



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
POSGRADO EN ANTROPOLOGÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS

**"CUMPLIR CON EL DIFUNTO SEGÚN EL COSTUMBRE": LAS PRÁCTICAS
CULTURALES DE LOS RITUALES FUNERARIOS ENTRE LOS NAHUAS DE
XALTEPEC DE LA SIERRA NEGRA DE PUEBLA**

T E S I S
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRÍA EN ANTROPOLOGÍA

PRESENTA:
LUISA GABRIELA AVILA CORTÉS

TUTOR
DR. ANDRÉS MEDINA HERNÁNDEZ
POSGRADO EN ANTROPOLOGÍA

MÉXICO, D. F. FEBRERO 2013



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.

AGRADECIMIENTOS

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) por la beca otorgada para realizar mis estudios de Posgrado y concluirlos por medio de esta tesis.

A la Coordinación de Estudios de Posgrado y al Instituto de Investigaciones Antropológicas (IIA) de la Universidad Nacional Autónoma de México, por el apoyo institucional y académico para mi formación como Maestra en Antropología.

Al Dr. Andrés Medina por ser el ejemplo que admiro... por darme las bases, guiarme y construir juntos, este tan valioso trabajo de investigación académica. A las Doctoras Laura Elena Romero, Alicia Juárez, Ana Bella Pérez y Catharine Good, por sus valiosos aportes, comentarios y sugerencias para aumentar la calidad del trabajo final.

A la Dra. Soledad González por ser el motor que hizo posible dar marcha a esta tesis.

A Manuel Pérez y Cristina Sánchez por abrirme su mundo, mostrármelo y ser parte de su familia. A los habitantes de Xaltepec que me instruyen con su sabiduría.

A mi familia: padre, abuelas, abuelos, tías, tío y hermano por su apoyo incondicional.

A mi familia política por albergarme en su regazo.

A mis amigos y compañeros Sara Morán, Daniel Calderón, Alaíde Ventura, Lydia Ortega, Dianela Angulo, Erika Méndez e Ictzel Maldonado, por hacer del Posgrado y la nueva vida defaña, una verdadera aventura.

Otorgo mi eterna gratitud:

A Malicha, por ser el pilar para construirme a tu inmejorable semejanza.

A Rodrigo por compartir este gran viaje -llamado vida- a mi lado y ser la luz que ilumina el panorama incierto del futuro...

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	I
CAPÍTULO 1. PRÁCTICAS RITUALES DE LA MUERTE:	
UNA MIRADA A TRAVÉS DEL TIEMPO.....	1
1.1. Aproximación al fenómeno social del concepto de la muerte.....	1
1.2. Rituales funerarios y el duelo como prácticas relacionadas.....	3
1.3. Los rituales funerarios, el duelo y la muerte en Mesoamérica.....	6
1.4. Influencia del pensamiento europeo en el concepto de muerte en México.....	13
1.5. Prácticas funerarias en las comunidades nahuas contemporáneas....	16
CAPÍTULO 2. XALTEPEC EN EL CONTEXTO REGIONAL.....	
2.1. Xaltepec en la Sierra Negra.....	31
2.2. Un acercamiento etnográfico a Xaltepec.....	36
2.3. Las relaciones sociales en las ceremonias del ciclo de vida.....	57
CAPÍTULO 3. LOS RITUALES FUNERARIOS EN XALTEPEC.....	
3.1. Prácticas culturales inmediatas del ritual funerario.....	67
3.1.1. El fallecimiento.....	67
3.1.2. El velorio.....	70
3.1.3. El entierro.....	74
3.1.4. El novenario.....	76
3.1.5. La levantada de la cruz y su repetición ceremonial.....	78
3.2. Prácticas y creencias extendidas del ritual.....	85
3.2.1. De vuelta al mundo social: El final del duelo.....	85
3.2.2. La relación dañina de los muertos hacia los vivos a través del “mal aire”.....	88
3.2.3. El recuerdo anual de los “abuelitos”: la Fiesta de los Muertos.....	95

REFLEXIONES FINALES.....103

REFERENCIAS.....114

 Bibliográficas.....114

 Páginas web.....121

 Mapas.....122

ANEXOS

 Anexo A

 Anexo B

 Anexo C

“Imagínense lo bien que la pasaríamos trazando el itinerario de nuestro declive en vez de ocultarlo”

Nigel Barley

INTRODUCCIÓN

La muerte es un proceso biológico inherente a todas las especies. Desde que el hombre se percató de su existencia transitoria en este mundo, ha tenido múltiples reacciones ante ella. La muerte asombra, cautiva, espanta, duele, atemoriza, consuela, perpleja, extraña, conmueve; pero cual sea la reacción, es un fenómeno trascendente en la realidad humana.

