, que el caso de la sierra poblana pudiera ser similar. En efecto, las familias nahuas comunes eran conocidas como *cemithualtin*,<sup>14</sup> término que ha sido traducido por los historiadores como “familias complejas” (*Ibíd.*, 2008:4). Éstas se caracterizaban por la cohabitación de matrimonios emparentados entre sí e integrados por varias generaciones, todos dentro de un mismo solar. El matrimonio infantil, especialmente en el lado femenino –a veces desde los ocho años–, era condicional, así como los compuestos por primos cognados y agnados de ego.

Las familias nahuas no generaban neolocalidad con el matrimonio y, al ser tan jóvenes e inexpertos, cohabitaban con los padres del esposo, donde continuaban su aprendizaje y preparación. El trabajo pues, era compartido entre todos estos miembros, así como los recursos y la tierra de labor. Podemos entonces imaginar el estado de crisis en las comunidades indígenas de la región, no sólo ante la implantación de un modelo territorial y político distinto, sino a su vez, ante un desmantelamiento gradual e

---

<sup>14</sup> *Cemithualtin* = “una familia”, en Molina de, Fray Alonso, *Vocabulario en lengua castellana/mexicana, mexicana/castellana*, Porrúa, México, 2004, p. 16.

implícito del sistema de asentamiento y parentesco, se correspondía con un modelo de distribución del trabajo y de la producción.

Según Torquemada, Ahuacatlán era un asentamiento de formación reciente para el siglo XVI, sujeto a Zacatlán –nahua– pero con población totonaca, donde precisamente se habían asentado algunas los viejos linajes totonacas desplazados por los conquistadores nahuas. Ahuacatlán se emancipó de Zacatlán debido a su añeja rivalidad y a su posición como pueblo de intercambio a mediados del siglo XVII. Sin embargo, su emancipación legal y su petición de ser agregados a un nuevo curato, fue desoída. No sería hasta un siglo más tarde en que lograrían la total independencia de Zacatlán (García, 1987:284).

La presencia del clero secular fue tardía en la zona. Debido en parte a la presencia de las hermandades religiosas que controlaban el área y en parte a la dispersión de los asentamientos, lo que hacía difícil la instauración de parroquias fijas. Fue hasta mediados del siglo XVII que llegó el primer cura secular al pueblo de Aguacatlán, y con él más clérigos que se asentaron en Olintlán, Amixtlán, Zapotitlán, Xuxupango e Ixtepec. Santa María Tepecintla (Tepetzintla) fue elevada a parroquia de doctrina secular en 1769 dando paso a un franco, si bien tardío, proceso de evangelización indígena en el área. Pocos años después, en 1777 existen ya censos parroquiales tanto de “Aguacatlán” como de “Tepecintla,” (Gerhard, 1986:401-402).

El cuadro general para el siglo XVI, XVII y principios del XVIII es el de una retícula territorial con centros fijos; poblacionales en la forma de pueblos y

congregaciones que se montaron *grosso modo* sobre el sistema de los *altepeme* indígenas, los cuales, en su origen, no eran geopolíticamente estáticos. A esta situación pronto se sumaron otras, como las epidemias que asolaron Mesoamérica y diezmaron su población a lo largo del siglo XVI, con especial rapacidad en el área de Zacatlán. Con ello vino un estancamiento demográfico y una amplia movilidad poblacional debido a la emigración. La migración trajo indígenas nahuas del altiplano central a los valles de la sierra, lo que se sumó al ya de por sí, estado creciente de desplazamiento lingüístico y cultural, de la lengua totonaca por la nahua y luego, de ésta por el español.

Con la generación de ranchos y haciendas hubo también provocó un tipo de movilidad demográfica, la de los peones y jornaleros, quienes tenían una vida que transcurría entre distintas propiedades. Con ello, se facilitaron también problemas fiscales de cobro de tributos, lo que generó finalmente problemas de gobernabilidad, comunicación, corrupción y abusos por parte de las autoridades, como lo registran las fuentes ya mencionadas.

Aquellos doscientos años fueron de una movilidad impresionante en la zona, Bernardo García demuestra, a través de decenas de solicitudes de mercedes de tierras, mantenidas en el Archivo General de la Nación, las numerosas recriminaciones, desacatos y acusaciones vertidas sobre las autoridades locales y, generalmente, desoídas o tardíamente investigadas por un gobierno español centralizado en la Ciudad de México (García, 1987:174). Sin embargo el territorio serrano se mantuvo con una población indígena predominante. Al respecto Gerhard afirma que “Lo cierto es que la Sierra –

en el estado de Puebla y más al norte como al sur de Orizaba- siguió siendo tierra indígena debido en gran parte a que las dificultades de las comunicaciones frenaban un mestizaje que se aceleró en el altiplano.” (Gerhard, 1986:129)

#### **I.V.- De macehuales a ciudadanos: Independencia y Revolución**

Con el paso de los años sin embargo, la población logró estabilizarse en el área<sup>15</sup> e incluso crecer, lo que trajo primero una estabilidad demográfica, para convertirse a inicios del siglo XIX en una serie de conflictos por tierras y un proceso imparable de fragmentación de los pueblos (*Ibidem*, 300-301). A lo largo del siglo XVIII quedaba muy poco de los restos de la vieja organización territorial de la región serrana basada en los *altepeme*. Así, Ahuacatlán por fin logró independizarse de Zacatlán como parte de Tepango y luego de éste en 1734 (García, 1987:297), manteniendo a Tepetzintla como pueblo sujeto hasta las postrimerías del siglo XIX.

Justo en el mismo año en que comenzó la guerra de Independencia, las Cortes de Cádiz, decidieron efectuar una reforma social que nunca tendría efecto. Por Real Decreto se liberaba a los indígenas de tributos y cargas y se ordenaba el reparto de tierras y aguas a los pueblos que la necesitasen siempre y cuando cultivaran (Reyna, 1998). Esta política sería oscurecida por la guerra e incluso sería llevada al opuesto casi contrario tras las leyes de Reforma en 1857. En efecto, la ciudadanía mexicana sería especialmente

---

<sup>15</sup> Orozco y Berra registra que para 1786 había ya 17 alcaldías mayores pertenecientes a Puebla, una de ellas era Zacatlán. (1990) [1864]

cara para los indígenas, quienes a lo largo del siguiente siglo, perdieron la mayor parte de sus tierras comunales y sus privilegios como vasallos.

El periodo independentista a principios del siglo XIX trajo consigo a “la gente de razón”, los mestizos y criollos, a lugares cada vez más dentro de la sierra. La presencia de la cultura novohispana tras aquel terrible siglo XVI, pasó relativamente desapercibida en varios puntos de la sierra y fue con las guerras de independencia y los subsecuentes conflictos, que movimientos poblacionales contrajeron a la joven nación y obligaron una cercanía entre ambas sociedades. Ciertamente, entre el siglo XVI y el XIX existen paralelismos en cuanto a los catastróficos efectos que implicó para las sociedades indígenas, la penetración española y criolla respectivamente (García, 1987; Thomson, 1995; Valderrama, 1995). Tal vez una triste marca de aquella nueva cercanía, fueron las nuevas epidemias de viruela que entre 1828 y 1830 y, de nuevo, en 1841 azotaron a la población totonaca y nahua de la sierra (Govers, 2006). Una más de las causas de la inmigración de mestizos criollos e indígenas hacia las húmedas tierras serranas fue la enorme sequía que asoló el altiplano hacia 1786 y produjo una gran hambruna en los años que siguieron (Valderrama, 1984).

La guerra de Independencia y la consecuente fragmentación territorial y política ocasionó la generación de cuadrillas de bandidos tanto como de movimientos agrarios indígenas que solían confundirse desde el exterior. Así, hubo en algunos casos como en Cuetzalan, Tetela o Zacapoaxtla –todos asentamientos serranos indígenas– donde los “Consejos de ancianos” o “pasados” eran quienes ocupaban el liderazgo de las revueltas populares

(Lazcarro, 2003). Mientras que en cambio, para la zona de Zacatlán fueron más bien, criollos y mestizos rancheros quienes formaron bandas que lo mismo asaltaban a liberales que a conservadores (una vez consolidada la Independencia). Tal es el caso de “Los plateados”, quienes bajo las órdenes del general “liberal” Cravioto, asolaban la bocasierra de Teziutlán a Zacatlán y funcionaban más como partidas mercenarias que como unidades de resistencia armadas, lo que los volvía aliados peligrosos para cualquier bando (Mallon, 1995).

Existió un movimiento particular, ocurrido en la vecina área serrana de Cuetzalan –cerca de Ahuacatlán– que resultó emblemático y que bien puede pensarse como relativamente similar a la zona de Tepetzintla: la rebelión indígena de Francisco Agustín Dieguillo. Las leyes de Reforma, con la desamortización de las tierras comunales y la propiedad individual, hicieron que las comunidades nahuas y totonacas de la sierra sintieran, como hacía trescientos años, el poder hegemónico, esta vez, del naciente Estado Nacional. En efecto, hubo varias rebeliones en la zona a raíz del despojo que implicaba la reforma para las comunidades nahuas y totonacas de la sierra. Francisco Agustín Dieguillo, nahua avecindado en Cuetzalan se convirtió en un rebelde armado que durante cerca de veinte años luchó, entre las agitadas aguas políticas de aquellos años, por “...un mundo indígena condenado a la dominación” (Thompson, 1995:82).

Dieguillo, a diferencia de los líderes conservadores y liberales de la época, peleaba por una sociedad local indígena y, hasta cierto punto, como ha reflexionado Thompson, como una reacción a la intempestiva llegada de



criollos y mestizos al mundo indígena serrano que se había mantenido alejado de aquellos desde el siglo XVI. Sólo podemos suponer los drásticos cambios que vivieron ambos grupos en ese choque tanto territorial como cultural, sin embargo fue la posesión de la tierra y las rutas de comercio los elementos en discordia en aquellos años (Valderrama, 1995). El caso de Dieguillo puede ayudarnos a imaginar cómo fue para el resto de las comunidades indígenas serranas, como Tepetzintla, la llegada de los nuevos colonos y su rápido control del poder político y territorial. En efecto, la recién llegada jerarquía mestiza y criolla se mantuvo, durante el resto del aquel siglo XIX y buena parte del XX como una llave de paso que controlaría las relaciones comerciales y la movilidad poblacional entre y fuera de la sierra.

Las nuevas relaciones políticas entre los distritos, como reemplazo de las alcaldías, así como de los vasallos convertidos en ciudadanos, no contabilizaban al mundo indígena como parte del cambio, sino hasta que sus tierras fueron demandadas por el movimiento liberal (*Ibidem*, 1995). Las leyes de Reforma y en especial, la Ley Lerdo, promulgada el 5 de junio de 1856, que obligaba la venta de las tierras de propiedad municipal y corporativa a particulares tomaron efecto durante la siguiente década, lo que causó un efecto retardado de emancipación en las comunidades hasta bien entrados los 1870s. Los efectos sin embargo de las leyes de desamortización, borraron el estilo de vida comunitario que los indígenas habían llevado hasta entonces, facilitando, a través de la propiedad individual por lote, el acaparamiento masivo de tierras por parte de los nuevos habitantes mestizos en la zona (Stresser-Péan, 2008). La forma de

la propiedad de la tierra implicó también una transformación social y, hasta cierto punto, religiosa entre el comunero colonial indígena y el subsecuente campesino mexicano, un paso que implicó un cambio de identidad de *macehual* –campesino comunero– a una que suponía aquella de ciudadano (Lazcarro, 2003).

Los nahuas de Tepetzintla comenzaron el siglo XX como recién formado municipio –en 1895– con la cabecera asentada en el pueblo de Santa María formando parte del aún existente Distrito de Zacatlán. Sin embargo, la llegada del nuevo siglo encontró a los habitantes indígenas de la sierra en una situación difícil, por un lado habían perdido gran parte de tierras y muchos de ellos eran ahora jornaleros agrícolas en los ranchos ganaderos y cerealeros en torno a los valles de Zacatlán. Por otro lado, una epidemia más, en 1918, diezmó de nuevo a la población indígena. Sin embargo, el patrón de asentamiento en Puebla, era en esos años dominado por un 80% de comunidades independientes (Brading, 1991), lo que sugiere que la mayor parte de la población indígena serrana no estaba acasillada como peones a diferencia del caso de la misma población en los valles centrales y el bajío.

Tal vez por estas circunstancias (que vinieron a sumarse a los efectos paulatinos de la Ley Lerdo en la segunda mitad del siglo XIX), por el territorio serrano, tanto en su extremos occidental, como en el sureste del mismo, surgieron varios movimientos agrarios indígenas, como el de Bartolo Cabanzo, quien en 1914 se pronunció en armas sin una adhesión a ninguna de las partes en juego en aquel momento –carrancistas, huertistas,

zapatistas y villistas<sup>16</sup>. De igual forma, hacia la meseta central de Tlaxcala y Puebla, en colindancia con los valles de Zacatlán, hubieron vigorosas movilizaciones agrarias con reclamos dirigidos a las haciendas y cacicazgos locales (*Ibidem*, 1991). El poder de estos conflictos sin embargo, fue controlado por las manos de Juan Francisco Lucas, cacique de la sierra de Puebla entera, quien tenía tanto poder que obligó a Madero primero y después al mismo Huerta a pactar con él y obtener ciertas concesiones políticas.<sup>17</sup> La más importante sería la autonomía de la región y su exención de reclutamiento. Esta intervención hizo que la sierra de Puebla se mantuviera remota a las acciones militares y al juego político que se dieron a lo largo de la guerra revolucionaria.

#### **I.VI.- Tras el agrarismo, la emigración**

El reparto agrario en Tepetzintla fue casi inexistente en la medida en que esa parte de la sierra no constituyó parte de ninguna hacienda porfiriana o anterior. Como ya hemos mencionado, fueron los valles en torno a Zacatlán los terrenos que requirieron de la mano de obra indígena como peones en ranchos y haciendas. La sierra, por sus características orográficas se mantuvo como un espacio hasta cierto punto libre del capital latifundista. Sin embargo la llegada del café en la primera mitad del siglo XX, generó una

---

<sup>16</sup> Merece mención igualmente el reparto de tierras que hicieron en ese mismo año, el general zapatista Domingo Arenas, en las cercanas tierras de Tlaxcala colindantes con Puebla (*Ibidem*, 287:1991).

<sup>17</sup> Madero pidió al gobernador de Puebla nombrar diputado local al hijo de Lucas, por ejemplo (en Brading, 51:1991).

nueva oleada de capital, de interés comercial y con ello de inmigrantes mestizos a la sierra.

En efecto, la industria del café afectó la derrama económica para muchas comunidades nahuas y totonacas en la sierra, especialmente aquellas que se ubican a menos de mil msnm, altura idónea para este cultivo. Sin embargo Tepetzintla y las localidades aledañas se encuentran muy por arriba de ese nivel (por más de 300 m.). Por ello, los nahuas de estas mismas tierras recuerdan que sus padres y abuelos trabajaron como peones en Tetela, Tlamanca y demás tierras que se encuentran más abajo. Así, el factor de cambio social que el café supuso en el siglo XX para zonas cercanas como Cuetzalan (Valderrama, 1987), en Tepetzintla fue de mucho menor impacto.

Lo que sí tuvo impacto en cambio, fue la migración estacional rural que tuvo dos grandes áreas de atracción. La primera fueron los extensos valles de Apizaco en Tlaxcala con alfalfa, haba, cebada, maíz y los ya tradicionales ranchos en torno a Zacatlán y Chignahuapan en Puebla, zonas recurrentes con las que históricamente había ya una ruta migratoria. Hoy en día esta ruta hacia los valles de Tlaxcala mantiene un flujo estacional de trabajadores agrícolas nahuas. La otra área de atracción, como se había mencionado más arriba, se constituyó en torno a los cultivos de café en las tierras bajas de la misma sierra. Una tercera vía fueron las obras públicas, que consistieron principalmente en caminos, carreteras –como la carretera interserrana– y escuelas. Así, a partir de la década de los años sesenta del siglo XX, al igual que las viejas rutas de los mercados indígenas, las relaciones entre diferentes partes de la sierra se intensificaron. Por lo

menos así lo narran los ancianos de la comunidad, quienes fueron la primera generación que comenzó a considerar el trabajo rural, como una actividad que podía ser asalariada y a los gobiernos municipales y al estatal, como fuentes de empleo asalariado durante los malos tiempos de siembra.

Poco después, con el agotamiento de las políticas públicas en torno al campo y el crecimiento urbano, comenzó también la emigración a las ciudades, Puebla primero y la ciudad de México poco después. Esta emigración tuvo otro cariz que a las anteriores, que se caracterizaban por un trabajo rural, estacional y sostenido mayormente en la región, lo que no suponía un traslado del grupo doméstico ni una segmentación por parte de los migrantes de los cargos comunitarios y la vida social local. En cambio, partir a las ciudades conllevó un distanciamiento que sería notable en las siguientes generaciones.

La mayor parte de las familias nahuas de Tepetzintla se concentraron poco a poco en la ciudad de México y, a través de las redes sociales migratorias, establecieron una comunidad urbana en San Gegerio, Xochimilco, lugar al que llegan directamente los nuevos migrantes y en el cual crecen las nuevas generaciones de nahuas urbícolas. Hoy muchos nacidos en Tepetzintla o de padres serranos, son albañiles, carpinteros, empleadas domésticas, veladores, choferes, comerciantes, vendedores ambulantes, tamaleras, taqueros, entre muchos otros trabajos y oficios. La emigración a los Estados Unidos y Canadá ha sido poco notable aún y son muy pocos los jóvenes – menores de treinta años– quienes tienen permisos de trabajo o que por lo menos han realizado exitosamente el cruce ilegal. Sin embargo, el éxito de

estos pocos inspira a cada vez más jóvenes a realizarlo. Durante los últimos diez años, si bien limitadas a pocos trabajadores, existen redes migratorias al este de Canadá y sur de los EUA.

Tal vez, como lo fue el café para las tierras bajas de la sierra, el cambio social más determinante en las zonas altas de Tepetzintla en el último medio siglo, haya sido la emigración urbana intensificada. Los numerosos efectos en las reglas matrimoniales, la relación con el Estado y los gobiernos locales, los cargos públicos y la iglesia, los intercambios de trabajo y productos entre vecinos y, en general, la vida comunitaria, evidencian el paso de la mayor parte de los habitantes maduros por trances migratorios que comienzan a formar parte ya, como en otras partes del país, del acervo cultural rural.

El impacto que la emigración ha tenido en la vida comunitaria es evidente tanto en la ritualidad como en las narraciones especulativas sobre el cosmos y el comportamiento de los seres en él, incluidos los santos, los difuntos, los animales, los seres del monte y los mismos humanos. La gradación administrativa y las comodidades y servicios urbanos se suman a la visión de un cosmos que se extiende en cada narración para abarcar cada vez mayor cantidad de elementos que en principio, se consideran ajenos. Como veremos más adelante, los mundos especulares y los seres que los pueblan se componen como híbridos entre dos tipos de seres. Por un lado están los *coyomej*, literalmente “coyotes” (*coyotl* singular); son los mestizos de Zacatlán y Ahuacatlán o sencillamente los extranjeros. Por el otro están los

*masewalmej*, “los que trabajan el campo”, “la gente que habla el mexicano”,  
la población indígena de la sierra.

## II.- PRECISIONES MONOGRÁFICAS

### II.I.- Distancias y recorridos entre la ciudad y la sierra

Para llegar desde la ciudad de México al municipio de Tepetzintla, ubicado en la parte noroeste de la sierra norte de Puebla, hay pocas rutas terrestres. La más rápida es, sin duda, por la autopista México-Tuxpan hasta llegar a la desviación hacia los suaves altos valles fríos donde se ubican los pueblos Chignahuapan y Zacatlán, cabeceras mestizas de la región. Desde este extremo poniente del llamado Valle de Puebla-Tlaxcala puede mirarse ya, el amasijo de nubes y cerros que forman la primera fila de la Sierra Madre Oriental. Es en Zacatlán que desemboca y nace uno de los dos cabos de la carretera inter-serrana (el otro termina 200 kilómetros al sureste, en el pueblo de Zacapoaxtla). Debe tomarse esta accidentada cinta asfáltica hacia el sur, constantemente expuesta a las intensas lluvias, los cambios extremos de temperatura, el tráfico pesado y falta de mantenimiento que le dan su característico aspecto lunar, lleno de baches. Comienza entonces un trayecto serpenteante entre los cerros que pasan de fríos a cálidos y subtropicales cruzando un par de veces por el mismo río Cempoala, hasta llegar, después de una serie de abruptas curvas a la vista de Ahuacatlán, el primer pueblo importante en la ruta. Es ahí que hay que tomar una desviación más, esta vez por un camino de terracería (recientemente recubierto de asfalto en un primer tramo) que penetra en el municipio nahua hasta la cabecera, Santa María Tepetzintla.



La distancia entre la ciudad de México y Tepetzintla no se mide solamente en kilómetros, pues éstos no suman más de doscientos y en cambio, las diferencias culturales y ambientales son dramáticas. El hecho de que esta circunstancia sea por lo menos común en casi todas las rutas que unen la capital con el mundo rural mexicano, no le debe quitar importancia al hecho de que, en un lapso de nueve horas, una persona pase de leer un email en un departamento minúsculo, a respirar el humo del incienso en la cima de una montaña. Tal vez estamos demasiado acostumbrados a estas cercanías que consideramos lejanas *a priori*. En cualquier caso, para los nahuas de Tepetzintla, esas mismas nueve horas son igualmente contrastantes.

Al llegar y pasar los primeros días ahí, uno comienza a observar ciertas generalidades, numerosas clasificaciones “típicas”, que forman la primer fila de clasificaciones *etic*. Ciertamente, Tepetzintla se adscribe fácilmente al concepto de comunidad indígena (nahua en este caso), lo cual se evidencia en el uso franco de ésta lengua así como en su división por barrios, sus costumbres alimentarias o ceremoniales; es de tradición agrícola campesina, pues la mayor parte de sus habitantes siembran o han sembrado maíz como pequeños productores y ejidatarios; mantiene una población que, mayoritariamente, se adscribe a la religión católica, de acuerdo al conteo del último censo (INEGI: 2005).

Esta adscripción religiosa puede observarse superficialmente en sus numerosas fiestas religiosas; es serrana, es decir, periférica, dependiente para sus mercancías de otros pueblos mestizos, marginada y, al mismo tiempo, interconectada a una red de comunidades similares a lo largo de

toda la sierra; finalmente, es una comunidad migrante, con una gran parte de su población joven ausente o flotante en trabajos agrícolas y de construcción intermitentes en otras regiones lejanas.

## II.II.- Paisaje y orografía

De acuerdo con la Enciclopedia de los municipios de Puebla, hay dos versiones del topónimo Tepetzintla una que lo asocia con *tepetl*, “cerro”, y *tzintli*, “abajo”, “al pie” o “en la base”; lo que significa en su conjunto "abajo del cerro". La otra versión asocia el vocablo *tepetl*, cerro, con *tzin*, apócope de *tzintlic*, diminutivo, y *-tla*, desinencia abundancial, así significaría "abundancia de cerritos". Ambas versiones en cualquier caso hacen alusión al elemento visual más característico de este pueblo: su ubicación en la falda de un enorme cerro. La región de estudio, en efecto, es montañosa, profundamente erosionada y cubierta de bosques. Por ello tiene climas muy variados, desde el territorio frío de Chicahuapan que alcanza los 3,400 metros de altitud sobre el nivel del mar, desciende hacia Zacatlán se penetra en una región con bosques de niebla casi constante y considerables lluvias. Los cañones cerca de Zacatlán en dirección a Tepetzintla, descienden hasta los 200 metros sobre el nivel del mar, donde es aparejado con climas cálidos y lluvias buena parte del año.

El vecino municipio de Ahuacatlán<sup>18</sup> es la bisagra que une Tepetzintla con Zacatlán y, eventualmente, la ciudad de México. El relieve del municipio es

---

<sup>18</sup> De acuerdo a los resultados que presenta el II Censo de Población y Vivienda del 2005, el municipio cuentan con un total de 13,745 habitantes. (INEGI, 2005).

bastante accidentado; su topografía muestra como característica principal, varias sierras pequeñas y complejos montañosos aislados. La sierra desciende abruptamente hacia los ríos que la circundan, hasta más de 600 metros en menos de 2 kilómetros. La altura del municipio con respecto al nivel del mar oscila entre 780 y 2,300 metros sobre el nivel del mar. El municipio pertenece a la vertiente septentrional del Estado de Puebla, formada por las distintas cuencas parciales de los ríos que desembocan en el Golfo de México y que se caracteriza por sus ríos jóvenes e impetuosos, con una gran cantidad de caídas.

El municipio de Tepetzintla se localiza en torno a la enorme masa que compone la montaña del Chignamazatl (*Xiujnamasatl*) “Nueve Venado” la más alta en toda la sierra norte de Puebla con 2,200 msnm., (seguida de cerca por el Cosoltépetl, en el vecino municipio totonaco de Zongozotla y el Cempoaltépetl, más allá de Huauchinango). Las comunidades están así esparcidas entre bandas de sierras más o menos individuales, paralelas y comprimidas las unas con las otras. Juntas suelen formar grandes o pequeñas altiplanicies intermontañas que aparecen frecuentemente escalonadas de manera descendiente hacia la costa. Es en parte esta conformación orográfica la que ha favorecido el asentamiento, igualmente escalonado, de las comunidades indígenas.

El relieve del municipio de Tepetzintla es bastante accidentado; su orografía presenta como característica principal tres sierras paralelas que recorren el municipio de oeste a este, y muestran pendientes bruscas hacia los ríos que

---

la circundan. La primera sierra se alza entre los ríos Nepopualco y Zexehuilco, en la porción septentrional, culminando en los cerros Xoxoquitépetl, Coixinc y Ejecatepec. La segunda sierra se alza entre los ríos Zezehuilco y Yehuala, en la parte central. El área se localiza dentro de la cuenca del Tecolutla y es rodeada por numerosos ríos y afluentes tributarios del río Zempoala, frontera histórica entre pueblos nahuas y totonacos en la sierra. Igualmente abundan cuevas y diversos tipos de oquedades en las montañas y cerca de los ríos. En ellas los nahuas contemporáneos realizan numerosas actividades rituales.

### **II.III.- Población y comunidades**

La población del municipio es de cerca de diez mil habitantes<sup>19</sup> se compone de diez pueblos y un número creciente de rancherías que, en algunos casos, ocupan terrenos ejidales. Nueve de estos pueblos son habitados mayoritariamente por nahuas y uno más, Tonalisco, por población totonaca. El contacto entre nahuas y totonacos en la zona es en efecto centenario y existen entre ellos numerosas confluencias ideológicas y culturales, por lo que es común la intervención de especialistas rituales, como brujos y curanderos, en pacientes de ambos grupos aún cuando no compartan una misma lengua. La información obtenida para este texto proviene principalmente de la cabecera municipal, Santa María Tepetzintla, aunque ha sido contrastada y enriquecida con informantes de las demás localidades, especialmente Xicalahuatla, San Simón y Tlaquimpa.

---

<sup>19</sup> Específicamente 9,182 de acuerdo al conteo de 2005 con un 92% clasificado como hablante de alguna lengua indígena (INEGI, 2005).