Biológicamente puede ser entendida como la falla de los órganos vitales y el fin de las funciones fisiológicas de un organismo, pero en la vida cotidiana existen cuestionamientos sobre sus implicaciones e incluso, sobre si hay posibilidad de vida después de la muerte. Diversidad de respuestas se han producido desde los orígenes del hombre, atravesando épocas, lugares y perspectivas hasta llegar a conformar un sinfín de posibles respuestas, todas ellas válidas en la medida en que son satisfactorias para la sociedad en donde se susciten.

La diversidad es tan grande, que cada sociedad tiene su propio concepto de la muerte, pensamiento que puede haber sido influenciado por el contexto histórico, la historia particular o las ideas religiosas de cada pueblo, solo por mencionar algunos elementos. Louis Vincent Thomas (1983), por ejemplo, desde la antropología de la muerte ha realizado una recopilación de prácticas contemporáneas que muestran particularidades en las ideas sobre el tema de la muerte, tanto en grupos originarios de algunas regiones de África, Sudamérica y Australia o en países altamente industrializados como los casos de Inglaterra y Estados Unidos.

El paso entre la vida y la muerte también ha sido un tema ampliamente estudiado por muchas disciplinas, desde la medicina pasando por la bioquímica, la sociología, incluyendo a la antropología y la psicología, entre otras. Todas ellas se han encargado de mostrar la pluralidad de las perspectivas acerca de este tránsito. Una muestra de ello son los estudios culturales sobre los rituales funerarios llevados a cabo en los grupos sociales.

Para el caso de la antropología, se ha trabajado dentro de lo que se conoce como antropología del ritual mortuorio. Peter Metcalf y Richard Huntington (1992), explican estas ceremonias a partir de tres ejes básicos: a) la relación que se suscita entre el ritual y la emoción, b) el significado que políticamente tiene el ritual dentro del seno de la sociedad practicante; y c) la cualidad universal que se le atribuyen a los símbolos encontrados en estos rituales, basándose en ejemplos recopilados de grupos originarios asentados en la parte sureste de Asia y en el norte de América.

Philippe Ariés (1999) parte de la revisión de documentos para reconstruir un panorama histórico de los rituales funerarios, con la finalidad de poder explicar la manera en que actualmente son llevados a cabo, así como la percepción que se tenía acerca de la muerte en Europa desde hace unos quinientos años atrás hasta la época contemporánea.

Ambos trabajos son muy útiles para entender el panorama general sobre la dimensión ceremonial, sin embargo sus propuestas eluden las particularidades y sobre todo, excluyen los casos de América Latina en donde este tema para los antropólogos, ha sido motivo de atención sobre todo en los grupos originarios.

México no es la excepción. Gracias a la diversidad de pueblos que habitan este territorio, se han realizado múltiples trabajos que no solo muestran las especificidades del corpus de los rituales funerarios y de velación, sino también la concepción que se tiene acerca de la muerte, entendida a partir de una visión particular del cosmos que forman parte.

Por mencionar solo algunos ejemplos los coras, huicholes, mazahuas, mixe-popolucas, mixe alteños, mixtecos, otomíes popolucas, tepehuanes, tarascos, totonacos, tzeltales, tzotziles, zapotecos, zinacantecos, zoques-popolucas (García Valencia, s/f), (Guiteras, 1944), (Lagarriga y Sandoval, 1977), (Münch, 1993), (Prieto, 1997), (Rodríguez Sánchez, 2000), (Vogt, 1979); han sido protagonistas de las etnografías que nos relatan la manera en que localmente, se realizan las ceremonias para superar el trance de la vida a la muerte.