## II.IV.- Vegetación, agricultura y otras actividades productivas

El territorio en el área ha perdido la mayor parte de su vegetación original; aún conservan, sin embargo, algunas zonas de asociaciones boscosas de pino-encino o mesofilo de montaña que bordean el municipio, o en la sierra que se levanta al centro del mismo. Los viejos bosques en Tepetzintla son conservados por la población local y son fuente de numerosos recursos. Las grandes áreas que han sido deforestadas se ubican en los pocos valles y mesetas (como en el pueblo de Tlamanca) y han sido incorporadas al cultivo extensivo de maíz y café. Tradicionalmente la domesticación de los vegetales en el área se ha dado en tres espacios: los bosques, con el uso selectivo y cultural de algunas especies (maderables, resinas, hierbas, hongos y raíces); otro que es conformado por la “milpa”, como el terreno de domesticación vegetal más común y exitoso en el área cultural mesoamericana e incluye un aprovechamiento de nutrientes, técnicas y espacio para el cultivo de una serie de especies asociadas, principalmente maíz, frijol, haba, alverjón y calabaza; el tercer espacio lo forman los huertos domésticos, donde se ubica la domesticación de especias y hierbas exóticas así como árboles frutales (en Boege, 2008). La orografía ha limitado la ganadería extensiva en la sierra, sin embargo existen suficientes granjas domésticas para la cría de cerdos, que es tal vez la carne que más se consume en las fiestas y rituales. Existe el uso de algunos caballos y mulas como animales de carga y, en las zonas más altas, se practica el pastoreo de ovejas y el aprovechamiento de lana con el que se confeccionan

fajas y faldas, especialmente en la comunidad de Xochitlasco y las rancherías cercanas.

La mayor parte de las personas se dedican, por lo menos de forma complementaria a la siembra de maíz enfocada en el autoconsumo, con un 84.2% de las actividades productivas dedicadas al sector primario (INEGI, 2005). La siembra de este grano comienza en el mes de marzo pero puede prolongarse hasta entrado el mes de mayo, dependiendo de la humedad y los vientos que se observan, de manera empírica, como indicadores de buen tiempo para el cultivo. Los meses decisivos en la siembra son los más cálidos y secos, desde abril, hasta principios de junio, en que los “vientos calientes” *tonalejekatl*, pueden acabar con las jóvenes varas de maíz en la forma de remolinos de viento.

Normalmente la cosecha comienza a finales de octubre y puede recogerse incluso hasta finales de diciembre. La cosecha es un tiempo de holgura alimentaria pues casi al mismo tiempo se cosechan frijoles y calabazas. El calendario ritual local, como observaremos más adelante, tiene una estrecha relación con la actividad agrícola.

CUADRO 1.- CALENDARIO DE LABORES EN LA SIEMBRA DEL MAÍZ

1.- Primer limpieza, <i>tlixtiktl</i> , Enero-Febrero
2.- Segunda limpieza, Febrero
3.- Revolver la tierra, <i>tlixnihloh</i> , Febrero
4.- Siembra, <i>tlatokas</i> , Marzo
5.- Limpia de la primer hierba que crece junto al maíz, <i>tlazipawil</i> , Marzo-Abril
6.- Segunda limpieza de esta hierba, <i>tlopawil</i> , Abril
7.- Paso de vientos adversos <i>ehekatl</i> y <i>tonalehekatl</i> , Mayo, Junio
8.- Cosecha de elote, Agosto-Septiembre
9.- Cosecha de maíz, <i>tlapixka</i> , Octubre-Noviembre

## II.V.- Educación, migración y trabajo asalariado

En la actualidad existen al menos un par de escuelas primarias, así como una escuela secundaria en la localidad. Para estudios de nivel medio superior los jóvenes deben ir a la preparatoria ubicada en Ahuacatlán. Opciones para estudios superiores y técnicos se encuentran disponibles sólo hasta Zacatlán.

La emigración a los valles agrícolas de Apizaco, en Tlaxcala ya las zonas más bajas de la sierra en la siembra del café, ya nos ocupan, como lo hicieron en décadas pasadas, la de mano de obra como lo han hecho los centros urbanos. La ciudad de Puebla, pero principalmente, la ciudad de México, se han convertido en el nuevo hogar de numerosas familias y trabajadores nahuas del municipio. Este tipo de emigración, al no ser agrícola, se enfoca principalmente en el ramo de la construcción, para los varones; y el servicio doméstico, para las mujeres. Existen cada vez más, trabajos en el sector de servicios así como un creciente número de jóvenes que emigran con motivos de estudios superiores.

## II.VI.- Vida ceremonial

En Santa María Tepetzintla hay trece mayordomías. Fiestas religiosas asociadas a una fecha del calendario anual y que celebran la imagen de algún santo o virgen específicos. Existen las Mayores y Menores, de acuerdo a una clasificación local. Las primeras son las de la Virgen de la Asunción (*tonantsin*) y la de Santísimo Sacramento (*totatsin tonal*),



recientemente, la Virgen de Guadalupe ha recibido un culto extendido que la coloca, según algunos informantes, con las Mayores. El resto de las menores son las de Animas, Noche Buena, Virgen de Guadalupe, Sagrado Corazón, San Antonio, San Miguel, Virgen del Rosario, Virgen de los Dolores, Señor de Jalazingo, San José, Padrino del Niño Dios.

Amén de que hablaremos de lo que pasa en estas ceremonias comunitarias y su organización más adelante, baste con decir ahora que cada mayordomía tiene un año de duración y se compone por un mayordomo y su esposa, que en ocasiones es llamada “mayordoma”, idealmente seis “diputados” y sus esposas, que suelen ser compadres y parientes consanguíneos del mayordomo, así como por un par de “llamadores” o *tlanosalmej*. El componente final de las mayordomías son los grupos de danzantes (Negritos, Españoles, Apaches) que se organizan en torno a ciertas mayordomías. Cada celebración de las mayordomías puede durar entre dos días y dos semanas, como es el caso de la mayordomía del Santísimo Sacramento, que se celebra durante el mes de junio.<sup>20</sup>

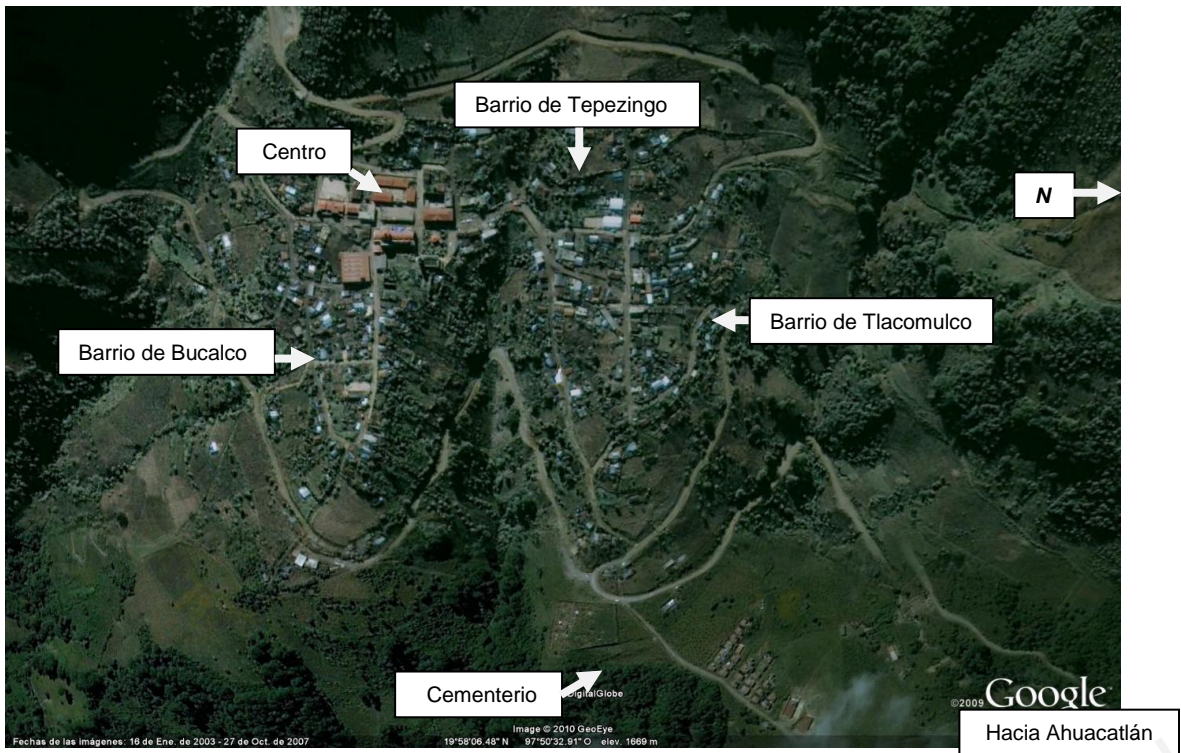
---

<sup>20</sup> Información proporcionada por Isabel Vásquez Ramos

MAPA 1.- LA REGIÓN SERRANA DE ZACATLÁN, AHUACATLÁN Y TEPETZINTLA



MAPA 2.- BARRIOS Y COMUNIDAD DE TEPETZINTLA



### III.- FORMAS DE PARENTESCO RITUAL

#### III.I.- Ritual y parentesco

La vida cotidiana está marcada por la incertidumbre, la innovación y los imponderables. Al mismo tiempo, aparecen en ella las rutinas, los itinerarios, la espera y lo impostergable. La ritualidad puede pensarse como una expresión dramática de esta aparente contradicción, un intento por unir lo inevitable y lo inesperado a través de una epistemología de la existencia (Maisonneuve, 2005). En el ritual se conjuga aquello que se considera indispensable, una petición o una retribución, con aquello que llega con la fuerza de la novedad: una canción, un disfraz o un parlamento. Dentro del mundo ritual se muestra el esfuerzo de una colectividad hacia un proceder infalible, donde lo errático y lo volitivo palidecen ante un artificio de certezas. Los rituales contienen episodios, elementos que se repiten y se reinventan, proponiendo así un orden discreto que se supone inviolable, un ritmo constante y una secuencia que formula los ciclos por los que transcurre la vida social. Cada acción ritual implica a su vez, un aprendizaje y una serie de relaciones que se asocian a cada experiencia; es precisamente esta liga experiencial, la que mantiene a la ritualidad en una dinámica que adopta siempre las “formas necesarias.” Estas formas reflejan otras a su vez, en un juego de metáforas donde la génesis puede encontrarse ya sea parentesco, la siembra, el cuerpo humano u otros campos de reflexión e interpretación locales.

Entre los nahuas de Tepetzintla el parentesco ritual, es un factor de articulación entre los sujetos, los grupos domésticos y las unidades territoriales intermedias, pero también con los santos, los muertos y los seres del monte. La ejecución de cualquier ritual implica para los nahuas casi siempre, un diálogo con alguna potencia, donde se pide, se agradece o se promete algo a cambio de otra cosa. Hay en efecto, la concepción de un mundo compuesto por planos de existencia, donde los seres vivos entran en contacto entre sí. Este contacto está regulado por la acción ritual: las ofrendas, la danza, la recitación de parlamentos y plegarias, así como también por la generación de relaciones de parentesco ritual. De igual forma en que el compadrazgo implica una relación asimétrica entre dadores y receptores (Nutini, 1989) se explica una jerarquía entre distintas formas de parentesco ritual con entidades no-humanas.<sup>21</sup> La jerarquía social y las representaciones nahuas sobre el mundo conforman un discurso local, lo que explica cómo al igual que los humanos “...el universo sobrenatural se encuentre dividido por una clasificación jerárquica que no es en esencia distinta a la que rige al orden social” (Millán, 2003a:7).

Este orden social que rebasa, o mejor dicho, extiende lo humano, ha sido desarrollado principalmente por Alfredo López Austin, quien ha propuesto las claras reglas de inversión que regían el mundo mesoamericano y que

---

<sup>21</sup> Sin embargo, las diversas teorías del parentesco se han enfocado en la descendencia y la consanguinidad o en su defecto, en considerar las relaciones de alianza desde el intercambio de mujeres a través del matrimonio (Dumont, 1975). Esta perspectiva ha orientado la visión de los etnógrafos en la zona más hacia la generación de tipologías (Nutini, 1989; Montoya, 1963; Castro, 1986) y menos hacia la comprensión, caso por caso, de las relaciones rituales en los contextos implicados.

encontraban una polaridad en torno a una sustancia “pesada” en oposición a una “ligera”, como un circuito energético que viajaba en el “cuerpo” de los distintos seres vivos, que se convertirán siempre, tarde o temprano, en el alimento de otros. Así, las plantas, animales, humanos vivos y muertos y, los mismos dioses, concurren en la tierra para devorar lo que les corresponde, ya sea maíz, carne o almas (1996). En efecto, el acto de alimentarse parece ser eso que hacen todos los seres que si bien poseen cualidades distintas en su fisonomía, comportamiento y sustancia, al comer entablan una cadena de relaciones alimenticias entre sí. Esta serie de elementos encadenados encuentran forma en las narraciones sobre la caza y el monte. La gente de Tepetzintla, por ejemplo, recuerda que hace pocos años, cuando hubo escasez de venado, el Dueño del Monte o *tipet/wewetl* se molestó, pues estos animales son de su propiedad, por lo que encerró a todos los perros de caza dentro del cerro durante varias semanas, al tiempo que protegió en cuevas a los venados restantes. La exégesis del narrador fue que para el Dueño del Monte, los perros de caza son como sus venados y viceversa. El relato advierte además de la equivalencia entre venados-perros y comunidad-monte, la cercanía entre el mundo del Dueño del Monte y el de los humanos, a través de infracciones y conflictos entre sí.

El resultado de estas analogías, junto a las presentes en muchos otros relatos es en realidad un principio ontológico, es decir, una forma particular de observar a los existentes del mundo y ordenarlos de acuerdo a una estricta lógica abstracta (Sperber, 2005). Esta serie de analogías es común a, por lo menos, a los demás grupos indígenas de la región que comparten

ciertos presupuestos de catalogación del cosmos. En general, la teoría indígena sobre los existentes del mundo considera que en el mundo concurren una serie de entidades no-humanas (deidades, animales, difuntos, seres telúricos, acuáticos y celestes) que interactúan constantemente con los humanos a partir de agendas propias sin que éstos, muchas veces, puedan advertir siquiera su presencia.

Como se mencionaba más arriba, la presencia de estas relaciones específicas con entidades no-humanas es, por lo menos, generalizada en el mundo nahua contemporáneo de la sierra (Ávila Soriano, 1990; Taggart, 1983), sin embargo, sus implicaciones en la vida ritual y el parentesco no han sido merecidamente atendidas. En efecto, como ha señalado Viveiros, todo existente (ser) al que se supone con un punto de vista será, potencialmente una persona, esto es una entidad con una intencionalidad y una posición de sujeto equivalente (1992). En otras palabras, este mismo autor formula que, para la ontología de los araweté en la amazonia brasileña: “...es sujeto quien tiene alma, y tiene alma quien es capaz de ejercer un punto de vista.” (Viveiros de Castro, 1995: 51).

Si bien los nahuas pertenecen a otra región cultural que los amazónicos estudiados por Viveiros de Castro y, sus condiciones históricas, lingüísticas y hasta medio ambientales han sido igualmente disímiles, no deja de ser sugerente la evidencia de que existe un proceso similar de percepción de la “naturaleza” y de interacción con algunas entidades que se privilegian como interlocutoras ante los humanos. Pero más allá de esto, un posible -limitado- perspectivismo mesoamericano, podría residir en

cómo estas entidades supuestamente interpretan las acciones humanas y pueden incluso reaccionar al respecto. En Tepetzintla, como en otras partes de Mesoamérica, en el fogón o *tlecuil*, ubicado en el interior de la cocina, “vive” una pareja de ancianos, que, si bien son percibidos como piedras por los humanos, éstos reconocen que en ellas habitan los dueños verdaderos de la casa. Esta pareja de ancianos se relaciona con las entidades telúricas *tlaltikpaktata* y *tlaltikpaknana*, “padre” y “madre tierra” respectivamente. La vida cotidiana de cada familia es entonces “observada” e interpretada por estas entidades. Así por ejemplo, el maltrato a la construcción, el enfriamiento de las brasas, el abandono en el uso del fogón, pueden ocasionar malestares a sus habitantes, quienes *reconocen* haber “faltado al respeto” a las mismas.

Así, las entidades no-humanas que poseen un “punto de vista” sobre los humanos son, esencialmente, seres con los que se pueden establecer, mediante el ritual, relaciones similares a las que se realizan entre humanos. Estos seres son preponderantemente animales, pero en algunos casos pueden ser meteoros, deidades celestes o seres telúricos.

La interacción que los pueblos amerindios han tenido con los animales ha sido registrada esencialmente en su mitología por innumerables historiadores y etnógrafos, sin embargo, también son claras las conexiones presentes en ciertos rituales terapéuticos y, especialmente, las prácticas chamánicas.<sup>22</sup> En general todos estos recursos culturales suponen una

---

<sup>22</sup> De acuerdo a Carlos Fausto, tras comparar numerosos casos etnográficos, tanto en la región Andina como en la Amazonia, Norteamérica y Mesoamérica, existen ciertas prácticas chamánicas que interconectan a los animales, plantas y a los humanos, mediante la

equivalencia espiritual que conecta a humanos y animales. A este respecto, el complejo nagualismo<sup>23</sup> y tonalismo<sup>24</sup> mesoamericanos se presentan actualmente como una institución cultural, que exhibe dicha correspondencia a través de varias nociones. En primer lugar, una de transformación en animales por parte de ciertos personajes (*nagualmej*), con el fin de curar y dañar a sus congéneres. Por otro, la existencia simultánea y generalizada de “animales compañeros” (*itonalmej*) de cada persona, que deambulan por el monte.

Si las entidades anímicas establecen una serie de relaciones entre humanos y animales, los campos de la nosología y la terapéutica aportan en cambio numerosas exégesis acerca de sus afecciones e influencias. En efecto, al comprender el circuito espiritual que conecta a hombres y animales, es posible encontrar referencias equivalentes en la observación y el tratamiento de la salud corporal, más allá de representaciones metafóricas. En términos de un chamanismo nahua local podríamos decir que rescatar almas es curar cuerpos y viceversa.

---

capacidad de transformación en “otro” y con ello, la capacidad compartida de ser “sujetos”, todo lo cual formaría parte de una “tradición chamánica sibero-americana” (Fausto, 2007:498).

<sup>23</sup> La discusión sobre el origen del término *nahualli* está lejos de terminar, pues pareciera que su origen lingüístico es tan complejo como su práctica pasada y contemporánea. Existen así, numerosas asociaciones a distintos verbos, como “escondarse”, “disfrazarse”, “bailar”, “abrazar algo”, “hablar fuerte”, entre otros (Martínez, 2010). López Austin ha propuesto un significado histórico para *nahualli*: “...es el que tiene el poder para transformarse en otro ser” que resulta cercano a la etnografía presente (1967:96).

<sup>24</sup> De nuevo, el conocido vocablo *tonal* significa literalmente “calor”, “día” y “sol” (Brockway *et al.*, 2000), pero adquiriría ya, desde tiempos coloniales, el significado de “destino adquirido” o “suerte” calendárica de acuerdo con la fecha del bautizo; pero más allá de esto, la noción de *tonalli* liga el destino de toda persona con la de un animal (López Austin, 1967). En efecto, mientras que el nagualismo es un “poder” exclusivo de ciertos “brujos”, el tonalismo en cambio es una característica común a las personas.



La sociología francesa clásica (Durkheim, 1901) reparó precisamente en la relación humana con lo sagrado y la consecuente necesidad de una cierta humanización de la naturaleza en pos de intercambiar, mediante el ritual, con ella. Así, el animismo, concepto que identificado con la dotación de vida a fenómenos, objetos y espíritus, y asociado el “pensamiento salvaje”, ocuparía un lugar preponderante como dispositivo lógico –y no ya evolutivo a la manera de Taylor– dentro del espectro religioso.

Otro etnógrafo amazonista, Phillippe Descola, ha propuesto por su parte, reutilizar el concepto de animismo, con el fin de dar cuenta de un modelo que explica cómo algunos grupos toman ciertos argumentos sociales y los trasladan a animales, plantas y fenómenos meteóricos para entablar así relaciones con los mismos (Descola, 2001)<sup>25</sup>. Esta redefinición de animismo apunta hacia una ontología compartida en los pueblos amerindios<sup>26</sup> en la que plantas, animales, dioses y espíritus son “personas” y, por tanto, pueden ocupar la posición de “sujetos” en sus tratos con los humanos, al estar dotados tanto de una conciencia reflexiva como de intencionalidad. Además, estas relaciones trans-específicas entre sujetos, se caracteriza por una

---

<sup>25</sup> Cabe aclarar que este mismo autor, como parte de su proyecto universalista de clasificación ontológica, ha propuesto un analogismo mesoamericano, según el cual el universo es pensado, precisamente, como una serie de analogías que van del cuerpo humano al cosmos, por medio de un juego de escalas (Descola, 2003). Aunque en efecto, este pensamiento está presente en las culturas mesoamericanas, lo está igualmente en muchas otras. Además, la etnografía en la región, nos arroja constantemente elementos que difieren con esta apresurada clasificación. Paradójicamente, el animismo propuesto por el mismo Descola para otras regiones del mundo –la Amazonia específicamente– ha resultado más cercano a las relaciones presentes entre humanos y no-humanos en el ámbito ritual nahua serrano.

lógica sociológica basada en tres modos de relación: el intercambio, la reciprocidad y la depredación de almas y sustancias anímicas (Descola 1996, 2005).

Esta depredación de almas o rapacidad resulta evidente en los campos del tonalismo y el nagualismo. Donde el primero es concebido como una noción de equivalencia o inversión espiritual entre humanos y animales que comparten un destino común y, de cierta forma, comparten también una posición espiritual como presas, al tiempo que el segundo es entendido como una capacidad de transformación voluntaria en animales y ciertos meteoros por parte de algunos humanos considerados como los predadores potenciales de almas. En efecto, ambos fenómenos otorgan a los no-humanos la capacidad de devorar el alma de los humanos, entreverados en una red alimenticia de carácter cósmico.

Esto es posible en tanto que los sistemas anímicos, como advierte Descola, tanto los grupos humanos como los no humanos pertenecen a comunidades que compartirían una interioridad pero que se diferenciarían por una exterioridad disímil (*Ibíd.*, 2001). Esta categorización entre “humanos” y “no-humanos” propuesta por Descola, hace referencia a una clasificación de los existentes (agentes sociales) basada en una identificación que, a partir del ordenamiento social humano, emula colectividades y agencias<sup>27</sup> especulares animales, vegetales y espirituales arbitrarias (1992).

---

<sup>27</sup> Definida como la capacidad de un sujeto de afectar al mundo, en este caso implica una cierta subjetividad imbuida en objetos o fenómenos, percibidos como elementos *agentes* que componen una subjetividad indirecta (Keane, 2009).

Cada colectividad opera con reglas definidas y consecuentes –incluso cuando son inversas– con las reglas de la comunidad humana, tal es el caso de los animales y el Señor del Monte, quienes se ven a sí mismos como una comunidad. El panteón de Tepetzintla es, por ejemplo, referido como similar a la comunidad, donde cada tumba es una casa.

Esta serie de argumentos acerca de una ontología orientada a un animismo y más allá, a un perspectivismo, pertinentes para la amazonia, deben tomarse con cautela, pues los nahuas responden a procesos de evangelización, sedentarización y relación territorial bien distintos a aquellos, como hemos revisado en el capítulo anterior. Si nos centramos en la etnografía regional, tendremos una mejor perspectiva, especialmente sobre las interrelaciones que son comunes entre los pobladores nahuas y ciertas entidades no-humanas que se suponen como agentes. En Tepetzintla, específicamente, es posible entablar relación de parentesco ritual a partir del modelo del compadrazgo con dos objetivos principales: apoyo en la siembra y la producción agrícola en general; protección de la enfermedad y la brujería en ritos terapéuticos. Ambos tipos de objetivos se detallarán más adelante.

Pero la agenda de relaciones entre los existentes –humanos y no humanos– no se limita al parentesco ritual mencionado, sino que se evidencia se en otros espacios, donde igualmente parece mostrarse un juego de perspectivas. Hemos mencionado ya los cotos y piezas de caza que son vistas como corrales y animales domésticos desde el supuesto Dueño del Monte. De manera similar, ciertas cuevas son las casas de los

seres telúricos y, en algunos casos, el humo, la luz de las velas, el aroma de las flores e incluso la inmundicia son vistos como alimento para tal o cual ente no humano.<sup>28</sup> Es decir, en todas las prácticas que garantizan la continuidad de la vida social. Ello, se realiza por medio de acciones rituales precisas que, concatenadas, conforman un patrón y puntúan el contorno de las relaciones entre los existentes.

El patrón de acciones rituales, que se articulan en torno a una enorme variedad de ritos, funciona como una resonancia que bien puede ser interpretada como una *forma* de generación de relaciones (Hauseman y Severi, 1998), más que como la expresión sustancial sobre un conocimiento unívoco. Tanto los nahuas, como los zinacantecos estudiados por Vogt, ubican a su vida ritual como algo real en el sentido en que:

“...recrea las categorías con las que los zinacantecos perciben la realidad, reafirma los términos en que deben actuar recíprocamente para que haya una vida social coherente” (Vogt, 1993:25).

El ritual en esta dimensión, plantea un conocimiento social, si los rituales operan como afirma Vogt, imitando “...las normas y valores básicos de una sociedad” (*Ibidem.*, 25), entonces podemos pensarlos en efecto, como representaciones de la experiencia individual, de la misma forma en que se generan aquellas de la vida “cotidiana” –no ritual–, al tiempo que

---

<sup>28</sup> Etnografías realizadas en comunidades nahuas cercanas coinciden con la distinción dietética que prevalece en Tepetzintla, en donde aquello que es posible de ser comida es una marca que distingue el origen y características entre humanos y no-humanos, en donde los segundos pueden ingerir una serie de cosas que son incomibles para los primeros. (Chamoux, 2008; Millán, 2010)

construyen una forma particular de la memoria histórica, ligada al contexto ritual (Severi, 1996:23).

En principio, la ritualidad nahua se expresa como una secuencia de acciones, con etapas claramente diferenciadas a partir de límites temporales (calendarización, día y noche), espaciales (escenarios, localización), gestuales (danza, saludos) y acústicos (campanas, música y cohetería). Cualquier rito nahua puede así, ser visto en principio como una cadena sintáctica, que es leída y reinterpretada por los mismos nahuas, cuya mayoría, aún a pesar de no ser especialista, emite una opinión basada en la experiencia, con la que, por ejemplo, se reconoce la calidad en la ejecución de danzas y sones, la propiedad en la confección de trajes y adornos hechos de flores, la cantidad y sazón de la comida y bebida ofrecidas, la eficacia y sincronía del *tlatoponani* o cohetero, para marcar los tiempos de inicio y fin de un episodio. En efecto, los episodios rituales se concatenan mediante acciones específicas que pueden encontrarse, casi sin ningún cambio, en rituales de los ciclos de vida, agrícolas o bien calendáricos.

El ritual se compone así de elementos constantes que, sin embargo, poseen matices únicos en cada ejecución; capas de información, acción e interpretación que se construyen a partir de la experiencia, del tiempo dedicado a la observación y el aprendizaje conjuntos. Estos “episodios recurrentes” como los llama Vogt (1993), son expresiones de un sistema de significados, a los que se accede a través de la acción ritual y que,

implican un proceso constructivo de aprendizaje, una epistemología ritual si se quiere (Maisonneuve, 2005), que es en sí la misma cultura.

### III.II.- Recurrencia ritual

Brevemente describiré aquí, las etapas que incluyen los ritos de mayordomía y ciclo de vida que comparten una secuencia donde en un espacio determinado como escenario (la casa de los padres, del mayordomo o la iglesia).