Los nahuas representan quizás la comunidad de la que más trabajos se han realizado en las últimas décadas en el territorio mexicano (Báez, 2005), (Colin,

2004), (Gómez, 2004), (González Arellano, 2009), (González Montes, 2007), (Good, 1996, 2001, 2004), (Jurado y Camacho, 1995), (Maldonado 2004), (Mar 2004), (Münch, 1993), (Nutini e Isaac, 1974), (Romero, 2006), (Velázquez, 1996); debido al número de hablantes (1,500,000 nahuas), en comparación con los demás pueblos originarios. Pudiendo ser del Distrito Federal, Estado de México, Hidalgo, Morelos, Puebla, Tlaxcala o Veracruz, los nahuas han generado una gran variabilidad en cuanto a las características de la manera en que los rituales se llevan a cabo, según la región en la que habitan.

Tan sólo en Puebla, por ejemplo, se encuentran asentamientos nahuas en la parte norte, centro y en la sureste del estado, dividiéndose en nahuas de la Sierra Norte, del centro oeste y en la denominada Sierra Negra. Es en esta última región donde se ubica la población de Xaltepec perteneciente al municipio de Zoquitlán, que junto con su colonia Metzontla, han llamado mi atención sobre la manera en que estos nahuas manifiestan socialmente el paso que se atraviesa entre la vida y la muerte a través de las ceremonias a sus muertos.

Conocí Xaltepec, Metzontla y sus habitantes nahuas en marzo del 2005 cuando un ex misionero de escuela católica sugirió el lugar como idóneo para llevar a cabo una investigación sobre el uso de las plantas para tratamientos médicos. Durante las visitas a campo (veranos del 2005, 2006 y 2007) documenté terapéuticas que estaban dirigidas a la curación de enfermedades como el “mal aire” y el “susto” o “espanto”, por medio de la utilización de hierbas en conjunto con otras técnicas que sirven para “llevarse” el mal.

Sin embargo los entrevistados también agregaron métodos de prevención de tales enfermedades, destacando la importancia de la realización de las ceremonias mortuorias para los difuntos (que son los agentes primordiales de contagio). Esta forma de prevenir constaba de etapas que culminaban a los siete años del fallecimiento por lo que era preciso llevar a cabo los ritos con minuciosidad, siguiendo las normas que estipulaban desde antaño a través de lo que se conoce como “el costumbre” y que de manera general, diferían en la forma como yo había experimentado el fallecimiento y despedida de seres amados.

En años recientes, confrontándome ante la muerte de familiares y amigos comenzaron a surgirme preguntas de la existencia humana y el destino del individuo, cuestionamientos que pertenecen a una temática difícil de entender y aún más, de explicar. En los ritos funerarios encontré cabida para reflexionar sobre la vida, la muerte, el cuerpo... el “alma”.

A partir de las ceremonias funerarias pensé adentrarme a la manera en que estos nahuas perciben estas temáticas y a través de las herramientas teóricas y metodológicas que aprendí en el posgrado en Antropología, entender, interpretar y explicar las opiniones e ideas que estos nahuas me brindaron. De igual modo, los seminarios y las asesorías de mi tutor de tesis, me fueron útiles para que mi trabajo de investigación de licenciatura tuviera correlación con el de maestría y de este modo, entender a las prácticas culturales de Xaltepec de manera holística: la enfermedad, la salud, las terapéuticas de curación, la separación de entidades del cuerpo, la importancia de los ancestros, las ceremonias rituales en el ciclo de vida y por tanto el fin de la vida.

Xaltepec cuenta con 1000 habitantes según un censo personal levantado en el año 2009 (Diario de campo, Xaltepec, Metzontla y Aticpac, Noviembre del 2010), cifra que se ha modificado tanto por el incremento de nacimientos pero a su vez por las fluctuaciones dadas por la emigración que se realiza cíclicamente hacia las urbes más cercanas: Tehuacán, Puebla y Distrito Federal; sin contar aquellos casos particulares tanto de hombres como mujeres que laboran temporalmente como jornaleros en los estados de Sonora, Sinaloa y Chihuahua, o trabajadoras domésticas en las ciudades de Tehuacán, Puebla y Distrito Federal. Los habitantes de Xaltepec se autoadscriben como nahuas, por lo que el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas reconoce que practican el idioma náhuatl con la variante de la Sierra Negra norte (INALI, 2008: 23-24). Esta variante lingüística, sólo es una de las tantas características que comparten con los demás pueblos de la región.

También se incluye la agricultura de temporal como la primera actividad productiva de la zona, gracias a su clima tropical húmedo originado por las lluvias que se suscitan casi todo el año y por las elevaciones montañosas que enmarcan

la Sierra Negra. En la siembra se obtienen productos como el maíz, el frijol y el café cereza como básicos en la dieta de estos nahuas; además de especies herbáceas como el papaloquelite o el huauzontle y frutales como el plátano o la naranja. Los anteriores son utilizados primordialmente para el autoconsumo, aunque en algunos casos los pequeños excedentes permiten que los habitantes de esta región puedan venderlos en el mercado de la cabecera municipal.

El comercio de alimentos a pequeña escala se ha vuelto una práctica común a partir del 2006, año en que se finalizó la construcción de la carretera interserrana que comunica Zoquitlán con Oztopulco, atravesando por varias comunidades del municipio, entre ellas Xaltepec. Esta obra trajo consigo la instalación de postes para distribuir la energía eléctrica a las unidades domésticas, edificios institucionales y la vía pública.

A partir de la culminación de las vías de acceso a la zona, el flujo de personas foráneas también se incrementó incluyendo a maestros que imparten educación preescolar bilingüe en el barrio de Metzontla, educadores de primaria para ambas localidades y representantes de la Secretaría de Salud y Asistencia (SSA) que mensualmente surten medicamentos básicos para que la atención en las Casas de Salud sea más participativa entre los habitantes y los auxiliares locales de las mismas.

Pese a que Xaltepec es un poblado relativamente contemporáneo, es decir no mayor a los doscientos años de antigüedad, por su número de habitantes se ha logrado constituir como Inspectoría, esto le ha permitido ser una entidad política y administrativa que recibe recursos económicos del municipio en su beneficio y en el de su barrio o colonia: Metzontla.

Aunque Metzontla también pertenece a esta jurisdicción, la distancia geográfica ha generado conflictos con intentos de separación en los últimos diez años, cuando se ha hecho evidente la inequidad en el acceso a los recursos y bienes comunes. Ejemplo de ello lo representan las dimensiones de las capillas utilizadas para la impartición de la doctrina católica por parte de catequistas locales, ya que la dimensión de Xaltepec en comparación con la de Metzontla es

superior, aún cuando esta última congrega semanalmente a un mayor número de feligreses.

Son estos nahuas creyentes católicos, quienes realizan ceremonias a sus muertos. Éstas comienzan desde el fallecimiento de la persona, pasando por una noche en la que los amigos y familiares velan y le rezan al cuerpo, continúan con el entierro del cadáver en el cementerio local ubicado en las cercanías de las oficinas de la inspectoría en Xaltepec y es a partir de esa tarde, cuando se comienzan los rezos encabezados por un (a) rezandero (a) que tienen como finalidad otorgar el buen descanso del ‘alma’ del recién difunto, acto que dura nueve días y que es conocido como el novenario.

Conmemorando los nueve días del fallecimiento, se realiza lo que frecuentemente se designa como levantada de la cruz, ritual que se repite al mes y puede efectuarse de manera opcional a los seis meses y al cumplimiento del año del deceso. En ésta, el (la) rezandero(a) reúne los objetos ceremoniales que se utilizaron durante el velorio y el novenario, la cruz de cal que marcó el lugar donde se ubicó el cuerpo y la cruz de madera o metal que el padrino/madrina o ambos (como pareja) del difunto regalaron para colocarse en la tumba. La finalidad de lo anterior es “unir” al cuerpo ya inhumado con su alma errante, la cual no se ha percatado que ya no pertenece al mundo de los vivos por lo que puede incluso provocarles la enfermedad del “mal aire”.

Para estos nahuas, estos rituales finalizan al cumplirse los siete años del fallecimiento, con la celebración de una gran fiesta patrocinada por los familiares y el padrino, siendo este último uno de los personajes claves en la realización de las ceremonias puesto que es quien permite la continuidad de estas ceremonias y a la vez, genera lazos de reciprocidad a través del compadrazgo entre individuos y entre familias. Con este convite, se espera que el luto para la familia doliente termine y la vida comunitaria vuelva a la cotidianeidad.