- a) Se hace un recibimiento en el umbral, con el enfloramiento y “sahumación” a los visitantes por parte de los anfitriones, que conforman al grupo doméstico, llamados en español “caseros” o *chanchiwane* en náhuatl. Una vez que el grupo visitante cruza el umbral es acomodado en bancas en torno a la casa y frente al altar doméstico o *santokal*, “casa de los santos.”
- b) En ese momento ambos grupos se saludan formalmente, al recorrer tanto el padre como el mayordomo cada lugar para tomar la mano de cada visitante y colocarla en su pecho y boca. Este saludo es llamado *motlapopolhuia*.
- c) En seguida se ofrece comida por parte de los anfitriones a los huéspedes, en un orden jerárquico (primero al padrino o a los fiscales) donde el primer grupo servirá la comida pero no comerá con los invitados; esto es llamado *tlakachiwalistli*.
- d) Continúa entonces la danza o *mijtotia*, y se tocan 18 sones. Durante la danza, se realizan tres vueltas en torno a la casa por cada son, la

primera y tercera a la derecha (dextrógiras), mientras que la segunda se hace a la izquierda (levógira), los padres y padrinos, así como el mayordomo y sus *tlanosalmej* o “llamadores”, bailan al centro y sahúman a la concurrencia.

- e) Después se pide “perdón”, *tlapopolhuia* y se recita un parlamento en que se agradece la participación de los asistentes y se pide una disculpa por la modestia del banquete.
- f) Finalmente, en los ritos de mayordomía se realiza un día después el *ejtotilistli*, en que el mayordomo agradece a sus compadres por su trabajo y apoyo; se realiza otro banquete y se danza en esta ocasión con las “herramientas”: leña, cerveza, cuchillo y ollas.

Entre cada una de estas etapas el cohetero o *tlatoponane*, detona dos cohetes, anunciando la separación entre cada una de éstas. En el siguiente cuadro se comparan las etapas en dos ritos de ámbitos distintos: un bautizo y una mayordomía. En ambos casos, existe un orden similar, que denota una misma secuencia de acción ritual.

CUADRO 2.- SECUENCIA RITUAL DE UNA MAYORDOMÍA

RITO	I.-Invitación	II.- Recibimiento	III.- Ofrenda <b>Tlakachiwastli</b>	IV.- Disculpa <b>Tlapopolhuilistli</b>	V.- Danza <b>Mijtotia</b>	VI.- Despedida <b>Ejtotilistli</b>
Mayordomía de San Ánimas y Todos Santos	Se visita en sus casas a compadres y autoridades. Se avisa mediante cohetes y campanas.	Se recibe a los invitados en la entrada de la casa. Son sahumados por parte de los <i>chanchiwane</i> .	Se ofrenda comida a los invitados (compadres, mayordomos entrantes, fiscales y ayudantes) por parte del mayordomo en turno y demás anfitriones o <i>chanchiwane</i> .	“La disculpa”, diálogo ritual en el que se pide perdón por la austeridad y las posibles fallas, mientras que por otra parte se agradece y se reconoce el cumplimiento del cargo.	Danza de 18 sones, que se bailan en círculos frente al altar doméstico o <i>santokal</i> .	Danza en que se baila con las herramientas de trabajo (cohetes, leña, trastos, cajas de refresco) frente a la imagen.



CUADRO 3.- SECUENCIA RITUAL DE UN BAUTIZO

RITO	I.- Invitación	II.- Recibimiento	III.- Se reparte comida <b>Tlakachiwalistli</b>	IV.- Disculpa <b>Tlapopolhuia</b>	V.- Danza <b>Mijtobia</b>
Bautizo	Consulta en su casa, al adivino/ <i>tlamatki</i> , quien dictamina la realización del rito.	Enfloramiento y “sahumación” en el umbral de la casa de los compadres por parte de los anfitriones o <i>chanchiwane</i>	Se reparte la comida: guajolote con mole. Para el padrino se sirve primero y se le regala otro guajolote extra.	Se pide perdón al compadre por la modestia de la ofrenda y se saludan por primera vez como compadres.	Se danzan 18 sones frente al altar doméstico o <i>santokal</i>

En este punto las ideas del lingüista danés Louis Hjelmslev pueden arrojar evidencias sobre dicho ordenamiento del intercambio. Este autor propone estudiar al lenguaje a través de un método que, aún cuando sabemos que no fue pensado para el análisis del ritual, ofrece una ordenación y jerarquización de la información, que permite una lectura de la vida ritual, si no en sus significados, sí en las relaciones sánicas entre sus elementos. En primer lugar, debe considerarse la tesis de Hjelmslev –que comparte con la antropología estructural–, según la cual, para cada proceso hay un sistema correspondiente “...por medio del cual, aquél puede analizarse y describirse con un número limitado de premisas, [que] podría [así] considerarse de validez general” (Hjelmslev 1984:19). Este sistema *subyacente*, debe entonces pensarse como constante en las variaciones rituales o fluctuaciones, es decir, presente de manera tal vez velada, en las distintas manifestaciones y objetivos de cada rito en particular. Así, elementos como la “sahumación”, la petición de perdón, la danza, la ofrenda de flores y la repartición de comida, pueden o no estar presentes en un determinado rito del ciclo de vida o de mayordomía, pero siempre ocuparán un orden específico y común dentro de cada uno de ellos.

Dicho análisis puede comprenderse, asistidos por la lógica lingüística, como una consecución de lo general a lo particular a la manera de una progresión que va de la clase a sus componentes (Hjelmslev, 1984). Esta forma de agrupar componentes puede ser muy fructífera si se considera la recurrencia de ciertos actos, parlamentos y ordenamientos presentes en los ritos nahuas, donde podríamos encontrar por ejemplo, tres clases diferenciadas y codependientes: los ritos del ciclo vital, los ritos del ciclo agrícola y los de mayordomía, cada uno de los cuales tendría a su vez componentes que los presupondrían en un orden prescrito. La presencia de parlamentos estandarizados y personajes de

padrinazgo para los primeros; sacrificio de animales como intercambio por la protección recibida para los segundos; y procesiones y grupos de danza para los últimos.<sup>29</sup> En realidad la etnografía sobre grupos indígenas mesoamericanos ha aportado igualmente clasificaciones precisas que equiparan a los rituales con textos, tales es el caso de Evon Vogt quien evidenció la secuencia precisa en que los rituales terapéuticos ocurren entre los zinacantecos de los Altos de Chiapas (1993). Otro caso más reciente y cercano es el que expone Trejo (*et al.* 2008) sobre la secuencia de “el costumbre” totonaco y tepehua en el sur de Veracruz.

Al mismo tiempo, la generación de relaciones de compadrazgo, los sacrificios-ofrenda (Lok, 1991) y las danzas ceremoniales, mantienen una presencia codependiente en los tres niveles, aunque dentro de una jerarquía diferenciada. Ahí donde el compadre es un elemento fundamental para la realización de un rito de bautizo, la ofrenda lo es para la siembra de la milpa y la danzas igualmente, dentro de la mayordomías a lo largo del año, especialmente, durante la fiesta de Corpus Christi, que marca la división del año entre la temporada de secas y la de lluvias, con el descendimiento de *totatsintonal* “Nuestro Padre Sol”. Ahora bien, si cada uno de estos elementos está presente en los tres niveles y más aún, se encuentran ensamblados por relaciones similares y codependientes, ¿cómo justificar esta jerarquía? A través de dos vías, la primera, las exégesis de los mismos participantes sobre la presencia de cada uno de estos elementos. La segunda, la

---

<sup>29</sup> En efecto, puede observarse que las correspondencias entre ciertas etapas de cada ritual no son exactas –como es el caso del cierre, *ejtotilistli*, en las mayordomías que no tiene un equivalente en los rituales de bautizo ni terapéuticos–, lo que expone necesariamente la pregunta sobre el origen de cada una de éstas. Pretender encontrar una suerte de génesis ritual, obscurece en todo caso el interés por resaltar las series mayoritarias de acciones que los nahuas consideran necesarias y equivalentes en cada caso.

dramatización, la conjunción de mayor número de accesorios, recursos y tiempo para cada uno de estos. Existe en efecto, una resonancia en la relación entre el mayordomo y la imagen como evocación de un padrino. La imagen es descrita como “la ahijada(o)” del mayordomo quien, a su vez, es compadre de los demás mayordomos que han tenido a la misma imagen bajo su resguardo. Así, las secuencias rituales no sólo aportan un orden a las prácticas rituales, otorgando continuidad y coherencia; sino que constituyen también, un reservorio de significados en torno a lo que pasa en dicho ritual. Así es posible que un mayordomo sea compadre de otro –lo que implica un vínculo tácito a través de la imagen venerada.

El término *tlalokanchaneke* (*tlalokanchanekej* en plural) podría traducirse como “habitantes de tlalokan” y por lo tanto entidades no-humanas que los nahuas de Tepetzintla asocian con el dueño del monte, llamado *tipetlwewetl*, “cerro anciano”, todos ellos habitantes del mundo interior de la montaña (*tlaltikpakijtik* “dentro de la tierra”), quienes dominan aquellos espacios en torno de la comunidad, donde están las piezas de caza, la leña, las hierbas recolectables, las cuevas y los animales ferales. La presencia de estas entidades en la cultura nahua de la sierra ha sido ampliamente registrada por innumerables etnógrafos (Taggart, 1983; Montoya, 1968; Chamoux, 1987, 2008; Pérez, 2007), aunque la relación que establecen localmente las comunidades con ellas no es igual. En el caso de Tepetzintla y las comunidades aledañas de San Simón, Tlaquimpa y Xicalahuatla, los *tlalokanchanekej*, son seres que al vivir en un mundo especular, poseen igualmente tierras de cultivo, milpas, que se encuentran “debajo” de las de los nahuas y, en realidad, terminan siendo las mismas. Por ello es que es necesario trabajar conjuntamente con ellos, pues el destino de la cosecha depende de ello.

Sin embargo es en el rito de bautizo, así como en todos los subsecuentes del ciclo de vida, considerándolos como una misma clase, que el compadre ocupa un lugar central en el ritual, por lo menos en el discurso de los mismos nahuas, pues es esta relación la que otorga reconocimiento y protección al ahijado.

CUADRO 4.- CONEXIÓN DEL PARENTESCO RITUAL CON LAS REGIONES DEL MUNDO

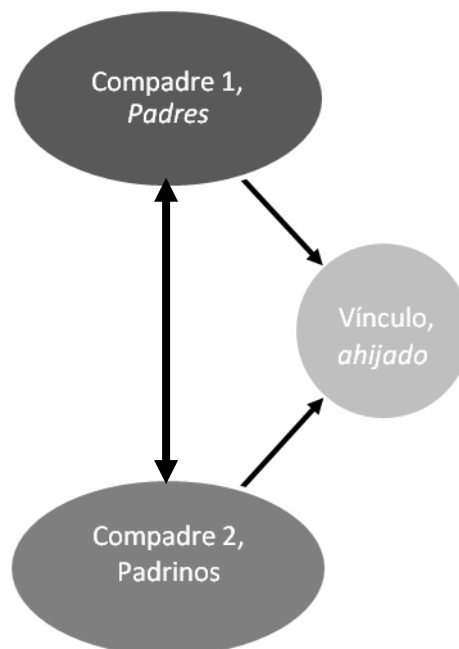


### III.III.- Padrinos y ofrendas: términos universales para conceptos locales

Para acercarnos a la comprensión de la vida ritual nahua en Tepetzintla, debemos comenzar por reconocer su especificidad, para partir de una valoración apegada al contexto local, pues cualquier explicación puede entenderse solamente en esos términos y no desde un universalismo imaginario. Así, aún cuando el vocablo “compadre” es un término existente en toda América y España, para los nahuas significa una relación específica que puede ser *compalijta* o *nomojmontsi*, términos distintos que enfocan relaciones de parentesco ritual semánticamente alternas a la traducción literal del término “compadre”. *Compalijta* es un castellanismo que ha tomado la lengua nahua y se refiere a padrino, en

el sentido secular del término (Nutini, 1976), para definir bautizo, confirmación, primera comunión y compadrazgos donde la iglesia juega un papel de triangulación y reconocimiento –templo, sacerdote e ideología. Mientras que *nomojmontsi*, traducido al español por los nahuas como “me llamo” o “mi nombre” es un término que nomina relaciones de parentesco ritual que no son sancionadas desde el catolicismo y que se ubican en el ámbito de los ritos terapéuticos.

CUADRO 5.- MODELO DE COMPADRAZGO EN EL BAUTIZO



Por ejemplo, cuando un bebé enferma después de haber sido bautizado, se celebra un rito terapéutico, donde el niño es bautizado de nuevo, llamado en español segundo bautizo, pues se considera que el primer bautizo ha sido ineficaz. De hecho, el malestar de un bebé que enferma tras un bautizo, se relaciona con la ebriedad de su padrino, quien borracho se enoja con los padres, sentimiento que daña al propio ahijado que, así, es susceptible a las más mínimas emociones del padrino

durante el primer año después del bautizo, un tiempo peligroso que explica la seriedad del compromiso que se adquiere y la profundidad del lazo que une la vida del ahijado con la del padrino.

El padrino será ahora otra persona que se conocerá como *nomojmontsi*, y la madrina como *sisiwa*. Se busca recuperar así parte del alma o sombra del niño, que se piensa perdida y es llamada localmente de diversas formas, ya sea *ianima*, *iyolo* o *itona*. En general, estos son términos estudiados ampliamente por la etnografía en la zona y que refieren a la noción compartida en la sierra sobre una substancia sutil, invisible que imbuye a cada sujeto (humano o no), aún cuando se encuentren variaciones regionales en cuanto a su nominación, número y origen (Lok, 1987; Signorini y Lupo, 1989, 1992; Knab, 1991; Pury-Toumi, 1997; Pérez, 2006; Millán, 2008) y que han sido denominadas, siguiendo la propuesta de López Austin como “entidades anímicas” (1996). Localmente la gente de Tepetzintla reconoce dos formas de estas entidades anímicas; la primera es referida como sinónimo de alma y es nombrada *ianima*, un claro castellanismo que refiere al término ánima, pero que entre los nahuas explica a una entidad similar del sujeto vivo, que abandona el cuerpo tras la muerte y regresa cada año durante los Días de Muertos. Esta misma ánima es a la que hacen referencia en los menesteres religiosos y la que se supone como trascendental. El *iyolo* es, literalmente, el corazón y refiere en mayor medida a la voluntad, la resistencia, el valor y la sabiduría de cada individuo. La tercera es *itona* y se adscribe esencialmente a la figura de siete “animales compañeros” que toma durante la vida de cada sujeto. Hablaremos sobre esto más adelante.

El rito de segundo bautismo en cuestión se lleva a cabo especialmente cuando el primer padrino de bautizo es *masewal*, término por el que los

nahuas se reconocen localmente y que se opone a mestizo o *coyolmej*. En efecto los nahuas consideran que poseen mayor “fuerza” o *chikawalistli*, por lo que ésta puede transmitirse y dañar al ahijado. Los mestizos son hasta cierto punto, considerados como poseedores de menor “fuerza”, al mismo tiempo que por su condición de lejanía, son más resistentes –o insensibles– a los efectos de las leyes locales como la brujería, los rezos y las entidades no-humanas.

El compadrazgo compone así, un racimo de relaciones rituales, que se entrelazan con los ritos de mayordomía, del ciclo vital y algunos terapéuticos, como el segundo bautizo. Un juego de metáforas que se evidencia en la serie de confluencias y trasposiciones que juntas, permiten entrever, detrás de ese primer oleaje abigarrado de flores, copal y danzas, que dominan el paisaje de la vida ritual nahua, una ruta hacia un patrón común, un protocolo del cómo y el cuándo, del quién y para qué. El posicionamiento constante de dos grupos, un dador y un receptor, un anfitrión y un huésped, ya sea en la forma de compadres o de mayordomos; el levantamiento de altares con cruces, la colocación de ofrendas de comida y bebida que se repite ya sea para el Señor del Monte, los difuntos o el compadre; la danza de los 18 sonos o *mijtotia* que antecede a esta ofrenda; la petición de perdón, *tlapopolhuia*; elementos que forman parte de una resonancia ritual que se itera a lo largo del año y ordena los deberes que los nahuas han asumido con el cosmos y entre sí.

Las ofrendas nahuas, no se limitan a ser una oblación, en el sentido de una relación donde lo que se busca es la protección de la entidad no-humana, como lo plantea Descola (2001). En dicha forma de relación, existe una cadena de interdependencias de los no humanos hacia los humanos, que conlleva una jerarquía y con ella, la profunda noción de alteridad y distancia entre unos y otros. Aquí en cambio, los términos



elegidos por los sembradores son distintos: *agradecimiento*, *respeto* y *perdón*, elementos que conforman el compadrazgo, pues son los que se enuncian para evidenciar una relación que implica una relación de parentesco ritual, que en términos locales se define como un *compromiso*.

El acto ritual necesita especialistas rituales llamados *tekokomej* “anciano, abuelo”, y que los nahuas traducen al español, en un lenguaje jurídico, como “abogados” y “testigos.” Se pretende que dichos especialistas rituales hablen a favor de la instancia, ya sea un sujeto, una familia o toda una comunidad, que pida salud, fertilidad y vida. Estos testigos son en algunos casos los compadres que, como en el ritual terapéutico de *kalwewetsin*, representan a la familia y se hacen compadres con la casa. En otros, como en los rituales de cosecha en la milpa, la relación se establece de forma directa entre el campesino y los seres del monte, a quienes ofrenda guajolote “como si fueran compadres” y agradece la cosecha. La expresión “como sí” merece ser anotada, pues como se verá, ciertas relaciones rituales no son compadrazgos *en sí*, sino en efecto, símiles que *evocan* un compadrazgo, a través de formas de trato como el “respeto”. Así, los mayordomos de una misma imagen se tratan “como compadres” entre sí, aún cuando reconocen que no lo son propiamente. Esta aparente simulación evidencia en efecto, una relación de parentesco ritual que no es estrictamente lo que los nahuas califican como compadrazgo pero que concierne a elementos comunes.

Evidentemente el compadrazgo tiene, para los nahuas, connotaciones que van más allá del carácter eclesiástico que se le otorga, pues no sólo comprende un nivel religioso, al cumplir con ciertos sacramentos, ni únicamente sociológico al servir como estrategia de asociación o a

alianza entre familias, sino también ideológico, al ser una relación condicional a otras relaciones, al equilibrar el contacto con los ancestros, los seres del monte y la tierra. Pero también, la generación de relaciones rituales inviste a cada sujeto de prestigio y de mayor “fuerza” o *chikawalistli*. Dichos sujetos son los que pueden ocupar cargos y acumular así mayor poder. El parentesco ritual está así inscrito en un sistema más amplio de jerarquía a través de las mismas reglas de intercambio (Millán, 2003b). Por ello es necesario considerar un campo semántico y relacional amplio dentro de las relaciones de compadrazgo y padrinzago en los diferentes ritos nahuas de Tepetzintla.

No pueden entenderse los ritos nahuas de ciclo de vida sin el compadrazgo como el acto ritual generador de dos grupos, padres y padrinos, para que entonces pueda haber intercambio, esta división convoca a su vez labores específicas y diferenciadas entre ambos grupos (Nutini, 1989; Chamoux, 1987). Lo que un grupo pide no es lo que entrega a cambio. Dicho intercambio se manifiesta materialmente en elementos suntuarios como incienso, ropa, comida y bebida, que pasan de manos del grupo de los padres a los compadres y de regreso. Pero detrás de estos elementos descansan ideas, metáforas con las que los nahuas identifican lo que está en juego, aquello que es valioso y necesario, como lo registran Signorini y Lupo (1989), así como Lok (1989): la luz en las velas, el agua y las nubes en el humo del incienso, y la fertilidad y la vida en la comida y la bebida.

En Tepetzintla, cuando se realiza un bautizo, el compadre dona la ropa para el ahijado, en algunos casos el nombre de pila del padrino también es tomado, aunque esta práctica es ya rara, la mayor parte de los niños tomará el nombre que sus padres hayan elegido y tal vez agreguen el nombre calendárico que corresponde con el día del nacimiento. A

cambio recibe un guajolote con mole y es agasajado durante el ritual. La donación de la ropa y del nombre van más allá de un simple acto instrumental y restringido al momento ritual, sino que ocupa una función simbólica que se repetirá en el segundo bautizo y en otros ritos del ciclo vital (Millán, 2007). El uso del guajolote como una comida altamente ritualizada es común a toda la región y se presenta como un platillo que honra y confiere dignidad al intercambio. El caso de Tepetzintla coincide con lo expuesto por Lok para San Miguel Tzinacapan (1991), el guajolote es considerado por los nahuas de la localidad como “...una forma de pago para el compadre” que se intercambia por el ánimo de la criatura o *tonal*. Es evidente pues, una jerarquía entre el donador – padrino– y los padres del niño, donde el primero ocupa el lugar más alto. Esta misma lógica de relación asimétrica se repite en otros ritos del ciclo vital, como la confirmación, la primera comunión y las graduaciones escolares. Mientras el ritual confiere un cambio de estado y por ello puede definirse como un rito de paso, la presencia del padrino testimonia una relación social –en un sentido funcionalista– entre dos grupos familiares, al mismo tiempo que reconoce un intercambio de dones entre padrino y padres en la forma de la vida del ahijado y la oblación del guajolote.

Ahora bien, el nacimiento de un niño y su bautizo son dos ritos que obedecen a dos tradiciones claramente distinguidas por los nahuas de Tepetzintla. Como se ha dicho anteriormente, el primer bautizo es un rito sancionado por la iglesia, mientras que el segundo no, sin embargo en ambos casos se requiere de la generación de una relación de parentesco ritual con los compadres de bautizo, que son llamados *nocompalijta* y *nocomalijna* (él y ella respectivamente). Ellos reciben de los padres un guajolote con mole a cambio de la donación de un nombre y de que “cuide la vida del ahijado.”

El ritual de bautizo, como los demás del ciclo de vida, requiere de la presencia de una pareja que se convertirá en compadres de los padres y en padrinos del recién nacido. Este compadrazgo es el de mayor jerarquía entre las demás relaciones de parentesco ritual ligadas al ciclo de vida y los padrinos de bautizo adquieren responsabilidades y derechos perennes con el ahijado. Esta relación marca el inicio de un proceso de compadrazgos que confirmarán generalmente y con el tiempo, una alianza entre dos familias, por lo que la elección es cuidadosa y una vez hecha es innegable por parte del elegido. Así, los padres del niño visitan a los futuros compadres en su casa y les llevan azúcar, pan y refresco. Se les invita a ser compadres con una fórmula preestablecida que puede variar pero que regularmente contiene el siguiente parlamento: “*niwalajtok nechtlapolpolwi nikneki nechwantekilice nokone*” “venimos porque queremos que nos bauticen un hijo.” Este mismo argumento se utilizará, casi de idéntica forma en el establecimiento de relaciones de parentesco ritual con entidades no-humanas, como veremos más adelante.

Cuando el nuevo compadre acepta la relación, se le ofrenda un guajolote macho *waxolotl*, a medio cocer *tlajkoksik*, que se considera “vivo”, acompañado de mole en otro trasto. Esta ofrenda se repite tres años después, cuando los padres dan otro guajolote al compadre de bautizo. El mismo padrino de bautizo repetirá de ser posible, en las graduaciones de preprimaria y primaria, así como en la primera comunión porque según los nahuas “eso dice el catecismo.” Los nahuas consideran que ante un guajolote nadie puede rechazar un compadrazgo, es un deber. Lok ha señalado las relaciones sacrificiales que implica la donación de un guajolote a un compadre como intercambio por el nombre -la vida- del ahijado (Lok, 1989).

### III.IV.- Padrino de Cruz: ritos de parentesco ritual con los muertos

Como señalan Lok (*Ibid.*, 1991) y Millán (2007) existe una serie de paralelismos entre los ritos de agregación –nacimiento y bautizo– con los ritos mortuorios de segregación. En principio por la “necesidad” de padrinos y su pago con guajolote y mole.<sup>30</sup> Cuando un nahua muere, durante los primeros siete días después del deceso, es llamado por su nombre y se le sirve comida en la mesa, junto con otros miembros de la familia. Según la creencia local, cada año regresará en fechas fijas– Todos Santos– para reclamar su parte de la cosecha –que es su ofrenda– y comer así, de nuevo con los vivos. Dado que el muerto es considerado miembro de otra comunidad, la del inframundo, sus relaciones con los vivos son ahora limitadas a patrones rituales, pues el contacto (en sueños especialmente) puede resultar dañino.

En Tepetzintla, la muerte es un proceso de transformación del sujeto –y no sólo un rito de desagregación– que ingresará a otra comunidad: la de los muertos. Tras el deceso da comienzo una serie de ritos mortuorios que terminan años después. En primer lugar, antes del entierro, los deudos –los padres, en caso de estar vivos, o el cónyuge– eligen a un padrino de cruz. En algunos casos, antes de morir, algunos enfermos eligen a su padrino de cruz y lo anuncian a su familia. Al igual que en el caso del compadrazgo de casa, el compadre de cruz será pariente de todos los “caseros”, el grupo doméstico residencial o *chanchiwane*. El ahijado será en este caso, la cruz, como el “cuerpo” del difunto. Durante

---

<sup>30</sup> Igualmente se obsequia con guajolote al enterrador, junto con aguardiente, refresco y tortillas. El enterramiento se considera un trabajo no sólo práctico sino un “compromiso” y genera, como en otros casos, un trato “como” de compadres.

los primeros nueve días, tras el deceso del sujeto, se considera que al menos parte de éste continúa en la casa mediante la cruz de madera.

Existe una asimilación entre el estado del difunto y el del padrino, evoca un paralelismo entre los vivos y muertos, así a diferencia del compadre de bautizo, el compadre de cruz se busca del mismo género del difunto así como de preferencia del mismo grupo de edad y estado civil. De este modo, niñas serán madrinas de niñas, hombres solteros de hombres solteros, mujeres casadas de mujeres casadas, etc. El padrino de cruz organiza –o por lo menos debe estar presente– los rezos y hace una cruz de madera que lleva a bendecir al templo comunal. El guajolote con que se ofrenda al padrino debe ser en este caso, desmembrado y a medio cocer, aludiendo de nuevo, a la frontera entre vivos y muertos, pues el guajolote se considera como en un estado intermedio, *tlajko ijtik* que significa literalmente “medio cocido” pero que los nahuas traducen como “medio vivo”.

Después del velorio, que dura una noche, el cuerpo es llevado al panteón en un ataúd. Al paso de éste se avientan jícaras y platos que se rompen y se pisan por el séquito. En algunos casos se avienta maíz al hoyo sepulcral, pero algunos piensan que hacer esto provoca que el muerto se lleve la fertilidad de la tierra. En el ataúd se colocan junto con el cuerpo algunas de pertenencias, que se consideran necesarias en el trance: cinturón, sombrero, morralito, siete tortillas, agua. A las mujeres les colocan aguja e hilo.

Las exégesis locales sobre el destino *post mortem* de los seres humanos son en este punto ambiguas<sup>31</sup>, en el sentido en que advierten

---

<sup>31</sup> Italo Signorini ya señalaba esta situación con los nahuas de la sierra: “En efecto, no se sabe dónde están realmente las ánimas: el Purgatorio, pero especialmente el Paraíso

no uno sino dos destinos, lo que nos obliga a pensar en una multiplicidad –o dualidad– que se demuestra, al segmentarse, tras la muerte del sujeto. Por un lado el *inanima* viaja al Cielo o la Gloria, un espacio celeste y dominado por Dios, llamado *totatsintonal*, que significa “nuestro padrecito el Sol”, mientras que otra parte se desmantela y muere con el cuerpo, ese es el *itonal*, que explicaremos más adelante; baste con decir para este caso que es el compuesto por los siete animales compañeros de cada sujeto durante su vida.

Inmediatamente después de cada entierro, se establece un novenario, que consiste en rezos que tomarán las siguientes siete noches (no nueve como lo indica la ortodoxia católica y el mismo término) llevados a cabo en la casa del difunto, y en los que participa la familia, los padrinos de cruz y un especialista ritual, *tekokol*, que dirigirá los rezos. Algunas familias mandan a que se elaboren dos cruces de madera o hierro, una grande y una chica. La chica se queda en el altar doméstico, mientras que la grande se va al cementerio. Las cruces son negras para los adultos y azules para los niños, esto simboliza, de acuerdo con las exégesis locales, la madurez de los primeros y la pureza de los segundos. Se colocan listones en torno a éstas, negros para los adultos y blancos para los niños, igualmente las interpretaciones locales giran en torno a lo antes dicho para las cruces mismas. Hay que decir que en ambos casos la infancia está relacionada con la soltería y hasta cierto punto la castidad, mientras que la madurez se adquiere con el matrimonio y las relaciones sexuales sancionadas por el mismo, por ello tal vez sería más preciso decir casados y solteros en vez de adultos y niños, sin embargo, estas últimas son las categorías que los nahuas enuncian en primer lugar. Si bien ignoramos si existe algún otro “valor

---

(llamado también “la Gloria”), son lugares para los cuales el imaginario colectivo no ha elaborado una topografía.” (Signorini, 2008:254).

específico suplementario” además de lo expuesto por la gente local, podemos inferir que en la muerte se repite una norma que aplica para los vivos: la infancia y la madurez merece una distinción evidente.

La muerte para los nahuas de Tepetzintla es la culminación ritual de una secuencia ceremonial que comienza con el nacimiento. Una serie de elementos acompañan a cada sujeto a lo largo de su vida ritual y confirman su paso por distintas etapas. La ofrenda y el compadrazgo, son estas constantes. La primera, es otorgada como pago ante los favores otorgados: nombre y vestimenta, salud, protección, reconocimiento. El segundo, es la relación necesaria para este intercambio, así los compadres adquieren una obligatoriedad entre sí, al mismo tiempo que generan un prestigio ritual. Con la muerte, comienza una serie de ritos de desagregación que pueden durar hasta dos años, cuando la última cruz es llevada al panteón.

### III.V.- Parentesco ritual terapéutico: *kalwewetsin*

Existe una variedad más de rituales en donde el parentesco ritual se reconoce como un elemento necesario para la ejecución. En este caso se trata del rito de compadrazgo de la casa, como rito terapéutico. Los compadres de casa *nomojmontsi* y *nojsisiwa* (él y ella respectivamente), son elegidos generalmente de entre aquellos quienes ya fueron compadres previamente. Al igual que en el compadrazgo de levantada de cruz, todo el grupo familiar o *chanchiwane* que habita la casa, emparenta con el compadre, es decir, se darán en adelante un trato “de respeto”.

Se ofrenda un pollo a la casa *tikmetiaincali*, “para que no pase nada” en el pie de casa o *tzintlacali*, la quema de copal y la ofrenda de un pollo al



compadre (antes era guajolote macho) se realiza “igual que en la ofrenda de Todos Santos.” Al ser colocada la ofrenda en la casa, y confeccionados los adornos y collares de flores *xochikoskatl*, se “danza la teja”, donde el compadre literalmente baila *con* una teja de la casa y luego lo hacen los *chanchiwane*, una teja para hombres y una para mujeres de forma simultánea. De acuerdo con los nahuas, las tejas representan efectivamente a la misma casa y el objetivo es calmar su enojo, a través de la danza que se ofrenda.

El rito de *kalwewetsin* es un rito terapéutico traducido por los nahuas como fiesta al “Señor de la casa”. Puesto que este rito comparte con otros ritos terapéuticos un objetivo análogo –anular el daño hecho al paciente por una entidad externa al mismo–, lo hace a través de un método afín –el acto de ofrendar como un acto de intercambio sacrificial (Lok, 1991); incluso lo puede llevar a cabo el mismo especialista ritual, en su investidura de *tekokotsin* “el pasado que sabe hablar”, se distingue del resto de los ritos terapéuticos locales, en cuanto que el mal que se persigue no está hecho a través de brujería, mal de ojo ni envidia, tampoco por causa de un susto o caída de la sombra, todos estos, efectos de la acción directa e individualizada de brujos, de vecinos enemistados dentro de la comunidad o de los seres que habitan el monte. El mal tampoco es ocasionado por la acción de los espíritus de difuntos ávidos de vida o por el cruce accidental, mientras se va a cortar leña, recoger hierbas o cazar, con el “Señor del Monte” *tipetlwewetl*, entidad considerada como dueña de la vida y de la tierra.

En este caso en particular, la casa misma es imaginada con voluntad propia, por lo que ante el enojo de no ser recordada, toma venganza sobre los *chanchiwane*, el grupo doméstico que la habita. El daño que produce la casa en muchas ocasiones no se enfoca a un individuo, aún

cuando sea sólo una persona quien sufre los efectos directos, el malestar. El sujeto del daño es en realidad el *chanchiwane*, el grupo doméstico, como unidad que habita esa casa y que en conjunto debe ser curada.

Los nahuas saben que después de que se ha construido una casa, debe celebrarse el *kalwewetsin*, aunque suelen pasar años antes de que una familia lo realice, por lo que se asume que existe un daño latente dentro de la casa, que puede afectar a sus mismos habitantes mientras no se celebre el rito. Eventualmente, cuando alguien en la casa enferma y no encuentra cura o cuando los infortunios y las adversidades proliferan en la familia, el *kalwewetsin* debe llevarse a cabo.

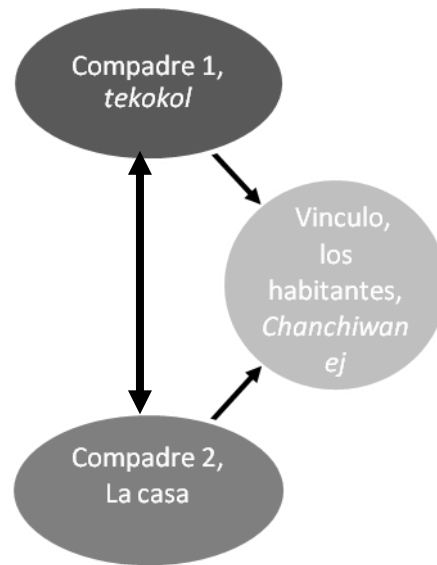
No hay que confundir al *kalwewetsin* con un rito de construcción de una casa, ya que cuando esto sucede, los nahuas realizan el *kalilwitl*, “fiesta de la casa” donde se celebra la terminación de la obra y se coloca una cruz en el terreno. El rito de *kalwewetsin* es otra cosa, pues no se celebra la terminación de un evento inmediato, ni se repite anualmente en una invocación periódica. En el *kalwewetsin* los nahuas reconocen un hecho que pasó años atrás y a veces décadas antes de la llegada del daño a un miembro de la familia. Por lo que el ritual es una evocación, una forma de recordar, según las palabras de los propios nahuas. Algo que no tiene un límite en el tiempo no puede prescribir.

Como otros ritos terapéuticos, el de *kalwewetsin* comienza por la detección de la enfermedad en uno o más miembros de una familia que habita en la misma casa, un malestar que puede comprender dolores estomacales, dolores de cabeza, mala suerte, pérdida del apetito, del sueño o de las ganas de trabajar. Se recurre así al adivino o *tlatmatki*, cuya primera labor es identificar el origen del mal. El *tlatmatki* hará

varias preguntas, entre las primeras, dependiendo del ciclo de vida del grupo doméstico del paciente, si se ha realizado ya el rito de *kalwewetsin*. Ante un diagnóstico positivo, se negocia una fecha próxima para llevar a cabo el rito en la vivienda, para recuperar el alma o ánima del aquejado. En efecto, la entidad anímica en cuestión es el alma del paciente que amén de las múltiples formas del daño, es siempre la parte afectada de un sujeto. Esto a diferencia de otros ritos curativos donde el adivino/curandero *tlatmatki* debe de ir a alguna cueva en el cerro, *ostoktipetl* para ofrendar al Señor del Monte *tipetlwewetl*, un guajolote o un pollo a cambio de que devuelva el *inanima* del enfermo.

El curandero debe ir a hablar con la casa, para hacerla oír su petición en nombre del grupo doméstico y rescatar el espíritu enfermo por un lado, y apaciguar el enojo de la casa, recordando su construcción y agradeciendo su presencia, por el otro. En este momento, el *tlatmatki* ya no es un adivino sino un *tekokotsin*, término que literalmente significa “nuestro abuelito” pero que es traducido de múltiples maneras, ya sea como “pasado [anciano/ancestro]”, “el que sabe hablar” o incluso “abogado”. Todas estas traducciones locales al español muestran el espectro de principios y capacidades de estos personajes. El papel de estos especialistas es siempre ambivalente, pues por un lado son los curadores de la comunidad mientras que son, igualmente “sicarios espirituales”, brujos, que canalizan el daño espiritual por encargo de terceros.

CUADRO 6.- MODELO DE PARENTESCO RITUAL DURANTE EL *KALWEWETSIN*



Cabe resaltar aquí la importancia de que la comida ritual que se ofrenda a la casa sea precisamente guajolote, pues es este animal el que se identifica como la comida de los padrinos en los compadrazgos del ciclo de vida. La casa es agasajada de la misma forma que un compadre (en efecto, en este caso hay dos figuras de compadre: el especialista ritual y la casa), se le habla con el mismo *respeto* y se le agradece de la misma forma. Se establece pues una acción ritual de sustitución (Chevalier y Sánchez, 2005), donde el guajolote es, en ambos casos, una donación a cambio de la salud y bienestar del ahijado, por un lado, y del grupo doméstico, por el otro. Dos hombres serán llamados *pollomej* o pollos, quienes fungirán como representantes o “abogados” de la casa al aceptar la ofrenda. Comerán el guajolote, beberán el aguardiente y danzarán en el techo de la misma durante el resto de la noche, gritando serruchando y martillando, en una imitación que simula tanto el piar de los pollos como la construcción de una casa.

Al igual que los chamanes siberianos, en este sentido, los adivinos nahuas son temidos al tiempo que son juzgados como necesarios por la

comunidad (Hamayon, 1992). Ciertamente, hay un proceso complejo en esta relación entre chamanes y no-humanos, que mezcla una lealtad hacia la comunidad con un concomitamiento y aprovechamiento de las reglas de intercambio con los colectivos no-humanos.<sup>32</sup>

Pero no sólo radica ahí la ambivalencia, sino también en que su simple presencia puede ser beneficiosa, como en el caso de ciertos rituales e incluso en eventos políticos; o bien ser dañina, casi de forma involuntaria, para quien los encuentra en el sueño o en algún lugar no sancionado como el camino o el monte mismo. Finalmente, los especialistas viven en una constante desconfianza entre sí, cuestionando siempre los métodos, resultados y antecedentes de cada curación hecha por otro especialista. Una suerte de “guerra de rumores” en donde, paradójicamente, se valida la práctica, pues los pacientes suelen ir a por lo menos un par de especialistas rituales en busca de mejoría.

En efecto, los especialistas pueden y suelen jugar diversos papeles de acuerdo al contexto ritual y, conjugan en sus actividades muchas otras que fueron mezcladas por el “río de la historia”, pero que aludían al uso de ciertos instrumentos (sahumerios, cuarzo) o técnicas especializadas (succión, ayuno, etc.) para diferenciar sus oficios (López Austin, 1967). Sin embargo, en la actualidad, estas distinciones pueden ubicarse de mejor manera en la colectividad o el ente con quien se necesita tratar, es decir, los especialistas pueden clasificarse a partir de aquellos con qué entidades no-humanas deben de tratar.

---

<sup>32</sup> En efecto, para el caso siberiano Hamayon comenta que “...[el chamán]sabe que es asunto suyo arreglárselas para devolverle (a la entidad no-humana) lo menos posible y lo más tarde posible. Todo su arte consiste en saber combinar con la lealtad del asociado la astucia del negociado.” (Hamayon, 1997: 88-89).

Vale la pena hacer un alto aquí y aclarar que aun cuando que ambos oficios suelen ser realizados por la misma persona, esto puede no ser así, ya que un *tekokotsin*, es una autoridad que se sustenta en un principio de ancianidad al ser “un pasado”, es decir, alguien que ha recorrido un camino de compromisos responsabilidades y adversidades por lo que “sabe hablar”, pero este *tekokotsin* puede o no llegar a ser un *tlamatki*, adivino, considerado como un especialista ritual de mayor jerarquía, quien de forma onírica y desde su juventud recibe enseñanzas y mensajes y comienza a ejercer prácticas curativas y adivinatorias. Por esta razón, en algunas ocasiones los *chanchiwane*, después de escuchar a un *tlamatki*, pueden recurrir en cambio a un *tekokotsin* emparentado ritual o consanguíneamente, que no cobrará monetariamente por efectuar la curación.

Una vez que se ha conseguido a un especialista ritual –ya sea un *tekokotsin* o un *tlamatki*– se deben buscar compadres y se prepara comida y se coloca “...como si fuera una ofrenda” *tlakachiwjki* en una mesa pequeña y rectangular colocada en el centro de la casa, en ella se pone aguardiente, tepache, cigarros, dos pollos (para que coma la gente) y un guajolote (para que coma la casa) con mole y tamales, acompañados de veladoras y copal. Asimismo se confeccionan collares, ramos y coronas de flores.

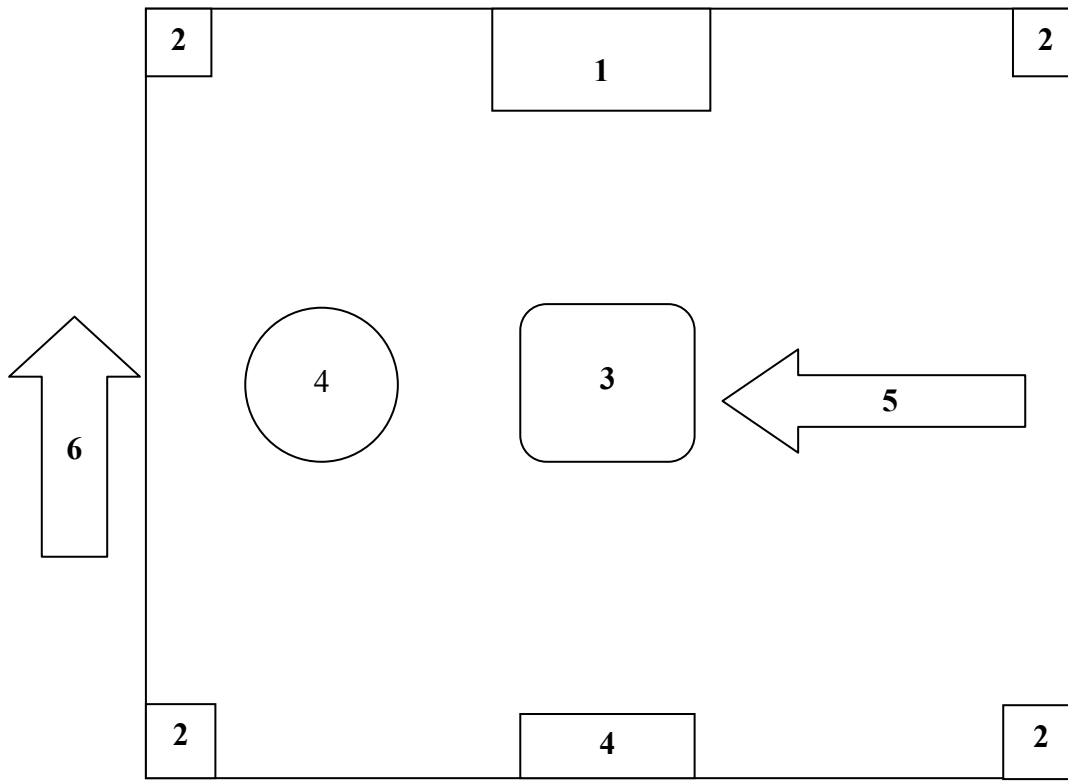
Después, uno de los pollos es enterrado en el centro de la casa *itlakoyan in kali* y posteriormente se sube la mesa al tapanco junto con dos hombres jóvenes que serán ritualmente llamados “los pollos” que comen el guajolote, danzan sobre el tapanco, gritan y zapatean, como pollos y simulan, con las herramientas apropiadas –martillo, serrucho, clavos– el sonido que se hizo cuando se construyó la casa. Según los

nahuas esta es una representación que “...recuerda cómo se hizo la casa.”

Tanto el rezandero como los habitantes esperan abajo y apagan el *tenamastle* o fogón, para prenderlo inmediatamente y hacer una lumbre nueva o *yamiktitli*. La esposa del rezandero es llamada *tekomaletsi*, y es ella quien ofrenda tepache y cigarros a cada una de las cuatro esquinas de la casa llamadas orejas *kalnakas*, mientras que los demás, dejan flores en el centro, en el *kalyolotl*, el corazón de la casa. Se dice que la casa ya ha comido y ha escuchado lo que se le pide.

Los nahuas de Tepetzintla dicen que la casa es “como un padre” y los habitantes *chanchiwane* son “como sus hijos”, por lo que se le debe respeto y agradecimiento. Así se pide perdón a la casa de forma ritual, *tlapopolhuia* mediante rezos, por cualquier tipo de falta cometida – incluyendo no haber hecho el ritual– y se piden disculpas por la modestia de la ofrenda colocada. Después, se baja la mesa de nuevo y se reparte la comida y bebida entre los asistentes. En seguida, se danza *mijtotia*, igualmente 18 sones alrededor de la mesa que ahora está de nuevo en el centro de la casa. Una vez hecho esto, ya al amanecer, se considera que el rito ha terminado.

CUADRO 7.- CASA NAHUA DURANTE *KALWEWETSIN*



- 1.- Altar doméstico, *santokal* “casa de los santos.”
- 2.- Esquinas, *kalnakas* “orejas de la casa”, donde se hacen ofrendas de aguardiente y plegarias por parte de la *tekomaletsi*.
- 3.- Mesa con ofrendas: pollo, mole, tamales, aguardiente, refresco y copal.
- 4.- Músicos: violinista y guitarrista.
- 5.- **Debajo de la mesa**, se localiza el *itlakoyan* “centro de la casa”, donde se entierra un pollo.
- 6.- **Arriba**, en el ático o tapanco, se coloca una pequeña mesa con una ofrenda de guajolote y se realiza la danza de los *pollomej*. Es ahí donde se ubica la “cruz de la casa.”



Las conexiones que establecen los nahuas entre el cuerpo humano y espacios como el templo comunitario o en este caso, la casa, son evidentes. Se puede decir sin embargo, que en su dimensión más esquemática, parten en gran medida de metáforas cognoscitivas, que basadas en referencias corporales, generan estructuras de pensamiento (como por ejemplo entre lo superior-cabeza y lo inferior-pies), las cuales, según Lakoff y Johnson sirven como guías conceptuales de la experiencia (1980). Este proceso de antropomorfización, entendido como una clasificación que parte de la lengua, para dotar de características corporales, anímicas y sociales, es decir, de un concepto local de lo humano, a objetos, espacios y animales, se ubica pues en un mundo de relaciones con el entorno no humano y por tanto humanizable.

El cuerpo es en el ritual nahua de *kalwewetsin*, la mejor plataforma para entender el espacio que habitan y la relación de obligatoriedad que tienen con él. De la misma forma, la casa es a su vez, una metáfora del templo comunitario, la casa de *totatsintonal* “Nuestro padre Sol” y de los Santos, pues en ella habitan, como emparentados, como familia o *chanchiwane* estos personajes. Por otra parte el cerro, como concepto abstracto, pero especialmente el cerro Chignamazatl como concreción de todos los cerros, en cuyas faldas se ubica la comunidad de Tepetzintla, contiene en su interior un mundo paralelo, subterráneo y líquido donde habitan los *tlalokanchanekej* y gobierna el *tipetlwewetl*. Esta noción de un “mundo reflejo”, a manera de equivalente no es exclusiva de los habitantes del cerro. Se reproduce también en el inframundo, específicamente se refleja en el cementerio, donde cada tumba equivale a las casas de la comunidad donde los muertos habitan, trabajan, comen y beben de forma especular a los vivos.

Pero volvamos a las casas nahuas. Podemos observar que estos isomorfismos entre el cuerpo humano y las construcciones así como las emociones humanas dotadas a las viviendas, ubican la posibilidad de relaciones parentales, por un lado entre los habitantes y la casa, por el otro entre la casa y los compadres que acuden en representación de la familia durante el ritual. Así, aquello que en principio podría pensarse como objetual –una vivienda– existe en un plano más amplio de significación, con la deidad de la tierra *tlaltikpak*, quien es la entidad que, en la forma de una pareja de ancianos que moran debajo del fogón, contiene cada casa habitada de la comunidad.

### III.VI.- Compadres en la milpa: ritos agrícolas

La siembra del maíz es, por lo menos ritualmente, la actividad productiva más importante en Tepetzintla. El crecimiento del maíz a lo largo del año, es equiparado simbólicamente con la vida de los seres humanos. En efecto, como ha señalado Lupo, la asimilación hombre-maíz, como *metáfora vegetal*, es recurrente por decir lo menos (Lupo, 1995). Así, el maíz al estar vivo posee cualidades vitales que exceden al crecimiento y la degradación, tiene emociones, volición y se comunica con los hombres. Igualmente posee un corazón y se alimenta, como los humanos, del sol como fuente de energía vital. Al maíz se le atribuye una “carne” *nakatl*, que evoca a la humana.<sup>33</sup> Los sembradores nahuas de Tepetzintla, como los de Yancuitlalpan, estudiados por Lupo,

---

<sup>33</sup> Lok afirma que en Todos Santos, la masa del maíz “está en lugar de” la carne humana en los altares domésticos que ofrendan a los difuntos en Tzinacantepec, Puebla (1991:72-74). En dicha comunidad, los nahuas afirman que los *nacatamal*, “tamales de carne” ofrendados simbolizan al difunto: las hojas que los envuelven, corresponden al sarcófago; la masa de maíz a la carne, la salsa a la sangre y la carne del tamal al *tonal* del muerto. En Tepetzintla, la exégesis no parece ser tan detallada, sin embargo me han confirmado en varias ocasiones que las hojas del tamal son como la ropa de los difuntos, de lo que se deduce que por lo menos el tamal, es equivalente al cuerpo humano.

consideran al maíz no sólo como un alimento del cuerpo, sino sobre todo como uno del alma. “El maíz es en concreto, el irrenunciable trámite entre el hombre y Dios, el elemento intermedio que trasmite al primero la energía desprendida del segundo” (*Ibid.*, 1995:75). Al ser encargado a los humanos por las potencias superiores (*totatsintonal*, “nuestro padre dios”, así como *tlaltikpak tata* y *tlaltikpak nana*, “padre tierra” y “madre tierra” respectivamente), el maíz debe ser sembrado, recolectado, devorado y vuelto a sembrar, en un ciclo que constituye una identidad consustancial con la vida humana (*Ibidem.*, 1995:78), y como ella, exige la transformación y la muerte, para poder cumplir el deseo de la continuidad. Así lo refirió un campesino local: “...como uno, el maíz se calienta con el sol, come, así nosotros igual, lo comemos, nos calentamos.”

El maíz no sólo está vivo, sino que su germinación y desarrollo dependen de las acciones, más allá del ámbito agrícola, del sembrador, así como de las ofrendas que éste y su familia hagan a la tierra, identificada con el personaje del Señor del Monte. Ciertamente, la bonanza del maíz depende, está coludida con “el destino” o “la suerte” de toda la familia del campesino. Por ello, se relaciona directamente con la vida ritual doméstica y terapéutica de la familia, su éxito o fracaso en estos campos presupone un efecto directo en el estado del maíz. La prohibición sexual durante los primeros días parece extenderse entre los nahuas de la sierra y se asocia con el vigor físico que pasa del sembrador al maíz (*Ibid.*, 1995). La vida de los nahuas está pues ligada a la del maíz que siembran y juntas a la de la tierra sobre la cual se desarrollan.

Como lo ha señalado Vogt (1993), hay un número restringido de plantas y usos rituales en torno a ellas, lo que nos permite relacionar campos

simbólicos de acción y de interrelación entre ellas. Existe pues, dentro de la milpa un campo simbólico que relaciona una serie de actividades rituales que se celebran en distintos sitios pero que implican un mismo objetivo: lograr la cosecha de maíz. Pero el maíz nunca se siembra de forma exclusiva, sino que se acompaña de la calabaza y especialmente de una variedad de frijol, el *ipatlaxte* o *ixoyama*. Los nahuas consideran que el primer término es en español, mientras que reconocen el segundo como propio, este frijol es considerado como el “frijol del maíz”. Son estos productos, junto con las flores de *sempoalxochitl*, que florecen desde principios de octubre hasta mediados de diciembre y que poseen usos rituales específicos como ofrenda en Todos Santos, los que se implican cuando se habla del terreno a sembrar o milpa.

La relación que guardan entre sí estos productos forma una clase en términos de Hjelmslev, que podría llamarse “milpa”, un conjunto de elementos relacionados entre sí por la clase, pero que a su vez, se relacionan con otros elementos de clases distintas, como el inframundo, la vida humana y las ofrendas a los santos. Los frijoles *ixoyama* se utilizan de forma privilegiada para la preparación de los tamales de *ijtikokok*, que se sirven de forma exclusiva y equivalente en las ofrendas de Día de Muertos, así como en las mayordomías a los santos. Estos tamales son asociados con el cuerpo humano (carne-masa, sangre-salsa, entrañas-frijoles y ataúd o ropa-hojas envoltorio) y, de acuerdo con Lok, ocuparían un lugar sacrificial en las ofrendas a difuntos y santos (1991). Las flores de *sempoalxochitl* por otra parte, crecen junto con el maíz y se utilizan también a partir de Día de Muertos, y hasta la fiesta de Candelaria en que comienza la siembra con la bendición de semilla, como el ornamento floral privilegiado de la temporada.

Los rituales de la milpa comienzan pues con una misa en el templo comunal dedicada a la Bendición de la Semilla el 2 de febrero, día de La Candelaria. La gente de Tepetzintla y de algunas rancherías cercanas lleva en bolsas tejidas, llamadas *tanates*, catorce mazorcas guardadas desde la cosecha anterior y preferentemente de los cuatro colores sembrados (blanco, amarillo, azul y rojo) aunque esto puede variar pues hay gente que siembra dos o tres variedades solamente. En medio de las mazorcas se coloca una vela encendida. El color claro (blanco y amarillo) es considerado como maíz hembra, mientras que el oscuro (azul y rojo) se identifica como masculino. La diferenciación por género expresa un código cromático común en la región, como lo señala Pérez (2007) existe una noción de totalidad necesaria para la fertilidad. Dicha totalidad se expresa en la unión intergenérica, a través de un código cromático (claro-oscuro) y uno numérico (cuatro, seis y siete).

El número cuatro, es asociado a una idea de tiempo-espacial de totalidad. Cuatro son los cerros a los que se reza y de los que provienen los vientos o *ejekamej* (Popocatepetl, Iztazihuatl, Pico de Orizaba y La Malinche), del mismo modo que las fuentes de agua donde se llevan cruces en la madrugada del 3 de mayo de cada año. Cuatro son también las variedades de maíz que “deben” sembrarse (blanco, amarillo, rojo y azul). El seis es el número de los santos, por lo que la cera para los mismos se dará siempre en cantidades de seis (o doce como su múltiplo), de igual forma que los ramos de flores, los cohetes y los sones, serán contados para sumar esta cantidad. El siete tiene que ver con el inframundo y los muertos entre los nahuas de Tepetzintla: siete son los tamales en un plato de ofrenda, siete tortillas enterradas junto con un cadáver, siete son también los trozos en que ritualmente se secciona un guajolote. Como lo señala Millán, la codificación numérica evidencia categorías ceremoniales de un universo ritual interconectado

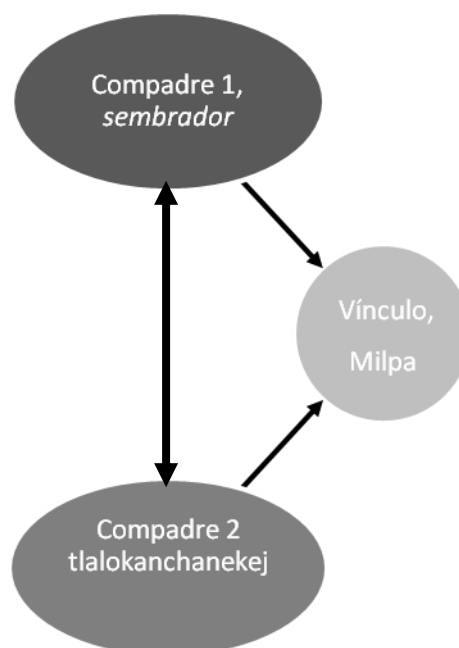
(Millán, 2007), así los números asociados al maíz, la cantidad de tamales, velas o panes, se integran a una lógica de ofrendas y donación que implican una direccionalidad: en número de seis y sus múltiplos (12 y 24) para el Señor del Monte y; en número de 7 (y en ocasiones 13) para los difuntos, durante Día de Muertos.

La semilla bendecida se mezcla entonces con otra y se considera que está lista para sembrarse. El caparazón o “cáscara” *kakauhki* (mismo término para la cáscara de frutas) del armadillo o *ayotochi*, después de haber sido puesto a secar, es transformado en una bolsa que se utiliza de forma tradicional en la siembra del maíz, colocando en él la semilla. Esta práctica antes generalizada, está en decadencia, pero aún se realiza por parte de algunos campesinos de la región. Según dicen, el armadillo, un animal que hace sus madrigueras debajo de rocas, en oquedades y, en general, en la tierra, es pensado como un habitante del “interior del monte”, del *tlaltikpak ijtik*, y que protege a la semilla de maíz que va a sembrarse de las plagas subterráneas. El mito establece una alianza entre especies en pos de una fertilidad compartida.

Si bien estas alianzas se encuentran en la mitología, algunas de ellas pueden registrarse etnográficamente en la ritualidad, basadas en esta misma capacidad de auto-diferenciación espiritual. De acuerdo con la forma tradicional, los sembradores nahuas ofrendan en algún lugar del terreno de cultivo, aguardiente, tabaco y un ave de corral, ya sea una gallina o un guajolote de preferencia. El ave, sin embargo, se deposita “media viva” o *tlajkoxoxojke*, literalmente “medio crudo”, es decir, aunque desplumada y eviscerada, se coloca completa, con cabeza y patas, a medio cocer, junto con un plato de mole, una botella de aguardiente y un sahumero con incienso. El motivo de tal acto es el de invitar a sus futuros compadres y solicitar su trabajo para sembrar

conjuntamente. Sin embargo, estos compadres no son humanos sino *tlalokanchanekej*, entidades no-humanas con quienes se cultivará “a medias”, pues se piensa que habitan en un mundo especular, del otro lado de la tierra, es decir, dentro de la montaña. Ahí, el maíz y todos los vegetales de la milpa crecen “hacia abajo” por lo que pueden ser cosechados por estos seres que son, hasta cierto punto, equivalentes a los humanos. No colocar estos objetos es una ofensa a los compadres, quienes sencillamente no trabajarán el terreno y lo abandonarán a merced de los animales y plagas. En efecto, este énfasis en una horizontalidad recíproca, mediante el cultivo de vegetales, contrasta con la equivalencia de la carne que se encuentra implicada entre ambos colectivos. En este caso, los nahuas exhiben mediante esta alianza “...un principio de estricta equivalencia entre los humanos y no humanos que comparten la biósfera, la cual es concebida como un circuito cerrado homeostático.” (Descola, 2001:111).

CUADRO 8.- MODELO DE PARENTESCO RITUAL AGRÍCOLA



Esta relación de reciprocidad comienza, tal como lo hace cualquier otro rito de compadrazgo entre humanos, con una secuencia ritual que inicia con la invitación, elicitada en voz alta en el terreno a sembrar, tras la cual se deposita la comida. Dehouve ha propuesto definir a este tipo de acciones como *depósitos rituales* (2007) y no como ofrendas o sacrificios. Las implicaciones de esta distinción, surgida de la etnografía entre los tlapanecos, resultan muy útiles para pensar las relaciones que parecen estar en juego entre los nahuas y su entorno. En efecto, una ofrenda envuelve un ofrecimiento o un don, mientras que el concepto propuesto por Dehouve apunta hacia una secuencia ritual más compleja, que pasa de una invitación, una personificación, un don y, finalmente, la posibilidad de un contra-don (*Ibidem.*). Así, la verbalización de la invitación, la comida depositada, la fertilidad vegetal y la posible reacción de los no-humanos ya sea positiva o negativa conforman una secuencia engarzada que no responde a una petición a la “sobrenaturaleza.” En realidad, es un modelo de interacción ritual, que resulta, en cada paso, análogo a la ritualidad con que opera el compadrazgo localmente.

### III.VII.- Subir a los cerros. Visitar a los Dueños de la Tierra

Pero los rituales agrícolas no se restringen a la milpa o a la bendición de las semillas en el templo comunal únicamente. Existe una conexión con un universo mayor que alcanza a los llamados dueños, el Señor del Monte y los *tlalokanchanekej*, a quienes se ofrenda en busca de protección y fertilidad una vez cada año, con la ascensión a la cúspide del cerro Chignamasatl y la ofrenda igualmente de guajolote, mole, humo de incienso y aguardiente. Al igual que la milpa, la casa y el templo comunal, el cerro ocupa un lugar como centro ceremonial, es la casa del Señor del Monte y sus sirvientes. Se le ofrenda guajolote como



a los compadres, pues se intenta un intercambio asimétrico con esta entidad: su protección a cambio de reconocimiento, en esta ocasión de nivel comunitario.

Los curanderos o *tlamatki* (*tlamatkamej* en plural) ofrendan en el mes de mayo a los cerros en cuya falda se asienta la comunidad, *chignamasatl* o nueve venado, considerado como cerro chico y al *tepetsingo* o cerrito, considerado como cerro grande. La ascensión al cerro es conocida como *mayotipetl* “mayo-cerro” pues es en este mes que regularmente se realiza. Las comunidades en torno a este cerro (Tepetzintla, San Simón, Xicalahuatla, Xochitlaxco) ascienden por diferentes rutas y a distintos santuarios específicos, ya sean cuevas o alguna de sus cumbres. En todos los casos la intención es la de hacer una visita al *tipetlwewetl* o “Señor del Monte.”<sup>34</sup> Estas entidades son consideradas como las dueñas del monte y sus productos, pero más allá de esto, son seres con los que se negocia constantemente en búsqueda de la salud, la fertilidad y los buenos tiempos para la producción agrícola, los animales y los hombres.

El *tlamatki* es entonces quien habla con el cerro a sus orejas –ciertas cavidades o cuevas ubicadas en la parte superior del mismo– así como es el encargado de rezar en la cima y ofrendar *tipach* –tepache– aguardiente e incienso. Anteriormente los grupos de ascenso eran más numerosos, pues incluían danzantes, comisarios, sacristanes, así como voluntarios y mayordomos, llegando en ocasiones a casi el centenar de personas. Sin embargo, actualmente los grupos se han reducido. Mientras el grupo realiza el ascenso y aún desde la noche anterior, se realizan preparativos en el templo comunitario. Se matan doce pollos, se

---

<sup>34</sup> Término que se utiliza como otra forma de nombrar a la entidad masculina *tlaltikpak tata* y su inherente contraparte femenina *tlaltikpak nana*.

prepara un barril de *tipach*, se limpia y se adorna al templo con flores, se prepara el mole, se confeccionan los collares, ramos y coronas para el enfloramiento y se esperan las noticias sobre el grupo que asciende mediante cohetes que avisan el cumplimiento de ciertas etapas del recorrido, como la visita a una cueva. Las ofrendas en el rito de ascensión de *mayotipetl*, coinciden con las que se otorgan a los difuntos en Todos Santos, así como a los compadres en general.

Existe sin embargo, una plétora de nombres esotéricos que se confunden con santos, deidades y potencias no-humanas. Así, las entidades obsequiadas con ofrendas en las cuevas de los cerros reciben numerosos nombres. Por un lado se refieren al Señor del Monte, al igual que a la pareja Padre y Madre Tierra; igualmente, en las cimas, se invoca al Padre Sol; mientras que en las cuevas *y de forma simultánea* suelen dejarse ofrendas al “El Malo” o *nixikol*. La explicación al respecto es que “a los dos hay que dar” o “no se puede dar al bueno sin dar al malo.” Esta serie de ofrendas a entidades no-humanas en los cerros se lleva a cabo de forma similar a como se hace con las de la siembra o la casa. Nuevamente se evidencia la noción de dualidad que permea la mayor parte de los ritos y creencias nahuas locales.

Tanto los *tlalokanchanekej* como *tlaltikpaktata* y *tlaltikpaknana*, Padre y Madre Tierra respectivamente, son advocaciones de la tierra, seres que habitan “del otro lado” de la montaña, pero que mantienen un contacto constante con los humanos pues comparten una misma frontera, la membrana que es la tierra. Como afirma Lupo (2001), la vida humana es vista como un símil de la vida vegetal, pero ambas están ligadas a la tierra, por lo que ésta es en realidad, el origen de la mayor parte de los seres no humanos y es a través de ellos que esta entidad compleja “la tierra” actúa sobre la vida de los humanos.

Madre y Padre Tierra son una pareja de personajes que reciben otros nombres en distintas partes de la sierra como *tlalokan tata* y *tlalokan nana* (Aramoni, 1990) y que se suponen como los “Dueños de la tierra”, o mejor dicho del Talokan A esta pareja primordial no se recurre de forma individual, sino exclusivamente comunitaria, esto se realiza, como hemos dicho más arriba, tan sólo una vez al año, en el tiempo de secas; o bien, cuando las circunstancias lo ameritan, es decir, cuando los tiempos de cultivo están siendo particularmente afectados por sequías, heladas o inundaciones.

La noción de réplica aquí es de nuevo pertinente pues esta pareja que mora en las cumbres de los cerros es *la misma* que habita en los fogones domésticos. Ante mis dudas acerca de esta iteración los nahuas me han dicho que “son los mismos” y que “es la misma tierra”, es decir, que, de la misma manera en que los altares domésticos están conectados o representados recíprocamente con el altar del templo comunal, igualmente, los fogones y el cerro encuentran correspondencias en su identidad de culto. En efecto, cada altar es una réplica de “otro lugar” y cada objeto puesto en ellos (velas, imágenes, flores, agua) los conecta tanto con los cerros –cuevas y cumbres– como con el templo comunal, (Vogt, 1966: 129–141), es decir, los altares replican no sólo espacios humanos sino, precisamente, los espacios privilegiados no-humanos, como son las cuevas. En efecto, de entre todos los espacios entrelazados, las cumbres de los cerros poseen la mayor jerarquía, incluso más que el mismo templo comunal, pues no hay ahí ninguna “distancia” entre los humanos y la deidad, el contacto es directo pues lo que se visita no es otra cosa que su misma casa.

Los cerros son actualmente, *stricto sensu*, lugares sagrados ya que contienen, por un lado, las casas de estas entidades poderosas y, por el otro, se imaginan llenos de recursos valiosos, como cerdos, gallinas, frijoles, agua y el mismo maíz. Esta concepción es de viejo cuño y nos evoca de inmediato al conocido mito mesoamericano de las hormigas y el maíz (López Austin, 1996). Además, en algunos de los incontables cerros se congregan las almas de ciertos difuntos y en sus cimas habitan los *ejekamej*, literalmente “vientos”, pero traducido localmente al español como “Angelitos”, entidades celestes que habitan siempre en lo más alto de la sierra y que son llamados por los curadores y brujos para ser sus “ayudantes” tanto en la curación de la brujería –mediante la detección de lugares donde se ha dejado algún mal–, como inversamente, la causación del daño.

CUADRO 9.- TABLA COMPARATIVA DE LAS FORMAS DE COMPADRAZGO EN  
TEPETZINTLA

RITO	COMPADRE 1	COMPADRE 2	VÍNCULO
Bautizo	Padrino	Padres	Ahijado
Padrinazgo de cruz	Padrino	Deudos	Cruz
Mayordomía	Mayordomo entrante	Mayordomo saliente	Imagen sagrada
Siembra	Seres del monte ( <i>tlalokanchanekej</i> )	Campesino	Maíz (milpa)
Brujería (Terapéutico)	Dueño del Monte ( <i>tipetl wewetl</i> )	Adivino ( <i>tlamatki</i> )	Enfermo
Doméstico (Terapéutico)	Padrinos	Casa ( <i>kalwewetsin</i> )	Grupo Doméstico ( <i>chanchiwane</i> )

#### IV.- MUNDOS SUPERPUESTOS: RELACIONES ENTRE HUMANOS Y NO-HUMANOS

##### IV.I.- Más allá de lo humano

Entre el cosmos y la humanidad existe, para los indígenas *araweté* del Amazonas brasileño estudiados por Viveiros de Castro (1992), una relación metafísica animista de perspectiva, donde la noción de persona se extiende a ciertos animales y ciertos vegetales. La persona es considerada un constructo que se encuentra, en realidad, dentro de un proceso constante de transición hacia la otredad (*other-becoming*), es decir, en un cambio de estado, hacia el mundo de los muertos, de los dioses o de los blancos. La invisibilidad del mundo espiritual haría que dicho cambio fuera del todo imperceptible y es sólo a través del canto y la oración, es decir, la acción ritual, que tales cambios pueden evidenciarse. Por otra parte, el perspectivismo, es decir, la mirada recíproca y distinta entre seres, es posible en la sociedad *araweté* pues ésta expone, para Viveiros de Castro, una dinámica centrífuga, donde la sociedad encuentra “su centro afuera, su identidad en otra parte y la otredad no es el espejo del hombre, sino su destino” (1992:3).<sup>35</sup> Así, se explica el flujo de relaciones jerárquicas entre las entidades del cosmos: dioses, muertos, hombres y sus enemigos, que a la manera de una cadena trófica, integran en la sociedad *araweté* un mundo en transformación más que uno en oposición. El cosmos amazónico es, en este caso, como el nahua, pues parte del modelo humano para imaginar al resto de los elementos que lo constituyen, es por ello que se posibilita sí un animismo socialmente regulado. Si la vida espiritual está ligada a esta cadena trófica, la ritualidad mediante la que se expresa y codifica está, en cambio, orientada hacia la homeostasis y la continuidad de la vida biológica y social nahua.

---

<sup>35</sup> Traducción del autor.

Hemos visto ya cómo, para los nahuas de Tepetzintla, existen una serie de imbricaciones entre los diversos seres del mundo o mejor dicho, de regiones alternas dentro de un mismo mundo. En efecto, esta imbricación ha sido estudiada principalmente como un circuito de almas, entidades de sustancia *ligera* que encuentran una equivalencia entre animales, vegetales y hombres, a la par que se encascan en diversas pieles, ropajes o cuerpos, que conforman a una sustancia *pesada* (López Austin, 1996). La complementariedad entre estas dos sustancias y sus relaciones delinean *grosso modo* al sistema cosmológico en Mesoamérica propuesto por este mismo autor. Dicho sistema de intercambio, basado en la circulación de almas, encuentra correspondencias con los nahuas de Tepetzintla, sin embargo es necesaria la etnografía directa pues encontramos numerosas especificidades, interpretaciones y exégesis que, si bien confirman en gran parte las generalizaciones cosmológicas macro-regionales, también es cierto que describen procesos vitales específicos. Podemos afirmar que los nahuas del área de estudio, ponen un énfasis en ciertos aspectos del complejo tránsito de sustancias mediante la ritualidad, enfocada en la terapéutica, la fertilidad, la reproducción y la muerte son invariablemente campos de interacción con otras entidades no-humanas, pues son eventos que se consideran trascendentales y por ello encuentran un eco, un origen y un destino percibido siempre en las diferentes regiones del cosmos.

En dichas regiones existe una diversa cantidad de habitantes, seres no humanos con los cuales los nahuas se relacionan de varias formas. Tanto los muertos, como los seres del cerro o del agua son entidades que deben ser apaciguadas y controladas continuamente, de lo contrario pueden acarrear desgracias, enfermedad y capturar el ánimo de los

vivos. Por ello resulta necesaria la sanción ritual, en la forma de ofrendas, danzas y procesiones; acciones que garantizan el establecimiento y mantenimiento de relaciones de reciprocidad entre humanos y no humanos. Si bien lo dicho es común a infinidad de sociedades en diversas regiones culturales, la especificidad se encuentra en el desarrollo de la actividad ritual y en las interpretaciones locales al respecto.

Las etnografías sobre comunidades nahuas en la sierra norte de Puebla han sido de gran apoyo para esta investigación, sin embargo, parecen coincidir en su mayoría, en presentar una certeza taxonómica en cuanto a la composición, cantidad y capacidades de las entidades anímicas que se reconocen localmente (Chamoux, 1987; Lupo, 1995, 2001; Lok, 1991; Millán, 2008). En Tepetzintla no existe este nivel de consenso en cuanto al contenido, límite y cantidad de las entidades anímicas. Existen continuamente contradicciones y nuevas declaraciones que desmienten, confirman, modifican, precisan o simplemente ignoran otras previas. Además, los contextos rituales, la temporada o el lugar donde se haga la pregunta parecen, en algunos casos, también afectar las respuestas. Aunado a esto, se hallan otras variantes como la oposición entre especialista versus lego, así como las constantes innovaciones traídas normalmente en los procesos migratorios, que se suman a los contenidos antepuestos para generar reinterpretaciones y reflexiones por parte de la gente entrevistada al respecto.

Finalmente, no estoy seguro de poder discernir en unidades sólidas y “fijas” como *entidades anímicas* las reflexiones sobre la muerte, la reencarnación, el Juicio Final, el daño por brujería, el nagualismo, la personalidad, etc., pues resultan nuevas contradicciones. Tal vez el alma nahua es un complejo cambiante que, si bien, como ha expuesto la



obra de López Austin (1996), existió como un sistema holístico de explicación sobre las reglas del cosmos, ahora se mantiene dentro de un conjunto heterogéneo de notas culturales: creencias familiares, rituales y relatos, que no necesitan ser coherentes entre sí.

Lo anterior me ha hecho pensar que tal vez una mejor vía para la comprensión de estas nociones sea describir los contextos en que éstas son relevantes. Dichos contextos son, por supuesto, privilegiadamente rituales y narraciones míticas. Así, he podido confirmar localmente algunos presupuestos etnográficos regionales y también dilucidar especificidades concretas. Los campos de acción del complejo que supone el “alma nahua” puede descomponerse en dos categorías generales de forma más o menos estandarizada: *inanima* e *itonalmej*. Sumadas a éstas hay una tercera categoría de resistencia y “voz” espiritual identificada con un órgano: *iyolo* o corazón.

A estos conceptos se une el de *chikawalis*, que proviene del verbo “fortalecer”, “secar”, “endurecer” y que los nahuas traducen como “fuerza”. En efecto, esta es una noción de fuerza acumulativa, la cual otorga potencia y se suma a cualquiera de los dos (*tonalchikawa* y *yolochikawa*) para conceder a ciertos sujetos un poder de resistencia mayor a los embates de la brujería o *tlachiwitl*, “porquería”<sup>36</sup>. Al mismo tiempo, la acumulación de *chikawalis* tiene que ver con el ciclo de vida de cada sujeto y con la realización de alianzas con humanos y no humanos.

---

<sup>36</sup> El significado ha cambiado con el tiempo pues este término proviene de *tlacihqui* que, de acuerdo a Molina, en el uso del náhuatl del siglo XVI significa “astrólogo o estrellero”, pues proviene del verbo *cihuia*, “buscar las cosas” (en López Austin, 1967:101). Este término es relacionado a su vez con *tlachixqui*, “el que mira las cosas” estos personajes eran, en contraste con la traducción “porquería” (seguramente originada desde la religión católica), seres respetables y reconocidos en las sociedades nahuas del siglo XVI que tenían igualmente la función de curanderos(*Ibidem.*).

Así, mayordomos, fiscales y regidores, son entonces, sujetos con una mayor *fuerza*, conferida por su capacidad de compromiso con el cargo

El primer elemento es *inanima*, castellanismo de “ánima”, es considerada como una entidad trascendental y es descrita de acuerdo por la gente de Tepetzintla como “...el espíritu de la persona que va con Dios”, “...se va del cuerpo cuando se muere la persona...”, “...esa es de Dios”. Esta es, en efecto, la entidad a la que se dedican la mayor parte de los ritos funerarios de desagregación y la que se considera como una imagen idéntica de la persona viva, es también la entidad inmaterial que regresa en Todos Santos a comer la ofrenda alimenticia colocada en los altares domésticos. Igualmente, se identifica como “el alma” de los nonatos que puede regresar en otro cuerpo si éste muere antes del alumbramiento o incluso si fallece antes de ser bautizado.

La otra proyección espiritual de cada persona se encuentra identificada con los *itonalmej*, “animales compañeros”, el tema ha sido objeto de estudios clásicos (Foster, 1944) y hace referencia a la noción de un complemento espiritual identificado con cierto animal cuyo destino está entreverado al de la persona. En Tepetzintla, esta identificación se da en número de siete animales –necesariamente de especies diferentes– que vagan por el monte de forma simultánea al sujeto y mueren junto con él. Muchas de las enfermedades están asociadas al daño o muerte de uno de estos animales lo que afecta la salud, la fortuna y el bienestar del sujeto en cuestión. Sin embargo, entre estos *itonalmej* existe un “mayor” o *weyi*, que se supone como el principal y cuya muerte es sinónimo de la muerte de la persona. Existe una jerarquía en cuanto a cuáles animales son más poderosos y resistentes a la brujería y el daño espiritual, igualmente, ciertos rasgos físicos así como de personalidad que incluyen el humor, la risa, la resistencia al alcohol, la rapidez de

movimiento o la facilidad para desempeñar algunos trabajos, por ejemplo, están relacionadas con ciertos animales. Alguien nervioso y/o velludo podrá delatar que uno de sus animales compañeros es el venado; alguien iracundo se identificará con un toro o un tlacuache; alguien con buena suerte se pensará relacionado con una víbora, etc.

El *iyolo* es una cualidad principalmente verbal, aunque en principio se asocia directamente con el corazón orgánico, sus alusiones refieren a la fortaleza espiritual enfocada en la capacidad de hablar y parlamentar con los demás incluyendo especialmente, la capacidad de negociar con los no humanos. Las personas con un corazón fuerte son, regularmente, varones de edad madura pero no de forma exclusiva. El *iyolo* muere con la persona y no tiene un destino *pos mortem* específico. El concepto de *chikawalistli* es muy cercano al de *iyolo*, pues también hace referencia a una resistencia y fortaleza espirituales. Sin embargo, este último es una capacidad que se obtiene por medio de acciones rituales y por tanto, es acumulativa. Así, alguien que ha cumplido con cierta cantidad de cargos en la comunidad, que es padrino de múltiples niños o que ha aceptado numerosos compromisos de parentesco ritual en general, acumula *chikawalistli* y tiene, como resultado, un *iyolo* fuerte.

Finalmente, los conceptos clave en las secuencias rituales entre humanos, analizados en el capítulo anterior, son también, parte esencial del protocolo que se debe seguir en las relaciones con los no-humanos, pues éstas son igualmente personas. Así, el *agradecimiento*, se expresa en la donación periódica (una vez al año por lo menos, en Todos Santos) de alimento –específicamente guajolote–, lo que ubica el reconocimiento y refuerza los lazos entre compadres. En último lugar, el *perdón* es, al mismo tiempo, una disculpa y una abjuración. La forma que toma es la de un parlamento donde el grupo dador, se disculpa literalmente por lo poco

que se ha ofrecido en intercambio, mientras que, en otro nivel, obliga una respuesta de aceptación por parte del grupo receptor. Esta triangulación de conceptos es expresada en acciones rituales y opera del mismo modo cuando se trata de relacionarse con entidades no-humanas, especialmente con ciertas manifestaciones de ellas.

Como veremos más adelante, todas estas nociones relacionadas con la metafísica nahua de las almas, poseen un valor de cambio específico en las relaciones transmundanas que mantienen con entidades no-humanas, por lo que la mayor parte de sus rituales constriñen la devolución, rescate, condena o reincorporación de éstas. Así, las regiones transmundanas, los habitantes no humanos y los rituales que deben ejecutarse, conforman un modelo de relaciones necesarias para la continuidad de la salud, la cosecha, los recursos naturales, las lluvias y la reproducción familiar.

#### IV. II.- Cambio de vista, cambio de rostro

Estos términos culturales en Tepetzintla (*inanima*, *itonalmej*, *chikawalistli*, *iyolo*) conforman conceptos clave que contienen una serie de significaciones interconectadas imposibles de traducir de forma literal o aislada, y son precisamente los que contienen valores tácitos y complejos constructos sociales (Wierzbicka: 1997).<sup>37</sup> Sin embargo, no son los únicos. Efectivamente, los nahuas consideran otras tantas expresiones con las cuales concentran valores y moldean las relaciones con el cosmos, específicamente en el campo de las relaciones con los

---

<sup>37</sup> Un ejemplo en occidente es el concepto de “alma” que explica algo más que una esencia inmaterial, de la misma forma en que el *ombas* es más que un cuerpo para los huaves o *xita* es más que un abuelo para los otomíes.

no humanos. Una de ellas es *kixpatla*<sup>38</sup>, término que los nahuas traducen localmente como “el cambio de vista”, y se define por la cualidad temporal de observar las mismas cosas pero de otra forma, donde ambas percepciones son “verdaderas”. Así un cazador incauto puede llegar a ver las cuevas como puertas y entradas de casas, que son *al mismo tiempo* los cerros; corrales en medio del monte donde las aves silvestres *son* gallinas, jabalíes *son* perros y serpientes *son* personas. La noción de que la realidad se encuentra superpuesta a otras, es la forma que explica la integración entre mundos, especialmente entre la tierra, el monte y *tlalokan*. El *kixpatla* puede ser ocasionado comúnmente en los sueños, donde tanto humanos como no humanos intercambian formas y toman distintos cuerpos. Aunque la acción ritual en las plegarias al cerro, la brujería o la intervención de potencias no-humanas pueden también ocasionar este cambio.

Son recurrentes los relatos acerca de los encuentros con ciertos personajes “burladores” (*tricksters*); estos burladores suelen ser seres del monte (animales) que, tomando la forma de algún humano pretenden realizar intercambios que resultan casi siempre infructuosos. Así, invitan comida, bebida, dinero (oro) y mujeres al campesino, que suele ser el personaje que acepta cualquiera de estos obsequios a cambio de algún favor que parece no tener importancia, sólo para descubrir –tras una acción específica como el cruce de un puente, entrar a su casa, al pueblo o la iglesia o bien yacer con su mujer– que ha sido engañado y después morir.

---

<sup>38</sup>Verbo transitivo que incluye la partícula *ix-*, “frente o cara” y *quipatla*, “cambiar o mudar” (Diccionario náhuatl del norte del estado de Puebla, Vocabularios Indígenas 42, ILV/UMAD, México, 2000). Para el nahua clásico, Fray Alonso de Molina reparó en su *Vocabulario en lengua castellana/mexicana, mexicana/castellana* en el vocablo *patla* como verbo para “cambiar o trocar algo” así como “sustituir en lugar de otro.” Tomo, basado en exégesis locales, “cambio de vista” como la mejor traducción de dicho concepto.

El concepto de *kixpatla* se encuentra a su vez íntimamente relacionado con el de *itonal* y con el mundo onírico. En efecto, abundan localmente los relatos oníricos, donde existe una actividad intensa entre humanos en forma de su *tonal*. Por ejemplo un sapo que iba a ser devorado por una serpiente, fue rescatado por un hombre que, tomando un leño atizó tan fuerte golpe a la sierpe que le partió el lomo y la obligó a soltar al sapo. A los pocos días un joven “alto y de chamarra”, es decir un mestizo, agradeció a este hombre su intervención y le contó que en su pueblo de origen había muerto un brujo recientemente, víctima de intensísimos dolores en la espalda. La exégesis de mi informante en cuanto a su propio relato giró en dos sentidos, el primero en torno a los efectos de los sueños en la vigilia y con ello el peligro que corren el *tonal* o animal compañero, cuando vaga libremente por el monte durante el sueño; el segundo, por supuesto, sobre el hecho de que un mestizo rico en este mundo, podía tener a un vulnerable sapo como *tonal*, sin elegirlo ni saberlo siquiera.

Ante las preguntas hechas tanto a especialistas rituales como a habitantes “no especialistas”<sup>39</sup> acerca de la percepción sobre “el mundo” ha sido sustituida en entrevistas por la forma plural: “los mundos” haciendo referencia a que, mediante el *kixpatla*, se pueden percibir las distintas “caras” o “cosas”, que coinciden en un mismo objeto o persona. La explicación de esta superposición entre mundos se suele ejemplificar con las capas de una cebolla o los dobleces de un mantel,

---

<sup>39</sup> Una nota de método. Coincido con Rossana Lok (1991), quien trabajó con los nahuas de Cuetzalan y ha cuestionado la atención etnográfica excesiva sobre las interpretaciones cosmológicas tomadas a partir de ciertos especialistas rituales. Como ella, considero que “cada persona es una experta en su cultura” y que es necesario contrastar la información obtenida por los especialistas con la de otros habitantes menos interesados (política y económicamente) en estos temas. Siguiendo esta premisa, he limitado mucha de la información expuesta en esta investigación a la que se fue posible contrastar en ambos grupos de informantes.

es decir, no con referentes geográficos sino con empalmes perceptivos o dimensionales. En efecto, estos mundos no responden a una topografía como sugería Signorini (2000) sino a una superposición de capas que pueden ser percibidas ya sea por especialistas rituales o mediante el sueño o el *kixpatla*.

Tal vez esta concepción de superposición pueda ser más útil en oposición a una geografía sagrada, para entender la complementariedad entre referencias espaciales asociadas a ciertos personajes. Así, algunas cuevas pueden entonces ser también entradas al cerro o remolinos que implican pasos al *tlalokan*, las piedras del comal son al mismo tiempo ancianas que cuidan el fuego del hogar, o danzantes que son, como en el ritual de *kalwewetsin* (cf. Questa, 2007) temporalmente la ofrenda misma para después ser los espíritus de la tierra que devoran la ofrenda. En realidad, existen numerosos y más elocuentes ejemplos en la etnografía sobre grupos indígenas mesoamericanos que relacionan estos espacios con personajes y conllevan una transformación por parte de los miembros en “otro.”<sup>40</sup>

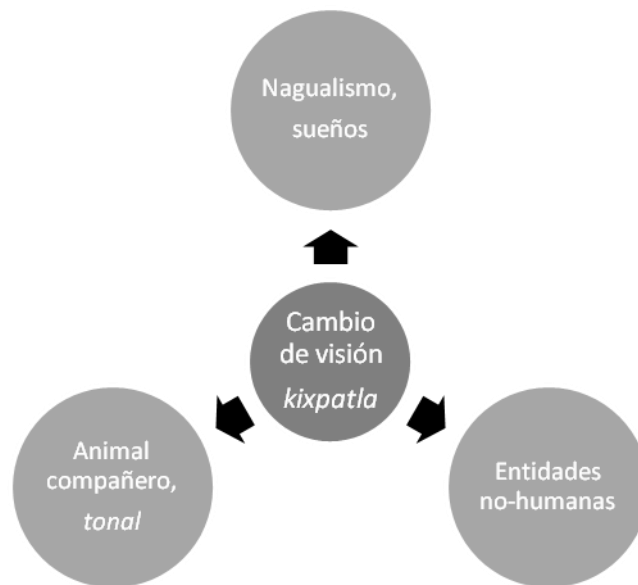
Los especialistas rituales como los curanderos o *tlamatki*, así como las *teese* o parteras son capaces de observar y hablar en estos mundos

---

<sup>40</sup> Esta capacidad de transformación es de viejo cuño, existen numerosas referencias en la historia mesoamericana acerca de la identificación que se daba entre personas-ofrendas-deidades durante un mismo ritual en las ceremonias a Tezcatlipoca (Olivier, 2004). El modelo del “núcleo duro mesoamericano”, desarrollado por López Austin, (1996) contempla esta capacidad de identificación como un reconocimiento ritual de unidad sustancial que prevalece entre los seres aún cuando sus cuerpos, sus cáscaras, los hagan parecer distintos. En la región hay dos verbos que se utilizan como forma verbal de reconocer esta dualidad en el ámbito ritual. El primero se encuentra presente en Tepetzintla y es *kipatla*, “voltear” que se utiliza para describir a los disfrazados rituales en las danzas patronales y como metáfora a la transexualidad; el segundo verbo, *cuepa*, es mencionado por Chamoux (1989) entre los vecinos nahuas de Cuacuila, literalmente significa “trocar” o “cambiar algo”, aunque en su segundo significado se refiere a “cambiar de vestimenta” y se usa para hablar del cambio de una persona en otra mediante el ritual.

superpuestos, es por ello que logran ver, a través de la luz de una vela o en una piedra el mal que aqueja a un paciente. Las técnicas que permiten la apreciación de “otros mundos” pueden variar, sin embargo en todas se reconoce tácitamente que “hay algo que ver” que no es perceptible a simple vista.

CUADRO 10.- CAMPO DE ACCIÓN DEL CONCEPTO *KIXPATLA*



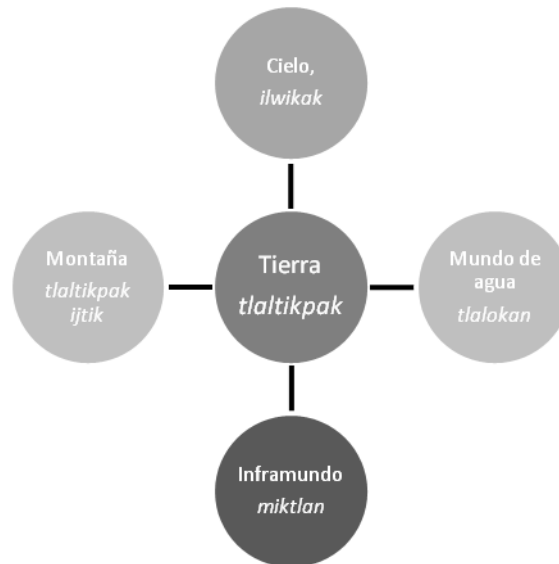
#### IV.III.- Escalas sobrepuestas. Seres y regiones del mundo nahua.

*Tlaltikpak* es “la tierra”, con su complemento *tlaltikpakijitik*, “dentro de la tierra” o también “el cerro” en referencia a los bosques, las elevaciones y la orografía que completa y circunda a la comunidad. Juntas, estas regiones componen el nivel material, donde sucede todo aquello que es visible así como la vida cotidiana y el tiempo de los humanos.



Por otra parte está *tlalokan*, el mundo acuático, que los nahuas traducen como “donde vive el agua”, un sitio al que se accede a través de cruces en ríos, a manantiales o cascadas. Ahí residen las almas tanto de humanos como de animales que mueren ahogados o a quienes “se ha llevado el río” mediante la captura del ánima. *Ilwikak*, es traducido por los nahuas como “la Gloria” o “el Cielo”, es el lugar a donde idealmente migran las almas de los muertos, ahí también aguardan el momento de nacer (o de renacer, como se verá más adelante) las almas de los nonatos. Finalmente está el *miktlan* o el infierno, que en Tepetzintla es un lugar de condena *post mortem* a donde migran no los que han vivido una mala vida, sino los que han tenido una mala muerte a raíz de la brujería.<sup>41</sup>

CUADRO 11.- REGIONES DEL MUNDO NAHUA



<sup>41</sup> Además, la sola palabra *miktlan* es ya una maldición, una mala palabra, de ahí su uso restringido como sinónimo de un mal augurio.

Estas regiones o mundos, no son lugares estáticos. Aramoni ha comentado por ejemplo que, para los nahuas de Tzinacapan que, tanto al *talokan* como al *miktan* (inframundo) se accede a través de ciertas cuevas, las cuales, sin embargo, pueden diferenciarse sólo a nivel conceptual y no geográfico, y sobre esto reflexiona:

“Pareciera que Talokan se situara en un nivel más profundo (metáfora inconsciente) y que *miktan*, el reino del demonio, hubiera quedado localizado más en la superficie, ¿la de la conquista espiritual quizás? Es decir, que mientras que las cuevas son para el Talokan un medio o una vía a las profundidades, a las raíces culturales, para el *miktan* son un fin, pues *miktan* son las cuevas mismas.” (Aramoni, 1990: 160)

En Tepetzintla, a pesar de que estas regiones tienen un nombre y ciertas características distintivas, carecen igualmente, de un lugar fijo o una geografía específica, es decir, las regiones del mundo existen, como afirma Pitarch, en un espacio social no euclidiano (2004). Este mismo etnógrafo ha resaltado cómo los testimonios tzeltales refieren la ubicuidad que parece tener, en comparación con las nociones topográficas occidentales, la presencia del mundo de las almas o *ch'ulel*. Al cual se accede mediante los sueños o ciertas acciones rituales (*Ibidem*).

En efecto, de acuerdo con los nahuas, las regiones del mundo están “una sobre otra” y es por eso que no se pueden ver. Tanto la iglesia, la montaña, la casa o la milpa son puntos de reflexión y de acción ritual, que se repiten en varias escalas. De tal forma que son las mismas relaciones rituales, como las curaciones, las ofrendas o los ritos domésticos los puntos de ese mapa, los *lugares temporales* donde se ubica a los

diversos mundos y sus entidades, estas asociaciones, han sido nombradas *réplicas* por otros etnógrafos (Sandstrom, 1992; Vogt, 1993) y se refieren al paralelismo que guardan ciertas acciones rituales en procesos distintos. De nuevo, el prolífico López Austin ha reparado ya en estas asociaciones entre ciertos lugares en las culturas indígenas y las ha definido igualmente como réplicas o “proyecciones isonómicas”. De tal suerte que el altar doméstico, es una síntesis del cosmos y tanto las cuevas, como las fosas y manantiales pueden engendrar las nubes de la lluvia pues son “...réplicas de la casa de Dios.” (1993:127). Sin embargo, este mismo autor reconoce que no se trata solamente de un juego de significación a través de representaciones sino de sustancias que “son” que están “vivas”, que “contienen”; todos estos términos para explicar que “Las imágenes por tanto, no representan a los dioses, no son símbolos de los dioses: son vasos de esencia divina.” (*Ibidem.*). Esta reflexión nos ayuda, pues hay en ella un reconocimiento a la presencia de mundos superpuestos que no pueden representarse, que no pueden tampoco separarse geográficamente de forma estática y, en efecto, que no pueden existir disociados del objeto que los exhibe, pues *son* ese mismo objeto.

Así, en Tepetzintla el fuego del hogar o *tenamastle*, es donde se depositan ofrendas para la “vieja de la casa” o *kaltlamatsi* cuando existe alguna enfermedad o cuando se tienen malos sueños. Durante el ritual y mediante el parlamento por parte del especialista ritual, la piedra “mayor” que sostiene el comal es una anciana que, junto con sus “hijas” las piedras menores, escucha la petición. En efecto, la acción ritual no sólo devela la metafísica del mundo nahua, sino que evidencia su composición compleja basada en la idea de mundos superpuestos. Pedro Pitarch, en su trabajo con la concepción de los tzeltales en los Altos de Chiapas acerca de las almas y la región que éstas habitan, ha propuesto

llamarlas “mundos virtuales” (Pitarch, 2004), debido a que, mientras que no pertenecen al ámbito de lo humano, estas regiones del cosmos nahua contienen sin embargo reglas similares a las que privan en el mundo humano: límites espaciales y temporales, ciclo festivo, sistemas jerárquicos, etc.<sup>42</sup>

Hay dentro de estos mundos un principio ordenador dual, presente en las culturas mesoamericanas (López Austin, 1996) que ordena el arriba y el abajo, lo masculino y lo femenino. Así, encontramos que tanto el agua como las cuevas y las casas, se distinguen por las que están arriba y abajo, de la misma forma en que son femeninas y masculinas en ese mismo orden. Esto se debe a la concepción que los nahuas tienen de una tierra como superficie plana, a partir de la cual surgen las elevaciones en el plano superior pero que siempre mantienen ese “otro lado” inferior que se vuelve en efecto el interior de las montañas. Ciertamente, el inferior no es necesariamente opuesto, ni únicamente complementario con la superficie, sino también similar, es decir, con reglas de observancia que implican reglas comunes que determinan tanto la existencia de los humanos como las de los no humanos. De tal suerte que actividades productivas como la siembra y la cacería, e incluso relaciones como el matrimonio, el compadrazgo y la jerarquía comunitaria, conforman rasgos de una cultura trasmundana.

Asimismo, cruzar un río para un nahua, implica también el paso entre ámbitos que no son propios, pues siempre son poseídos por dueños no humanos. Cortar leña, sembrar y cazar, son igualmente actividades que transgreden regiones del mundo que no pertenecen a los nahuas.

---

<sup>42</sup>Seminario sobre “*Mundos virtuales indígenas*” impartido por Pedro Pitarch, IIF-UNAM los días 8-19 de marzo de 2004.

Cuando un niño cae al agua o a la tierra o cuando se corta un árbol, el acto tiene igualmente un eco perceptible en las demás regiones del mundo. Por ello el niño es reprendido por su torpeza y el agua o la tierra azotadas siete veces para que “lo suelte”, mientras que cuando se corta un árbol, se deja algo a cambio, ya sea aguardiente o una cera en el lugar, incluso el hacha debe ser una herramienta tratada con “respeto”, pues es el elemento que directamente vincula ambos mundos. En general es la captura del ánimo, por parte del cerro o del agua, la que ocasiona enfermedad e incluso la muerte tanto de humanos como de animales. Por otra parte existen puntos de unión, pasos específicos por donde transitan los seres. Por tanto, las cuevas y los puentes son en efecto las entradas a estas regiones, del mismo modo que el baño de vapor doméstico llamado *temascal*, el fuego del hogar o *tenamastle*, del mismo modo que ciertos lugares secretos en cada sembradío o *milpa*. Todos ellos lugares privilegiados para el depósito de ofrendas, la recitación de plegarias y, en general, el diálogo e intercambio entre humanos y no humanos. Estos umbrales son particularmente relevantes para la terapéutica pues, generalmente, es desde uno de ellos que comienza un malestar y en donde se puede abjurar el daño, pagando la deuda correspondiente y así, restituir la salud de la persona mediante el rescate de su *itonal*.

Los nahuas de Tepetzintla, tan diferentes de los *araweté* amazónicos, comparten con éstos –y acaso con la mayor parte de sociedades no occidentales– un animismo que otorga no sólo vida, sino una noción de perspectiva y con ello de persona a ciertas entidades no-humanas. Mientras que los animales son el depósito privilegiado para los *araweté* de dichas características, para los nahuas son en cambio los cerros, el agua, la tierra y algunos fenómenos atmosféricos como el viento y los truenos, seres que habitan mundos similares y con los cuales existen

relaciones constantes. La forma corporal de dichos seres es cambiante, pues es en En *tlaltikpakijtik*, “dentro de la tierra” está la pareja *tlaltikpaknana* y *tlaltikpak tata*, “madre” y “padre tierra” respectivamente, deidades que otorgan fertilidad y salud.

#### IV.IV.- Animales y no humanos

Algunos animales se encuentran directamente relacionados a la acción volitiva de los no humanos y su injerencia en la vida de los nahuas, de acuerdo con el contexto un venado puede ser también un perro del Señor del Monte, el *tipetlwewetl*, o un águila es una gallina para este mismo ser. Aquí se juega, mediante el concepto de *kixpatla*, un cambio de percepción, donde tanto el cazador, el sembrador o el adivino deben advertir la *otra* forma de las cosas, en alguna ocasión un cazador me comentó haber abandonado la caza de un venado que había venido siguiendo por varias horas al *ver* que había llegado a la casa de los Señores del Monte.

Existe también la creencia (inesperada), que se centra en la reencarnación de la persona, tras la muerte, en la forma de un animal. Éste suele ser un animal doméstico, como gallinas o guajolotes. Es tal vez por ello, que son estos animales los elegidos para ser sacrificados a cambio del alma de un enfermo humano, pues son, de acuerdo a lo expresado por los curanderos “iguales”, “como si fuera la misma”, es decir, equivalentes de la persona humana. De la misma manera, cada vez es más común escuchar referencias a que los cerdos encarnan potencialmente el alma de personas. No cualquier persona, sino su asesino, es decir, el carnicero. Un testimonio acerca de esta creencia, hecho por un hombre de la comunidad dice:

“Casi cualquier puerco es también animal nomás. Nace animal. Pero algunos poquitos, ‘ora sí que uno de cada veinte, digamos el veinte por ciento, algo así, es persona también. Nomás que ahora vuelven como puerquitos, pero fueron gente. [¿Qué persona?] Pos del que los mataba, el que los sacrifica. [¿El carnicero?] Ese.”

La figura del carnicero se acerca a la del cazador, en tanto que ambos corren el peligro de transformarse en sus “presas” tras el acto de matarles o bien, sacrificarles. Sus almas sufren una muerte que puede repetirse, como veremos en otro relato, hasta siete veces. Otra interpretación, hecha por un local, recuerda que, en tiempos no tan lejanos, quienes mataban cerdos eran, casi siempre los mestizos, cuya dieta, basada en la carne, los hacía distintos al *masewal*, que se alimentaban principalmente de maíz, frijol y la carne de las aves de corral. Es decir, el carnicero-mestizo tras la muerte es, potencialmente un cerdo que es comido en los rituales, por sus congéneres y familiares. Esta es una transformación vital que explica cómo animales y humanos se encuentran íntimamente relacionados dentro de una cadena trófica que incluye a los no-humanos, al ser ellos quienes devoran, como los hombres a los animales, el ánimo de éstos (Chevalier y Sánchez, 2005).

Existe una multitud de intenciones e interpretaciones en torno a los animales, ya que también éstos son la forma en que los habitantes de otras regiones del mundo se transforman al llegar a la tierra o *tlaltikpak*. Las serpientes son la forma animal predilecta que los habitantes del interior de la tierra toman para aparecerse a los humanos, generalmente en las milpas. Los diversos relatos de la *masacoatl* –que literalmente significa “venado serpiente” pero que localmente es traducida como “mujer serpiente”– hablan de la hija del cerro quien sólo puede salir de la montaña “vestida” de tal forma, para, en algunas ocasiones seducir y

en otras ser seducida por un sembrador. Como ha explicado Dehouve (cf. 2008), esta seducción implica nociones de trabajo, fertilidad y una alianza matrimonial entre el sembrador y la hija del cerro. Sin embargo este matrimonio suele acarrear el forzado e involuntario adulterio del primero con su esposa humana, por lo que la *masacoatl* termina por morderle y/o acabar con la fertilidad de su campo.

Hasta aquí los ejemplos etnográficos muestran cómo la capacidad de emparentar con entidades no-humanas es posible para los nahuas de Tepetzintla y no sólo eso, sino que dicho parentesco es evidencia de una visión de equivalencias entre éstos y los seres humanos. La gente de Tepetzintla se mueve pues, en un mundo diverso, multiforme, donde el reconocimiento de la otredad es una regla cumplida y el trato respetuoso es obligado, de ahí tal vez, que sean tan buenos anfitriones, tan cautos interlocutores, tan estrictos con los saludos y las reverencias, tan severos observadores del protocolo. Cuidadosos habitantes de un mundo que también se muestra peligroso, volátil, en el cual sólo puede andarse al amparo de la ritualidad.



## V.- EL CHAMANISMO: UN MODELO NAHUA DE NEGOCIACIÓN CÓSMICA

### V.I.- Términos del orden

El chamanismo nahua serrano existe como una labor de ordenamiento y diplomacia inter-específica entre una multitud de existentes del mundo que se dividen, de forma básica, en dos grandes conjuntos: el de los humanos y el de los no-humanos. Desde una perspectiva local opera, en efecto, una gradación sutil de humanidad, dado que la persona nahua es entendida de forma implícita como el grado primero de humanidad – *tlakatl* o *kristiano*, secundados por los grupos indígenas y mestizos – *koyome* de la región.

En consecuencia, los no-humanos, nombrados como *amo kristiano*, conforman una multitud de singularidades compuesta por difuntos, animales, santos y los diversos entes del monte. Más allá de la experiencia etnográfica, en términos lingüísticos estos dos grandes conjuntos son diferenciados por la utilización de los prefijos *te-* y *tla-* en la verbalización, los cuales, de acuerdo con Chamoux (2009), distinguen de forma sintáctica lo humano de lo no-humano.

El conocimiento específico de esta multitud de existentes se concentra en cada chamán, quien reconoce la identidad trans-específica de los existentes. Por lo tanto, su labor no sólo es la de gestionar entre dos mundos, como lo señala Hamayon (1992) para el caso siberiano, sino la de recuperar las almas capturadas de los humanos y, al mismo tiempo, pagar la inagotable deuda cósmica a los no-humanos generada por la vida de los hombres y su constante reproducción. Ciertamente, la vida humana implica el uso y agotamiento de recursos, con el consiguiente consumo de plantas y animales que son propiedad de otras entidades.

Ya sean ancestros que heredaron tierras, santos que dieron fertilidad o seres del monte que donaron animales y recursos, los no-humanos conforman una red de colectividades con las cuales los nahuas necesitan negociar de forma constante. Tal vez por ello puede explicarse la avidez rapaz con la cual las entidades no-humanas consumen los espíritus de la humanidad, como una reacción de la depredación que ésta hace a su vez, de todo aquello que, de acuerdo con la visión nahua del mundo, no le pertenece. López Austin ha dado cuenta, en efecto, del modelo mesoamericano que prevalecía para el siglo XVI, en el que los nahuas reconocían al universo como un entramado entre los hombres y los dioses, donde las entidades anímicas jugaban un papel fundamental como esencias en una circulación cósmica que alimentaba a ambos grupos (1994). Si bien la dominación española desmanteló en gran parte las instituciones y sistemas precolombinos, esta concepción específica ha variado poco en este sentido, pues para los nahuas serranos todo lo que hay en “la naturaleza”<sup>43</sup> tiene numerosos dueños, vigilantes y guardianes, entidades que poseen una agencia y que reaccionan al actuar de los humanos.

El mundo de los nahuas es, en efecto, uno en el que el intercambio constante entre humanos y no-humanos necesita gestores en ambas partes: chamanes para los humanos y ciertas entidades, igualmente representativas de las colectividades no-humanas, como son los “dueños de los animales” o los “dueños del cerro.” Ciertamente entre los nahuas no parece operar un cambio de perspectiva de forma amazónica, es decir, en donde los animales tienen una perspectiva de sí mismos como

---

<sup>43</sup>No existe una equivalencia conceptual para dicho término en lengua nahua, en cambio se utilizan otros términos que asignan un espacio acotado: *kwojtla*, “monte” o *kwojyo* “monte arbolado.” Traducción de Isabel Vázquez Ramos.

humanos y de los humanos como animales, sin embargo existe otra figura, la del dueño de los animales, que funciona como una hipóstasis de una colectividad total y con la cual los humanos establecen un trato directo (Viveiros, 2004). Así, los nahuas aplican un modelo especular de su propia comunidad a las entidades no-humanas (Pérez, 2008), las cuales no sólo poseen intencionalidad sino que ésta surge a partir de un conjunto de relaciones que, se supone, mantienen en *sus* propias colectividades, donde hay autoridades, ritualidad, familias y labores tal como en la versión humana. Dichas comunidades se encuentran diseminadas en lugares inaccesibles para la mayoría de las personas, ya sea bajo el agua o dentro de las montañas. Estas poblaciones especulares, sin embargo, no están cerradas al mundo, existen pasos privilegiados que las comunican en las cuevas, las cimas de los cerros, las encrucijadas, los manantiales o los puentes, así como dentro de las mismas casas o dentro de los altares de muertos, los fogones y las imágenes de santos.

La figura del *tlatatki*, de la que hemos hablado anteriormente no puede comprenderse sino a través del sistema terapéutico en su conjunto, ya que “es el chamanismo el que hace al chamán, y no a la inversa” (Hamayon, 1995). Este ritualista encuentra su foco en las relaciones que prevalecen en un mundo animista, que reconoce una intersubjetividad que no se limita al ámbito humano. En efecto, este análisis se alimenta de las ideas desarrolladas por Descola (2001) y Viveiros de Castro (2004) en torno a los sistemas anímicos y el perspectivismo amazónico. Pero no solamente, otra idea central ha surgido de la misma etnografía sobre nahuas en la región y es que, existe una teoría nativa para la construcción de la persona Chamoux (1988) que se basa en un modelo de relaciones entre humanos, animales y entidades no-humanas.

El *tamatki* es, por lo tanto, el experto en conocer y cruzar estos umbrales, equipado con un conocimiento formal acerca del tipo de malestar que aqueja al paciente, así como la identidad del no-humano agraviado, la cantidad y calidad de la ofrenda requerida, la hora y las oraciones necesarias para aplacar el daño. Aunque este conocimiento formal es necesario, en la práctica chamánica de los nahuas ocupan igualmente un lugar privilegiado sus pactos iniciáticos con alguna entidad no-humana, así como sus relaciones oníricas previas con dicha entidad, ya sea en términos matrimoniales o de compadrazgo. En efecto, cada chamán pone en juego la suma de su conocimiento y sus relaciones individuales, lo que implica una exclusividad en cada proceso que se justifica sólo en cuanto es expresión de un don innato, llamado *iwalanis* o *ijki ilwalalis* (“lo que viene dado”), que alude a la elección involuntaria de que es objeto, por parte de los no-humanos, cada verdadero adivino o *tamatki*.

Pero si el chamán es un “diplomático cósmico” es, igualmente, un “eigualizador” de las relaciones intersubjetivas, basadas en la inferencia y acción espirituales, al interior de su comunidad. Ciertamente, gran parte las intervenciones que el chamán realiza en el plano espiritual, encuentran su origen en acciones humanas que afectan a otros miembros de la comunidad y sobre las cuales hay que desentrañar un origen, curar a la víctima y, en su caso, demandar una retribución enviando el mal de vuelta a la fuente. Como hemos señalado más arriba, puede interpretarse, de acuerdo a los modos de relación con los no-humanos propuestos por Descola (2001), que existen, en efecto, dos tendencias de interacción entre ambas colectividades. Una de estas tendencias es la rapacidad, en la que el eje dominante se tiende, como hemos dicho, sobre la voracidad y la cacería, expresada mediante la enfermedad que produce la brujería en el plano anímico; la otra, en cambio, es de reciprocidad y se identifica

con el modelo agrícola, donde el trabajo conjunto entre ambas colectividades se manifiesta en una ritualidad enfocada a la fertilidad, la que garantiza el bienestar humano. Así, la tensión entre una doble relación de reciprocidad y rapacidad que guarda un especialista ritual con sus congéneres humanos es explicable sólo en la equivalencia que mantiene con los demás existentes del cosmos. Por ello, la nosología nahua diferencia dos grandes grupos de males. Por un lado están aquellos males mayores, provocados por la interacción entre humanos y no-humanos, asociados con la captura o caída del alma o *tonal*; por el otro, los males menores, que comprenden el daño que causan las fricciones entre vecinos y familiares en la comunidad, denominados como aires o envidias. En ambos casos el *tlatmatki* o adivino es una pieza clave, ya sea como curador o mensajero de los males. En efecto, podemos agregar un tercer tipo de mal: la brujería, que implica un mecanismo más complejo, donde por encargo, el *tlatmatki*, en su investidura como brujo, solicita a las entidades no-humanas provoquen algún tipo de daño a un congénere o bien, se transforma en animal para depredar, en sueños, el *tonal* de otro humano.

El trabajo de un adivino nahua parece en principio restringirse a un simple circuito de intercambio en el que debe tan sólo ajustar los dones entre ambos conjuntos (humanos y no-humanos o humanos y humanos) y retribuir los deberes residuales en caso necesario (ofrenda o daño). Sin embargo, esta no es una labor mecánica, sino que conlleva un agregado de valoraciones sociales específicas, donde opera la ética de carácter dual de cada adivino, así las deudas contraídas y las relaciones de parentesco ritual pueden determinar el papel que jugará el *tlatmatki*, bien como curandero o como agente dañino.

En conjunto, los procesos de iniciación exponen un modelo compartido para las interacciones entre humanos y no-humanos, que demuestra igualmente que, si bien existe una variabilidad, ésta no hace sino demostrar un acervo compartido de conceptos en las localidades nahuas serranas.

## V.II.- Diversidad de especialistas rituales en el trato con los no-humanos

Hablar de chamanes en Tepetzintla es tratar de constreñir en un concepto singular, extraído del vocabulario antropológico, una pluralidad de figuras que la etnografía hace emerger. Entre los nahuas existen, en realidad, numerosos especialistas rituales que podrían ubicarse en una gama continua de especializaciones, de acuerdo con las técnicas curativas y el género de los protagonistas. En este sentido, la categoría general de *tlatatkimej* incluye diferentes especializaciones que se distinguen nominalmente, de acuerdo con la capacidad preponderante de cada especialista ritual. Si bien la labor del *tlatatki* es la de un conector privilegiado entre mundos (Hamayon, 1992), es cierto que su figura tiende a descomponerse en un grupo de especialistas. Así, comparado a menudo con un abogado o un fiador, el *tekokol o viyarol*<sup>44</sup> es identificado como “el que sabe hablar,” en virtud de que sus interlocutores son por excelencia, las entidades no-humanas, pertenecientes a colectividades específicas. Los *tekokolmej* son varones de edad avanzada, quienes han llevado una vida de compromiso con la comunidad, que se traduce en el cumplimiento de los cargos comunitarios y en la amplia red de relaciones

---

<sup>44</sup> Esta asociación se distingue de la de *wewe* o “pasado” que se relaciona particularmente con los difuntos y con los ancianos o abuelos. Los dos términos son utilizados como sinónimos y mientras unas personas prefieren el primero otras utilizan el segundo. La única pista de explicación hasta el momento es que parece existir una variación de uso territorial. Así *viyarol* es usado más en el barrio de Tlacomalco mientras que *tekokol* es común en el barrio de Bucalco, sin embargo, cualquier nahua de la localidad los entiende, generalmente, como sinónimos.

que se establece a través del compadrazgo. Mediante estas acciones, en efecto, ciertas personas adquieren una fuerza suplementaria, llamada *chikawalis* (“dureza”, “fuerza”, “sequedad”), que se incrementa de acuerdo con la edad, pero también con las relaciones de parentesco ritual y, especialmente, con las relaciones que se establecen con algunas figuras del santoral, como la Virgen de la Asunción (*tonansin*) y Corpus Christi (*totatsin tonal*). Esta fuerza suplementaria es espiritual y protege al *tekokol* de muchos males provocados no sólo por entidades no-humanas, sino también de la brujería, cuyo origen es siempre humano.

Generalmente, las esposas de los *tekokolmej* suelen ser conocidas con el nombre de *teese*, término totonaco que indica “parteras”. Aunque su labor es sustancial durante el parto, sus tareas terapéuticas incluyen diversas acciones rituales, como “barrer la tierra” (*tlachpanowa*) para ahuyentar a las entidades voraces de los difuntos y seres telúricos, cuya presencia amenaza con absorber el espíritu del neonato. Una vez nacido el niño, son ellas quienes queman la placenta en el fogón y quienes bañan y fajan a la madre en el baño de vapor o *temascal*. Hasta el momento del bautizo, cuando la criatura recibirá del padrino la fuerza suficiente y un nombre que lo proteja de la depredación espiritual, las enfermedades del niño estarán bajo su cuidado, ya que as *teese* tratan con los seres no-humanos principalmente de forma reactiva, en la medida en que éstos amenazan la vida de la madre y su hijo. En algunos casos, sin embargo, las *teese* pueden desempeñar el papel de *tekokolmej*, actuando ritualmente a favor de los humanos en sus tratos con otras entidades, como en el caso del ritual de *kaltlamatsi* o “fiesta a la Señora de la casa.”

Algunas parteras suelen ser también *techepawanej* o “limpiadoras”, cuya labor es la de erradicar los “malos aires”, que se alojan en el cuerpo de los pacientes como producto de envidias y mal de ojo. Estos males son,

en su mayoría, producto de agentes humanos y resultan curables mediante el uso de aguardiente y tabaco, que son ingeridos por la terapeuta para luego ser esparcidos sobre el cuerpo afectado. Otros métodos incluyen la recitación de oraciones, el masaje en la zona afectada o “sobada” (*kitoxoma*), y la extracción de los “malos aires” que se alojan debajo de la piel, en la forma de piedras negras (*tekpaejekat*).

A fin de distinguirlos de los personajes anteriores, el nombre de *tlatatki* se reserva a aquellos curanderos que, en razón de su conocimiento sobre la ingeniería del cosmos, no sólo fungen como interlocutores sino también como viajeros en el mundo espiritual, al cual acceden casi a voluntad en la medida en que conocen el nombre de numerosas entidades, así como la ubicación de su morada en ambos mundos. Se identifican como los “verdaderos curanderos” en oposición al resto de especialistas rituales, que se concentran tan sólo en el empleo de las fórmulas verbales.

Los “sueños chamánicos” comienzan en la infancia, entre los 8 y 10 años, junto con grandes enfermedades que ponen al niño en peligro de muerte. La enfermedad que lo aqueja suele tener que ver con grandes jaquecas, fiebre, convulsiones y alucinaciones. En las narraciones posteriores, cada adivino(a) recuerda, invariablemente, que su malestar era imposible de curar por los médicos mestizos, ya fuera por su ausencia (los viejos chamanes recuerdan que no había clínicas en muchos kilómetros a la redonda) o sencillamente por su incapacidad de entender lo que le sucedía al enfermo. Así, en todos los casos, los padres del infante terminaron por buscar a un *tlatatki* quien, después de observar al niño o niña, mirándole a través de un cuarzo o una canica, determinó que había que hacer ofrendas y prepararse para “entregarlo” a los seres con quien trabajaría. Estos seres reciben muchos nombres de acuerdo a la región:



*nenenkame* en Cuacuila, angelitos o *ejekame* en Chiconcuautla, dueños o *totekowa* en Tepetzintla. En las narraciones, existe en todos los casos una mejoría de la salud y una segunda etapa, en la pubertad, cuando el poder de la visión comenzó a manifestarse. Estos niños curanderos poseen un poder de mayor jerarquía al resto de curadores y es justo en la infancia que se consideran más poderosos. Las narraciones cuentan regularmente que la fama de cada uno de estos infantes trascendió rápidamente sus comarcas y que gente de toda la sierra corría a atenderse con ellos, ya fuesen nahuas, totonacos o mestizos.

En los sueños narrados aparecen entidades no-humanas (“dueños”, “angelitos”, etc.) y en algunas ocasiones la Virgen María o Jesucristo que, en sueños sucesivos, les enseñarán una geografía secreta al iniciado<sup>45</sup>. En efecto, estos sueños tienen etapas narrativas: tras la presentación, los no-humanos advierten al infante que le necesitan, que le tienen un trabajo y que de no cumplirlo pesarán sobre él o ella enfermedades crónicas, problemas familiares e incluso la locura y la muerte. Una vez dado este mensaje, les llevan a cuevas o a la cima de montañas. Ahí les muestran sus “mesas”, que son altares en las cuevas montañosas, donde podrán curar ciertos males y dialogar con los dueños respectivos, que son “las autoridades de los cerros.” Existe otra forma de aprendizaje durante la vigilia que no se presenta o no se reconoce en todos los casos<sup>46</sup>, la cual consiste en el apadrinamiento por parte de un adivino del mismo sexo del iniciado, que lo convertirá en su ayudante y acompañante en sus visitas a las diferentes cuevas para “presentarlo” con las entidades correspondientes. En esta etapa, el iniciado aprenderá

---

<sup>45</sup> Otras etnografías en el área han registrado que los no-humanos suelen reclamar, a los no iniciados, que “trabajen” con ellos (Montoya Briones, 1964).

<sup>46</sup> Esta secrecía no es casual sino, ciertamente, parte de un adiestramiento velado, presente en la pedagogía nahua (Chamoux, 1992).

rezos, ofrendas y, en general, las actividades que conforman el trabajo del adivino. Así, cada adivino, curandero o chamán, se encuentra inmerso en una tensión constante, pues mientras que el poder espiritual es ejercido sobre sus semejantes y es motivo de temor (Lazcarro, 2008), el poder que los no-humanos le otorgan lo subyuga al cumplimiento de una labor ritual a sus congéneres. De la misma forma, la sociedad humana prescribe un ejercicio obligatorio para el elegido, a fin de que acepte el poder de curar, es decir, “su destino”.

Los nahuas de Tepetzintla estiman, en efecto, que el acto de hablar no es suficiente como para curar las enfermedades más graves, pues resulta necesario “saber ver” mediante la acción conocida como *kixpatla* o “cambio de rostro”, que permite localizar al agente e interpretar sus acciones en el cuerpo del paciente. Esta facultad, que distingue a los *tlatkimej* del resto de curadores nahuas, remite a un orden epistemológico distinto, ya que para los nahuas el don o *ijki walanis* es literalmente “lo que viene dado”, un don, es decir, lo que no se necesita – ni puede– aprenderse. En realidad, la enunciación del saber chamánico debe ser anónima o sin un autor identificable en contraste con la noción de autoría occidental basada en la autoridad textual (Severi, 2009). La autoridad del adivino nahua deviene entonces de una cognición no conmensurable. Si bien en ocasiones el adivino alude a un ancestro o a algún personaje mítico que le visita en sueños para dar cuenta de cómo sucede algún proceso curativo o de dónde proviene un malestar, estas referencias son siempre opacas, imprecisas o por lo menos no verificables. El saber chamánico emana entonces de ese don innato que excede, una vez más, a la comprensión humana no iniciada, casi siempre parcial, procesual y metódica. De acuerdo con Severi (*Ibidem*), la experiencia chamánica es una cognición en bloque (*chunk cognition*) que se diferencia de otras experiencias del conocimiento (analíticas,

progresivas) porque es total, es decir, no se comprende nada hasta que se entiende todo, lo que da una sensación de descubrimiento al adivino. Así se explica que un *tlatatki*, ante la pregunta de cómo aprendió, haya comentado que “...no hay forma de que nadie pueda aprender, nomás sabe uno o no sabe.” Cada adivino es así un iniciado y no puede aprender o enseñar por partes aquello que en realidad *es él mismo*.

### V.III.- Reciprocidad y depredación

Los chamanes nahuas son casi siempre identificados de forma espiritual con animales depredadores, de acuerdo con Chamoux, los nahuas consideran que “...los adivinos de alto nivel tienen un *tonalli* de jaguar” (Chamoux, 2008). El infortunio nahua está ligado así, sobre todo, a la debilidad de las entidades anímicas de cada sujeto y su propensión a caer presa de la depredación espiritual hecha por entidades más fuertes o, en términos de una cadena trófica, depredadoras. Los efectos de la debilidad y, la consiguiente depredación, incluyen diversos niveles más allá del estrictamente fisiológico, como el infortunio, la pérdida del empleo, las desgracias en la familia, en la cosecha o en cualquier empresa, las cuales se pueden revertir gracias a las observancias rituales y al establecimiento de nuevas alianzas con entidades no-humanas (*Ibidem*, 2008). La iniciación chamánica es, en este sentido, un proceso coercitivo, de carácter predatorio, en el que el iniciado es presa de la voluntad de los no humanos (Descola, 2001), quienes le someten a su voluntad bajo amenaza de muerte o al menos daño espiritual y enfermedad. La depredación es entonces la metáfora por excelencia del malestar espiritual y del proceder chamánico resultante, como lo evidencia la misma Chamoux entre los nahuas de Huauchinango:

“En esta visión, las entidades no-humanas entran en lucha, voluntariamente o no, y la vida de una persona depende de las fuerzas respectivas en el mundo anímico. La entidad que gana en el enfrentamiento se “come” a la otra o por lo menos le causa daños graves. Los campos semánticos evocarían más ataques carnívoros, la rapiña, la depredación, el despojo, el latrocinio. En suma, algo semejante a la cacería, a la guerra, al saqueo; algo también que se relaciona con los fenómenos de dominación y poder de entes divinos o humanos sobre los otros.” (Chamoux, 2008).

Por otra parte, un ámbito complementario de estas relaciones entre colectivos es el de la reciprocidad, como un modo de relación alternativo y complementario al de la rapacidad (Descola, 2001). Ciertamente, para los nahuas de Tepetzintla las relaciones con los no-humanos no están constreñidas a la depredación anímica que proponen, como hemos señalado, los modelos del nagualismo y tonalismo, sino que agregan una posibilidad de alianza, en la forma del compadrazgo con algunas entidades no-humanas. Como veremos más adelante, esto se da específicamente en los ritos de siembra de maíz, así como en las invitaciones a los grupos de danzantes durante las mayordomías.

En Tepetzintla, la característica que distingue a un *tlamatki* del resto de las personas es de tipo espiritual, que reconoce en la noción de *tonalchikawak* o “tonal fuerte” o “poderoso”<sup>47</sup> una distinción que hace referencia a un *tonal* más resistente que el resto, dentro de la lógica del tonalismo. Aunado a esta resistencia, se encuentra el nagualismo, localmente entendido como la facultad de adquirir voluntariamente la

---

<sup>47</sup> El *Diccionario náhuatl del norte del estado de Puebla* reconoce numerosas acepciones del término *chicahuac* que incluyen “fuerte”, “recio”, “maduro”, “sano”, “anciano” y “pleno” (2000;30).

forma de ciertos animales considerados como depredadores, así como de ciertos fenómenos meteorológicos “devoradores” y por tanto equivalentes, como el rayo, el arcoíris o el viento. Aunque dicha transformación tiene lugar durante el sueño, en ocasiones puede ser inducida en la misma vigilia. Tras este proceso, las personas con dicha capacidad pueden afectar los *itonalmej*<sup>48</sup> o “espíritus” de otras, lesionando la salud corporal, sin que las víctimas muchas veces lo sepan o lo puedan evitar.

Adivinos, brujos y curanderos se encuentran así en un campo de definiciones circunstanciales donde, o bien son *tlatatkimej* “curadores” o son *nagualmej*, “brujos”, seres perniciosos y temidos quienes, paradójicamente, suelen ser también curanderos. Así, mientras los *tlatatkimej* rescatan las almas capturadas de los humanos, que van a ser devoradas por los no-humanos o los naguales, éstos buscan dañar al *tlatatki* en su intento de rescate. Esta ambivalencia no es una confusión sino una característica fundamental de la acción chamánica, dada su capacidad de transformación de los existentes, a partir de un principio predatorio elemental, que encuentra en el consumo de carne y la enfermedad los dos polos de un mismo eje (Fausto, 2007).

Si bien el modelo que rige al mundo anímico es el de la cacería, los nahuas de Tepetzintla en realidad cazan muy poco, mientras que en cambio crían cerdos y los consumen “en lugar de” piezas de caza. En

---

<sup>48</sup> Término solar que literalmente significa “calor” y “sol”, traducido por los nahuas de Tepetzintla como “espíritu en el monte” y “animal compañero de la persona.” El motivo de la pluralización, *-mej*, se debe a que en Tepetzintla este “animal compañero” es múltiple, sumando hasta siete unidades que pertenecen, necesariamente, a distintas especies animales. La combinación de estas siete especies da cuenta de ciertas habilidades o debilidades de cada persona así como de su carácter en general. El efecto de esta combinación es el de una jerarquía de dichas entidades, donde hay un “mayor” cuyo daño sin embargo, resultará en la muerte del sujeto humano. La enfermedad grave es entendida como la muerte de alguno de estos, irremplazables, siete animales compañeros.

efecto, el consumo de cerdo se distingue del de guajolote, pues la preciada carne de ésta ave se reserva para un consumo exclusivo en ciertos ritos de paso, como el bautizo, que generan relaciones recíprocas de parentesco ritual a través del compadrazgo (Questa, ms, 2005). El cerdo en cambio se consume en rituales que no implican compadrazgo y cuya carne está destinada al consumo exógamo, es decir, a diferencia del guajolote, que se usa para emparentar, el cerdo se usa como donación. Se establecen así dos tipos de comida ritual, guajolote en mole para los compadres y cerdo en caldo para las mayordomías. Los cerdos son, como señala Romero, en la ausencia del canibalismo o la escolarización, la mejor analogía para imaginar los órganos del cuerpo humano (2006; 115), es decir, para encontrar una equivalencia de la interioridad humana y la animal, la cual se supone común.

Ciertamente uno de los destinos *post mortem* del ánima es la de volver a la vida en la forma de un cerdo, sólo para ser eviscerado y devorado por sus antiguos congéneres y familiares humanos como castigo a una vida pecaminosa. En el caso de los carniceros, esto puede suceder hasta siete veces, como “pago” por la vida de los numerosos cerdos muertos bajo su mano. No es casual que este argumento sea también el que se daba localmente para los cazadores, quienes corrían siempre el peligro de convertirse, mediante la muerte, en venados. Como afirma Fausto, el riesgo de cualquier cazador es el de cambiar papeles con su presa (2007:502). Así carniceros y cazadores se encuentran en un mismo plano de interacción con los animales; son sus ejecutores, pero igualmente “pagan” con su alma la vida de sus presas.

El consumo de carne, mediante sacrificio o cacería, se relaciona a su vez con el adulterio. En efecto, los adúlteros corren este mismo destino de transformación en animales, como los demuestra un relato local:

“Un señor cometió adulterio con su cuñada, la hermana de su señora y se volvió animal (toro). Y seguro andaba toreando otros toros cuando la gente lo agarró. Lo mataron y lo hicieron chicharrón. ¿Quién sabe cómo revivió otra vez? así nomás y andaba bien bravo. “Que nadie se acerque a él porque los va a topar (cornear)” decían. Ya la segunda vez lo mataron, no sé si tres veces, siete veces. Cuando ya lo iban a agarrar la última vez dicen que platicó. *Era cristiano* [énfasis mío] y platicó con uno de su familia: “cuando me veas que me van llevando y te digan que te quites no les hagas caso, no te voy a topar. Yo tuve la culpa.” Lo alimentaron y regresó a su casa pero ya no quiso tener relaciones con su mujer y subió al cielo porque ya estaba limpio, porque había pagado en vida. Dio ejemplo.”

Este relato pone en relación los elementos expuestos anteriormente. Animales y humanos parecen, efectivamente, estar unidos en una cadena trófica donde los humanos consumen los cuerpos de los animales mientras éstos parecen tomar venganza sobre sus almas. El adulterio resulta a su vez de la posibilidad de entablar, mediante la comensalidad, una relación de tipo matrimonial o por lo menos sexual con dichas entidades. La enfermedad, así, es una forma de ser comido por los no-humanos, mientras que comer demasiada carne o matar demasiados animales (especialmente para carniceros y cazadores) implica una crueldad, que genera una cercanía, que termina por transformar al humano, tras la muerte, en animal. Así, la depredación, como sugiere Fausto, se coloca como el “vector transespecífico de la sociabilidad”, donde humanos y animales están envueltos un sistema socio-cósmico en el cual “...la dirección de la depredación y la creación de vínculos de parentesco están en disputa.” (Fausto, 2007:501) (T. de A.). La

enfermedad se inscribe así como un acto de cacería espiritual ya que, al igual que el consumo de carne, contiene una intencionalidad homicida. Si la enfermedad es para los nahuas una forma de ser devorado, la donación de comida es, igualmente, una promesa de salud.

En otro relato, que proviene del extendido mito mesoamericano de la esposa-perro (Horcasitas en Trejo, 2000, [1953]), pero que encuentra eco en la etnografía regional tanto entre los nahuas de Huitzilan (Taggart, 1975) como entre los totonacos vecinos de Zongozotla (Trejo, 2000) se expone, al menos de forma local, la posibilidad de entablar una alianza entre humanos y no-humanos:

“Después del diluvio sobrevivió nomás un hombre y su perra, estaba triste y comía tortillas frías. Un día llegó a su casa y las tortillas estaban calientes y su perra estaba ahí echada, como si nada. Comió. Al otro día llegó más temprano y encontró el *tlekwil* (fogón) calentito y a una muchacha. Era la perra que se transformaba porque le daba lástima el hombre, que comiera frío. Pero mejor se quedó como mujer y luego hizo familia con él.”

Ciertamente, la condición humana para los nahuas no es tanto un concepto igualitario y estático como un estado fluctuante y afectable por factores anímicos diferenciales, de tal manera que dos seres humanos pueden tener por entidades anímicas a dos animales que toman la forma de presas y depredadores. Estamos frente a una lógica predatoria en el campo anímico, la cual se estructura a partir del establecimiento de una jerarquía trans-específica (entre especies distintas) de las almas. Por lo tanto, el estudio de las relaciones anímicas nahuas es el hilo conductor para examinar tanto el nagualismo como el chamanismo, ya que



conforman un mismo campo ontológico en donde cada ritualista es considerado al mismo tiempo un nagual potencial. Si aceptamos esta ambivalencia, estaríamos en posición de entender el papel de los chamanes nahuas como los depredadores por excelencia en este campo de interacciones.

Ciertas entidades no-humanas, de tipo animal en este caso, parecen interesarse en establecer una alianza matrimonial con los humanos. En efecto, la humanidad no es la condición que determina la posibilidad de una relación trans-específica, sino la capacidad de transformación de cada uno de los actantes durante el mito, en otro ser (Viveiros de Castro, 2003). En efecto, la propuesta de un *multinaturalismo* en oposición a un *multiculturalismo* nos permite comprender los sistemas clasificatorios de sociedades amerindias las cuales, como propone el mismo Viveiros de Castro, se relacionan a partir de teorías propias de la causalidad (en este caso de “humanidad”), más que de teorías fallidas pseudo-científicas (como podría ser una de antropomorfización) (*Ibidem*).

Esta teoría causal permite la unión de humanos y no-humanos en el tiempo mítico es el reconocimiento de reglas compartidas que enfatizan la capacidad de una interioridad cambiante dentro de un *continuum* heterogéneo entre los existentes. De tal suerte, como sugiere Viveiros de Castro, “...es esta capacidad de auto-diferenciación (*self-difference*) la que define a un espíritu y la que vuelve a todos los seres míticos en espíritus también (*Ibidem.*, 2007:158) (T. de A.).

#### V.IV.- Danzantes y los no-humanos

Si la acción chamánica en Tepetzintla es una afectación en el mundo espiritual a través de un complejo de procedimientos que ayudan a cada

*tlatatki* a tener un “cambio de visión” o *kixpatla*, entonces el conocimiento chamánico debe ser un poder que conecta con otras percepciones igualmente aisladas. De ahí que los curanderos nahuas sean a menudo equiparados con funcionarios gubernamentales, jueces, abogados o fiadores, que ostentan un poder de negociación cuyos alcances exceden los saberes locales. Es evidente que estos títulos se identifican con personajes integrados a partir de la figura del *koyotl* o mestizo, imagen del extranjero dominante. Las entidades reconocidas con estos títulos son descritas como seres blancos –mestizos–, barbados y vestidos a la usanza urbana, en ocasiones equipados con teléfonos celulares, autos y choferes. Más perturbador aún puede ser el hecho de que estas entidades se suponen como los ancestros locales y se representan en ciertas danzas mediante máscaras rosas que representan la piel clara del fuereño. ¿Acaso los nahuas reniegan de su origen? ¿Pretenden ser mestizos? En realidad no.

La imagen del mestizo está en realidad, asociada al poder, al autoritarismo, a la dominación. En efecto, los nahuas convocan, mediante sus danzas a *sus propios* “mestizos” como figuras que ejercen un dominio sobre el mundo y que pasan a ser equivalentes a las entidades no-humanas tradicionales. Ciertamente, la figura del mestizo, mezclada con la identidad de las entidades no-humanas locales, abjura su presencia al tiempo que genera un campo de acción ritual que explica su poder y jerarquía. Así, el personaje del *awewe* o “viejo del agua” que habita los ríos es típicamente imaginado en las narraciones como un hombre vestido de traje y dentro de una oficina en un edificio de cristal.

Los señores del inframundo que vigilan las almas capturadas en las cuevas son descritos como burócratas y los *totekowa*, ancestros de los nahuas, son representados en algunas danzas como cazadores mestizos

que ostentan bigote, piel pálida, camisa blanca y corbata. La imagen del mestizo, como la del blanco entre los cuna que estudia Severi (1996), se mantiene en la memoria sólo en la medida en que se transforma y añade a otras imágenes poderosas. Ya sea como devoradoras, ancestrales o perniciosas, estas figuras comparten entre sí la condición de extranjeros, ajenos al mundo indígena, pero dueños de un mundo que resulta necesario para los nahuas.

Al poseer la capacidad de “hablar por los demás”, los *tekokolmej* (plural) operan también como *tlanosalmej* (“llamadores” o “invitadores”) durante las mayordomías más importantes del poblado, cuando asumen el papel de interactuar con los *ilamajtani* (“los que se disfrazan”) y los *mopatlani* (“volteados”), que conforman grupos de danzantes y travestis, y que no sólo se disfrazan *como*, sino que *son*, ritualmente, entidades no-humanas. En efecto, los grupos de danzantes convocan en el pueblo a una totalidad, o a una mayoría al menos, de los existentes del cosmos nahua. El prestigio de un mayordomo descansará en gran medida, junto con la comida y bebida ofrecidas, en el número de grupos de danza convocados durante su organización anual. Los invocadores directos, como hemos dicho, son los “llamadores” quienes, mediante el uso de la diplomacia y las complejas relaciones de alianza y compadrazgo previos, tratarán de agasajar a los capitanes respectivos de cada danza con bebida y alimento para convencerles de participar en la ceremonia. El mayordomo tiene expresamente prohibido contactar a estos personajes de forma directa, quienes en cualquier otro momento, fuera del ámbito ritual, pueden ser sus vecinos o parientes.

Así, mientras permanece en su propia casa, junto a la imagen sagrada en cuestión, el mayordomo sólo puede enviar a sus “llamadores” y esperar buenos resultados. Normalmente los “llamadores” convocan a tres o

cuatro grupos de danza, de los siete que existen, si bien de forma intermitente, en la localidad. La mayor parte de los hombres de edad avanzada han participado en al menos un par de estos grupos a lo largo de su vida y enseñan la coreografía a los más jóvenes, así cada grupo de danzantes involucrará a hombres maduros, jóvenes y niños.

De tal manera, pueden presentarse los grupos de “Españoles”, “Negritos”, “Tejoneros”, “Payasos” y “Apaches.” Si bien estos títulos se refieren a una serie de agrupaciones registradas en la historia, su significado local apela a otro tipo de colectividades. Así, los Negritos son llamados los tloques, en referencia a los *tlalokanchanekej* de quienes hemos hablado; sus tocados, de acuerdo con los nahuas, simulan a los cerros, con flores que son la vegetación y espejos que son los manantiales. Los Tejoneros son llamados *wewentiyo* o “pasados” y su danza evoca el renacimiento de la humanidad y el cultivo del maíz tras el diluvio, así dan caza al tejón que ha robado el maíz y lo recuperan para los humanos. Los Apaches son llamados *masewalmej*, etnónimo nahua, es decir, los Apaches son los mismos nahuas pero ancestrales, sus arcos y flechas evocan a los primeros habitantes del mundo y danzan de forma exclusiva en las fiestas dedicadas a las imágenes femeninas de la virgen de la Asunción y de Guadalupe, llamadas indiferenciadamente *tonansin*, “Nuestra madrecita”. Los “Españoles” son a su vez los *coyomej*, mestizos, vestidos con traje de charro. Los grupos de danzantes caminan por el pueblo pero se mantienen distanciados del resto de la población, en casos como el de los Payasos, incluso su lengua, un conjunto de gritos y alaridos incomprensibles, es parte de su disfraz no-humano. Las *xinol*as son hombres vestidos de mujer, pero mujer mestiza, con máscaras pálidas y de preferencia cabellos rubios, son igualmente personajes burlescos que bromean sexualmente entre sí y con otros danzantes.

En suma, lo que caracteriza a todos estos grupos de danzantes es que encarnan entidades no-humanas, quienes sin embargo participan de una misma cultura con los humanos en la celebración de las mismas deidades. Los danzantes son, durante el tiempo de la danza, las entidades no-humanas y hacen un esfuerzo para imitar sus voces (que son aullidos), su comportamiento “extraño” mediante el uso de bromas corporales y de juegos entre sí y, también, mediante el baile mismo, los pasos que sugieren otra “especie”, como lo refirió un danzante:

“Se danza así porque así nos enseñaron, aquí se hace así [...] pero es como si fuera otro, no como uno. Uno aprende cómo es, cómo ellos caminan, como danzan. [¿Y la voz, los aullidos?] Ah ese también es como hablan esas personas que no se les entiende, ¡nomás grita!”

Así, las danzas no son solamente una representación artística –en ninguna parte– sino también, en el caso nahua, una diplomática, tomando la metáfora de Viveiros de Castro (1992). Los danzantes expresan la confluencia entre colectividades, corriendo por las calles, bromeando con los espectadores, gritando y aullando, para finalmente, ejecutar largas danzas de hasta 18 sones (cerca de dos horas continuas) tanto en la casa del mayordomo en turno, como en el atrio, aunque nunca entren al templo.

## REFLEXIONES FINALES

Los nahuas de Tepetzintla mantienen un mundo de relaciones sociales, a través del ritual, que conectan no sólo a los humanos, sino también a los animales, los dueños de los cerros, las entidades de la tierra, los seres celestes y acuáticos, y los muertos. Cada uno de estos colectivos, a su vez, referido a espacios específicos en las cuevas, las cumbres, los manantiales, los puentes e incluso las casas. Las entidades anímicas o almas, son en realidad las partículas que migran y son objeto de avidez y daño en esta red de relaciones, por lo que tarde o temprano es necesario protegerlas y recuperarlas. Esto lo hacen personas con un don especial, recibido de forma directa por las mismas entidades que depredan las almas humanas. Así, entran en escena los adivinos, curadores y brujos. Un grupo bastante heterodoxo de especialistas que mantienen una tensión constante entre ambos grandes conjuntos de existentes, al interpretar la enfermedad, la fertilidad o el olvido, como acciones dirigidas y, por tanto, posibles de encausar o pagar. La de los nahuas es sin duda una sociedad incluyente en el más amplio de los sentidos. Las danzas, los mitos, la ritualidad, son campos donde lo anterior se demuestra claramente.

En el mundo nahua, similar a otras concepciones mesoamericanas y amerindias, la calidad de sujeto no es exclusiva de lo humano y lo humano es, por tanto, una condición primordialmente relacional (Viveiros de Castro, 1992). Esto se evidencia en la noción de una interioridad compartida entre los existentes, específicamente con los animales (*itonal*). Las relaciones que los nahuas mantienen con los existentes del mundo (animales, plantas, divinidades, meteoros) permiten –y obligan– la generación de relaciones intersubjetivas con entidades no-humanas que

poseen intencionalidad y que se suponen con una capacidad interpretativa y reactiva a la acción humana. Estas relaciones se dan, especialmente, mediante la vía del ritual.

Hemos visto como estos rituales, generan secuencias más o menos regulares a partir de ciertos episodios recurrentes. Estos episodios se asemejan entre sí ya sea en los rituales del ciclo de vida (bautizos, ritos mortuorios), terapéuticos (*kalwewetsin*), de siembra o de compadrazgo. Esta similitud genera, constantemente, procesos de aprendizaje, de memoria y de asociación, todos los cuales se acuñan desde el nivel individual, por lo que pueden reproducirse en cualquiera de los contextos mencionados. La ritualidad nahua se expande en diferentes contextos, a partir de una plantilla muy específica, surgida de los ritos de agregación, como el bautizo, que funcionan igualmente como el modelo de relación a establecer tanto entre humanos como ante no-humanos.

Pero las secuencias no sólo establecen relaciones sintácticas, sino que evidencian un flujo metafórico (semántico) entre diversos ámbitos ceremoniales. Los especialistas rituales son incluso muestra de este movimiento entre espacios. Un *tlanosalmej* o “llamador” del mayordomo, puede ser *tlamatki* o curandero en algún momento o un *tekokotsin*, en otro.

Estos traslados de especialistas rituales, alimentos y episodios recurrentes, se reflejan también en las relaciones rituales que se establecen. El compadrazgo, como campo semántico de estas relaciones, involucra elementos constantes: la ofrenda de guajolote como pago o retribución por el don recibido; el trato de “respeto” entre compadres; la noción de “compromiso” ante lo ineludible de un compadrazgo.

Los tratos entre los nahuas y demás entidades no-humanas es un modelo de relación que va, desde los ritos mortuorios domésticos que atañen únicamente a los deudos (familias extensas), hasta las ofrendas a los dueños del Monte, en las cimas de los cerros, que incluyen a toda la comunidad. Pero de forma más abstracta, la implicación de una relación asimétrica que compromete en todos los casos a grupos (ya sean domésticos, intermedios o comunitarios) y no a individuos. La noción de que estas relaciones son necesarias, pues sin ellas no cabría la posibilidad de hacer el rito. La capacidad de extender estos lazos con entidades no-humanas: los *tlalokanchanekej* como compadres o los santos y cruces –espíritus de difuntos– como ahijados. Un grupo dador y otro receptor que se repiten pues son los ejes indispensables de la relación de intercambio, sobre los que descansa, la acción ritual.

Estas diversas entidades existen en mundos o dimensiones muy semejantes al mundo humano, pues tienen casas, corrales, aldeas, autoridades, etc. Al mismo tiempo estos mundos son radicalmente distintos pues privan en ellos reglas distintas, a saber, están bajo el agua, poblados por animales ferales y difuntos, etc. Hemos observado que estas regiones cósmicas o mundos alternativos no son concebidos dentro de una geografía sino estática, en cambio, parecen eludir casi toda clasificación espacial pues, por un lado se puede acceder a ellos en horarios (al medio día o a la media noche) y lugares específicos (cuevas, puentes, manantiales) y, por otro, existen de manera simultánea en espacios cotidianos (el fogón, la milpa).

Un concepto clave para comprender esta superposición de elementos es el de *kixpatla*, término traducido localmente como “el cambio de vista”, que permite a la persona “ver” y “transformarse” para percibir otras cualidades de los objetos y sujetos de su entorno. A esta capacidad se



accede por medio del sueño al igual que, para los especialistas, a través del uso de herramientas de adivinación (espejos de agua, cuarzo), e incluso, aquellos más “poderosos” pueden alterar su percepción a voluntad. Las relaciones entre animales y humanos son atravesadas por dos concepciones: la idea de una interioridad similar y una exterioridad disímil, que permite explicar entonces la sustitución sacrificial así como la reencarnación de humanos en animales; la asociación de una persona con uno o más animales *-itonalmej-* que afectan su personalidad, sus rasgos físicos y su salud.

La noción biológica de lo humano y su periodo de vida, se han convertido en un impulso vital que trasciende los cuerpos, como meras formas y se instala en una espiritualidad que entiende a la vida como una noción recursiva. El compadrazgo se encarna en múltiples formas de relación que nos advierten sobre esta peligrosa traducción que no alcanza a dar cuenta de las sutiles variaciones y, acaso, distintas formas de parentesco ritual. El alma judeocristiana e incluso las entidades anímicas propuestas por López Austin para Mesoamérica (1996), son irrumpidas por nociones locales sobre reencarnación, cacería y matrimonio. En último lugar, el chamanismo como fenómeno se presenta pero no en la figura del chamán, sino en la de un grupo de personas que, de forma fragmentaria y altamente especializada, manipulan las relaciones cósmicas establecidas por la comunidad. La suma de toda esta pluralidad nos muestra, no sólo un conjunto de buenas o malas interpretaciones sino una realidad conceptual y una reflexividad lógicas, plausibles y vigentes.

## VII.- GLOSARIO DE TÉRMINOS NAHUAS

El presente glosario parte de un registro directo de términos y conceptos locales analizados a lo largo de la investigación. Reconozco plenamente que sobre varias de estas palabras existe una gran cantidad de bibliografía especializada e incluso traducciones y significados polémicos, sin embargo, aquí me he limitado a exponerlas en su contexto etnográfico. Por ello, tanto la pronunciación como las traducciones que se ofrecen aquí, se basan exclusivamente en mis propias observaciones y, sobretudo, en testimonios y reflexiones brindadas por la misma gente de Tepetzintla. Se han excluido de este apartado los topónimos (Tepetzintla, Ahuacatlán, Tonalixco) así como los términos históricos (altepetl, tlatoani, calpolli) que encuentran siempre una traducción en el texto principal.

*Ayotochi*: armadillo.

*Awewe*: “señor del agua” o “gente del agua” se refiere a entidades acuáticas que habitan los ríos.

*Biyarol*: abogado, fiador, pasado, el que sabe hablar.

*Compaliĵta*: compadre.

*Coyotl*: 1) coyote; 2) mestizo.

*Chanchiwanej*: conjunto de habitantes de una casa, caseros, dueños.

*Chikawalistli*: fuerza espiritual.

*Ejekatl*: 1) viento; 1) viento provocado por brujería; 3) nombre alternativo para “angelitos” espíritus aéreos.

*Ejtotilistli*: agradecimiento y cierre ritual.

*Ianima*: su ánima, alma.

*Ijtikokok*: “panza picosa”, tamal ritual relleno de frijol.

*Ilamajtani*: los que se disfrazan durante la danza.

*Ilwikak*: cielo, Gloria Celestial.

*Ipatlaxte*: variedad local e frijol

*Itlakoyan in kali*: en el corazón (centro) de la casa.

*Itonal (itonalmej)*: animal(es) compañero(s) que tiene cada persona, son generalmente siete.

*Ixoyama*: variedad local e frijol

*Iwalanis* o *ijki ilwalalis*: “lo que viene dado”, don que reciben desde el nacimiento los curanderos y brujos.

*Iyolo*: su corazón, espíritu, alma.

*Kakauhki*: 1) caparazón; 2) cáscara vegetal.

*Kalilwitl*: fiesta de la casa. Se realiza cuando ésta se construye.

*Kalnakas*: orejas de la casa (esquinas) durante el ritual de *kalwewetsin*.

*Kaltlamatsi*: 1) Señora de la casa, entidad no-humana doméstica femenina; 2) ritual complementario al *kalwewetsin* dedicado a la entidad espiritual femenina.

*Kalwewetsin*: 1) Señor de la casa, entidad no-humana doméstica masculina; 2) ritual doméstico terapéutico dedicado a la entidad doméstica masculina.

*Kalyolotl*: corazón (centro) de la casa durante el ritual de *kalwewetsin*.

*Kitoxoma*: masaje curativo.

*Kixpatla*: cambio de rostro, cambio de visión.

*Kosomalotl*: arcoíris.

*Kristiano*: persona humana.

*Kwojtla*: monte.

*Kwojyo*: monte arbolado, bosque.

*Masacoatl*: literalmente “venado víbora”, víbora con cuernos. Entidad no-humana.

*Masewal*: etnónimo local nahua.

*Mayotipetl*: ritual celebrado en el mes de mayo en que se asciende al cerro para pedir lluvia al Dueño del Monte.

*Mijtotia*: 1) danzar 2) danza ritual grupal realizada durante las mayordomías. Se acompasa con 18 *xohisones*.

*Miktlan*: 1) inframundo; 2) maldición.

*Momatlajpalowa*: saludo ritual.

*Mopatlani*: *travestis* rituales.

*Motlapopolhuia*: saludo ritual.

*Nagual*: brujo en forma espiritual.

*Nixikol*: diablo.

*Nomojmontsi*: padrino.

*Nakatl*: carne.

*Nacatamal*: tamal de carne.

*Ostoktipetl*: cuevas del cerro. Lugar específico donde se depositan ofrendas a los Dueños del Monte.

*Oxe tlaltikpak*: la otra tierra, donde habitan los *tlalokanchanekej*.

*Pollomej*: 1) pollos; 2) Hace referencia a los danzantes que fungirán como tales durante el ritual de *kalwewetsin*.

*Santokal*: literalmente “casa de los santos”, altar doméstico.

*Sempoalxochitl*: cempasúchil, flor por excelencia en la vida ritual local.

*Techepawanej*: “limpiadoras” o “barredoras”, especialistas rituales cuya labor es la de erradicar los “malos aires.”

*Tekitl*: trabajo.

*Tekomaletsi*: especialista ritual femenino.

*Tekpaejekatl*: literalmente “piedras viento”, es decir, piedras embrujadas e insertadas en el cuerpo de una persona mediante brujería.

*Teese*: partera, especialista ritual femenino.

*Tekokol*: abogado, fiador, pasado, el que sabe hablar.

*Tekokotsi*: abogado, fiador, pasado, el que sabe hablar.

*Temascal*: baño tradicional de vapor.

*Tenamastle*: piedras del fogón.

*Tipach*: tepache, utilizado como ofrenda a no-humanos.

*Tipetlwewetl*: Dueño del monte, Dueño de los animales.

*Tlachiwitl*: 1) basura o mierda; 2) brujería.

*Tlachpanowa*: barrer, limpiar la tierra. Uso ritual.

*Tlajkoksik*: 1) medio cocido; 2) medio vivo.

*Tlajkoxoxojke*: “medio verde”, medio crudo; 2) medio vivo.

*Tlakachiwalisti*: Ofrecimiento, regalo, don. Uso ritual.

*Tlakachiwjki*: ofrenda, regalo.

*Tlakatl*: persona humana adulta.

*Tlalokan*: mundo acuático habitado por espíritus de humanos y animales y regido por un “Dueño.”

*Tlalokanchaneke*: habitante invisible del *Tlalokan*.

*Tlaltikpak*: La tierra, esta tierra.

*Tlaltikpakijtik*: dentro de la tierra, interior de la tierra.

*Tlaltikpak nana*: Madre tierra.

*Tlaltikpak tata*: Padre tierra.

*Tlamatki*: adivino, curandero.

*Tlanosal*: llamador, invitador ritual.

*Tlapitlanilotl*: rayo.

*Tlapopoljuilistli*: disculpa, perdón. Uso ritual.

*Tlasokamatilistli*: agradecimiento. Uso ritual.

*Tlatoponani*: cohetero.

*Tlecuil*: fogón.

*Tonalchikawa*: 1) espíritu fuerte, espíritu resistente. 2) espíritu peligroso.  
 Los *tlamatki* tienen regularmente esta cualidad en ambos sentidos.

*Tonalejekatl*: viento caliente, viento maligno.

*Tonansin*: Nuestra Madre, se identifica con este término a todas las advocaciones de la Virgen María.

*Totatsintonal*: 1) Nuestro Padre Sol; 2) Santísimo Sacramento.

*Totekowa*: dueños, patronos. Se utiliza para nombrar no-humanos.

*Totekatl*: cazador.

*Tzintlacali*: pie o base de una casa.

*Waxolotl*: guajolote.

*Wewe*: 1) abuelo, anciano, pasado; 2) personaje ritual burlesco que acompaña las danzas.

*Wewentiyo*: pasados, abuelos, 2) danzantes de la llamada Danza de Tejoneros.

*Xochikoskatl*: collar ritual hecho de flores de *sempoalxochitl*.

*Xinola*: personaje de la danza interpretado por varones. Representa una mujer mestiza, generalmente rubia.

*Xochison*: pieza musical que se toca con violín y guitarra durante la danza ritual de *mijtotia*.

*Yamiktitli*: fuego nuevo.

*Yolochikawa*: corazón fuerte, corazón resistente.

## VIII.- REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGUIRRE Beltrán, Gonzalo *Regiones de refugio, el desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mesoamérica*, Serie Antropología Social no. 17, INI, México, 1987.
- ARAMONI, Ma. Elena, *Talokan tata, talokan nana: nuestras raíces*, Conaculta, México, 1990.
- BARABAS, Alicia y BARTOLOMÉ, Miguel, “Reciprocidad y parentesco en las culturas de Oaxaca”, en *La comunidad sin límites*, Volumen I, Millán y Valle (Coord.), Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Colección Ensayos, INAH/ Conaculta, México, 2003.
- BATAILLON, Claude, *Las regiones geográficas en México*, Siglo XXI editores, México, 1969.
- BOEGE, Eckart, *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México*, INAH / Conaculta / CDI, México, 2008.
- BRADING, D., A., *Caudillos y campesinos en la Revolución Mexicana*, Fondo de Cultura Económica, México, 1991.
- BROCKWAY, Earl / HERSHEY, Trudy / SANTOS, Leodegario, *Diccionario náhuatl del norte del estado de Puebla*, Vocabularios Indígenas 42, ILV/UMAD, México, 2000.
- CASTRO, Carlo Antonio, *Enero y febrero: jahijadero!, El banquete de los compadres en la sierra norte de Puebla*, Biblioteca, Universidad veracruzana, Xalapa, 1986.
- CHAMOUX, Marie-Noëlle, *Nahuas de Huauchinango: transformaciones sociales en una comunidad campesina*, Instituto Nacional Indigenista / Centro de Estudios Mesoamericanos y Centroamericanos de la Embajada de Francia, México, 1987.
- \_\_\_\_\_ “Aprendiendo de otro modo” en *Trabajo, técnicas y aprendizaje en el México indígena*, CIESAS-CEMCA, México, 1992.
- \_\_\_\_\_ “La notion d’individu: un aspect du tonalli dan la region de Huauchinango, Puebla”, en *Enquêtes sur L’Amérique Moyenne*, CEMCA, INAH, Conaculta, México, 1989.
- CHEVALIER, Jaques y SÁNCHEZ Andrés, *The hot and the cold: ills of humans and maize in native Mexico*, University of Toronto Press, 2005.
- DEHOUE, Danièle, “El venado, el maíz y el sacrificado” Texto en prensa, INAH, México, 2008.
- DESCOLA, Philippe, “Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social” en *Naturaleza y sociedad*, Descola y Pálsson (Coord.), Siglo XXI, México, 2001.
- Diccionario náhuatl del norte del estado de Puebla*, Vocabularios Indígenas 42, ILV/UMAD, México, 2000.
- DOW, James, “Ritual prestation, intermediate-level social organization, and sierra otomi oratory groups”, en *Ethnology*, vol. XXXV, No. 3, 1996, pp.195-202.

- DUMONT, Louis, *Introducción a dos teorías de la antropología social*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1970.
- DURKHEIM, E., *Las formas elementales de la vida religiosa*, Colofón, S. A., México, 2010.
- Enciclopedia de los Municipios de México*, “Tepetzintla, Puebla”, [www.emexico.gob.mx](http://www.emexico.gob.mx)
- FAUSTO, C., “Feasting on People Eating Animals and Humans in Amazonia” *Current Anthropology*, Volume 48, Number 4, August 2007.
- FOSTER, George, “Nagualism in Mexico and Guatemala”, *Acta Americana*, Vol. II, mayo-junio, 1944.
- GARCÍA, Martínez, Bernardo, *Los pueblos de la sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*, El Colegio de México, México, 1987.
- GERHARD, Peter *Geografía Histórica de la Nueva España 1519-1821*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1986.
- GOVERS, Cora, *Performing the community. Representation, ritual and reciprocity in the totonac highlands of Mexico*, Lit Verlag, Berlin, 2006.
- HALBWACHS, Maurice, *Los marcos sociales de la memoria*, Anthropos, Barcelona, 2004.
- HJELMSLEV, Louis, *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*, Editorial Gredos, Madrid, 1984.
- KNAB, Timothy J., 1991, "Geografía del Inframundo", *Estudios de Cultura Náhuatl*, no.21, UNAM-IIH, México.
- LAZCARRO, Salgado, Israel, *Contra los códigos de la jerarquía: el trastocamiento simbólico bajo el régimen colonial en torno al corregimiento de San Juan de los Llanos*, Valle, Julieta (Directora), Tesis de licenciatura en Etnohistoria, por la ENAH, México D.F., 2003.
- LOK, Rossana, “The house as a microcosm”, en *The Leiden tradition in structural anthropology*, DE RIDDER, R. (Ed.), E.J. Brill, 1987. Pp. 211-233
- \_\_\_\_\_*Gifts to the dead and the living. Forms of exchange in San Miguel Tzinacapan Sierra Norte de Puebla, México*, Leiden University, Leiden, 1991.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl*, en *Estudios de cultura náhuatl*, Vol. VII, IAH / UNAM, México, 1967.
- \_\_\_\_\_*Temoanchan y Tlalocan*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.
- \_\_\_\_\_*Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, UNAM-IIA, México, 1996.
- LORENTE, David, “Categorías de parentesco y compadrazgo en la organización de relaciones con lo sobrenatural: los nahuas desde la perspectiva de la teoría amazónica” ponencia presentada en la *V Reunión del Grupo de Trabajo Familia e Infancia ‘Escenarios de la diversidad: pasado y presente’* de CLACSO organizada por David Robichaux en la Universidad



- Iberoamericana–Ciudad de México los días 26 al 28 de septiembre de 2007.
- LUPU, Alessandro, “La cosmovisión de los nahuas de la sierra de Puebla”, en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Broda y Báez–Jorge (Coord.), Conaculta / FCE, México, 2001.
- \_\_\_\_\_, “El maíz más vivo que nosotros. Ideología y alimentación en la Sierra de Puebla”, en *Scripta Ethnologica*, vol. 17, CAEA, Buenos Aires, 1995.
- MALLON, Florencia, *Peasant and Nation. The making of postcolonial Mexico and Peru*, Berkeley, University of California Press, EUA, 1995.
- MARTÍNEZ, Roberto, “Sobre el origen y significado del término nahualli”, [www.ejournal.unam.mx/ecn/ecnahuatl37](http://www.ejournal.unam.mx/ecn/ecnahuatl37).
- McCAA, Robert, “Matrimonio infantil, *cemithualtin* (familias complejas) y el antiguo pueblo nahua”, University of Minnesota, [www.historiamexicana.colmex.mx](http://www.historiamexicana.colmex.mx)
- MEISONNEUVE, Jean, *Las conductas rituales*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2005.
- MILLÁN, Saúl, “Estructura social y comunidades indígenas: un balance preliminar”, en *La comunidad sin límites. La estructura social y comunitaria de los pueblos indígenas de México*, MILLÁN, Saúl y VALLE, Julieta (Coord.), Vol. I, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2003. Pp.17–30.
- \_\_\_\_\_, *Etnografía de un pueblo del mar* en Diario de campo. Suplemento Ritos de paso 2, Julio, 2003. Coordinación Nacional de Antropología, INAH, México.
- \_\_\_\_\_, *El cuerpo de la nube. Jerarquía y simbolismo ritual en la cosmovisión de un pueblo huave*, Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, INAH, México, 2007.
- MINTZ, Sidney y WOLF, Eric, “An analysis of ritual co–parenthood” en *Man makes sense. A reader in modern cultural anthropology*, Hammel y Simmons (Coord.), Little, Brown and Company, Berkeley University, 1970.
- MOLINA de, Fray Alonso, *Vocabulario en lengua castellana / mexicana, mexicana / castellana*, Porrúa, México, 2004.
- MONAGHAN, John “The mesoamerican community as a “Great House”, en *Ethnology*, vol. XXXV, No.3, 1996, pp.181–194.
- MONTOYA, José de Jesús, *Atla: etnografía de un pueblo nahuatl*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1964.
- MORAN, Edgar, *Introducción al pensamiento complejo*, Gedisa Editorial, México, 2004.
- NUTINI, Hugo / BELL, Bety, *Parentesco ritual. Estructura y evolución histórica del sistema de compadrazgo en la Tlaxcala rural*, Fondo de Cultura Económica, México, 1989.
- OLIVIER, Guilhem, *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004.

- PURY – TOUMI, Sybille de, *De palabras y maravillas*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Colección Regiones, México, 1997.
- REYNA, Leticia, *Rebeliones campesinas en México (1819-1906)*, Siglo Veintiuno Editores, (1ª ed 1980), 5ª ed., México, 1998.
- ROBICHAUX, David “Un modelo de familia para el “México profundo”, en *Espacios familiares: ámbitos de sobrevivencia y solidaridad*, México, DIF, 1997, pp.187-213.
- ROMERO, Laura, *Cosmovisión, cuerpo y enfermedad. El espanto entre los nahuas de Tlacotepec de Díaz, Puebla*, Obra diversa, INAH, México, 2007.
- SANDSTROM, Alan, *Corn Is Our Blood: Culture and Ethnic Identity in a Contemporary, Aztec Indian Village*, The Civilization of American Indian Series, Vol 206, Oklahoma University Press, 1992.
- SEVERI, Carlo, *La memoria ritual. Locura e imagen del blanco en una tradición chamánica amerindia*, Biblioteca Abya-Yala, Quito, 1996.
- SHIPTON, Parker, “Parentesco ficticio” en *Diccionario de Antropología*, BARFIELD, Thomas (Ed.), Siglo XXI Editores, México, 2000. Pp. 397-398.
- SIGNORINI, Italo / LUPO, Alessandro *Los tres ejes de la vida*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1989.
- SIGNORINI, Italo / LUPO, Alessandro, "Las fuerzas anímicas en el pensamiento nahua", *México Indígena*, INI, México, Pp.13-21
- SPERBER, Dan, *El simbolismo en general*, Editorial Anthropos, Barcelona, 1988.
- STRESSER-PEAN, Guy, *Los lienzos de Acaxochitlán, Hidalgo*, Gobierno del estado de Hidalgo, IHMSYS, Consejo estatal para la cultura, CEMCA, México, 1998.
- SWEDER, Richard A., “La rebelión romántica contra el iluminismo, o el pensamiento es más que razón y evidencia”, en *El surgimiento de la antropología posmoderna*, REYNOSO Carlos (Ed.), Gedisa Editorial, Barcelona 2003, Pp. 78-113.
- VALDERRAMA, Pablo, “Resistencia étnica y defensa del territorio en el totonacapan serrano: Cuetzalan en el siglo XIX,” Veracruz, 1995.
- \_\_\_\_\_, “El café en Cuetzalan, sierra norte de Puebla”, texto mecanoscrito, 1987.
- VILLAS y Sánchez de, José Antonio, *Theatro Americano. Descripción general de los reynos y provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones*, UNAM, Coordinación de Humanidades, México, 2005.
- VIVEIROS, de Castro, Eduardo, *From the enemy's point of view. Humanity and divinity in an Amazonian society*, The University of Chicago Press, Chicago, 1992.
- \_\_\_\_\_, “Le don et le donné: trois nano-essais sur la parenté et la magie” (Texto digital), 2003.
- VOGT, Evon Z., *Ofrendas para los dioses*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

WIERZBICKA, Anna, *Understanding cultures through their key words*, Oxford University Press, New York, 1997.