De manera paralela, anualmente se espera la llegada de las almas de los difuntos durante las celebraciones en la Fiesta de los Muertos (que para el calendario litúrgico católico son los días conocidos como Todos Santos y Fieles Difuntos), considerados desde el último día de octubre hasta los dos primeros de

noviembre, durante los cuales se realiza una convivencia con la colocación de ofrendas para los difuntos realizada por los familiares y amigos del difunto.

Ante este panorama nació la interrogante que guió la investigación: ¿Cómo se manifiesta la importancia de los rituales funerarios en las prácticas culturales de Xaltepec en el estado de Puebla? Gracias a la experiencia personal que adquirí con las visitas al lugar es como comprendí a manera de hipótesis, que la importancia de los rituales mencionados es expresada a través de los elementos simbólicos que los conforman y los cuales, adquieren una trascendencia dentro del contexto cultural de la comunidad en cuestión.

Para explicar la importancia de estas conmemoraciones para los nahuas, me propuse delimitar la duración, los actos, las etapas y los escenarios con los que se identifica el tiempo que abarca el ritual funerario inmediato y los espacios o sucesos extendidos a este tiempo, donde también se observó una relación de los muertos con los vivos. Además describí los elementos simbólicos presentes en los rituales funerarios (tales como los objetos, la vestimenta, los actores, el discurso y la organización espacial).

Mediante la descripción de las prácticas culturales presentes en los rituales funerarios inmediatos (tales como la preparación del muerto, la velación, el entierro, el novenario y las ocasiones en que se lleve a cabo la levantada de la cruz), busqué su relación con la significación que se tiene acerca de la muerte en la localidad. En segunda instancia, determiné la relación que tienen las ceremonias mortuorias con otras prácticas extendidas concernientes a los difuntos tales como la celebración del final del duelo, la percepción del daño-beneficio de los difuntos con los deudos y la comunidad en general en la vida cotidiana, principalmente en la adquisición de la enfermedad del “mal aire” y la celebración de la Fiesta de los Muertos.

Esta investigación tuvo como finalidad mostrar cómo perciben los nahuas de Xaltepec el mundo en el que viven, componentes que encuentran parte de su explicación en una tradición religiosa que se remonta a la época previa a la etapa de colonización, así como a las influencias culturales de la ocupación española y de la historia particular por la que ha atravesado la comunidad estudiada.

La cosmovisión de los nahuas estudiados también recibió influencia de otras creencias religiosas, como la católica, recibida bajo la ocupación española en el territorio mesoamericano. Aunados a estos dos procesos es preciso agregar el influjo del tiempo y sobre todo, de la historia particular del lugar y la región de estudio.

Además de la curiosidad que me surgió por explorar los ritos funerarios decidí seguir haciendo investigaciones en esas localidades, pues durante la construcción de las tesis de licenciatura y de maestría me percaté que se habían realizado pocos trabajos antropológicos en la región de la Sierra Negra. Para mí fue sumamente importante, durante las estancias de campo, ser testigo de las transiciones en infraestructura que se llevaron a cabo en el área; puesto que como un proyecto futuro podría utilizar estas documentaciones para comparar los cambios y continuidades culturales.

La manera en cómo elaboré la presente tesis fue a partir de dos vías: la primera estuvo en relación con la obtención de los datos y la segunda, con la manera de analizarlos e interpretarlos. A su vez, el primer punto se logró a través de la revisión bibliográfica con la lectura de etnografías y tesis de diferentes escuelas de antropología concernientes a los rituales funerarios en pueblos originarios que habitan el territorio mexicano, de manera prioritaria analicé la zona de estudio y otros grupos nahuas. También revisé censos y estadísticas referentes a los nahuas y a la región de la Sierra Negra en los registros del Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL), del Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI), del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI) y del Consejo Nacional de Población (CONAPO).

En las visitas a campo llevadas a cabo en febrero y abril del 2009, marzo, octubre-noviembre del 2010 me permitieron hacer una reconstrucción del ritual a partir de los testimonios de actores sociales que tuvieran un conocimiento más detallado sobre el tema en cuestión para posteriormente, discernir las tramas de significación e interpretación. Recabé datos por medio de entrevistas informales y a profundidad basadas en guiones y preguntas abiertas semiestructuradas que pusieron énfasis en: La descripción detallada de las ceremonias funerarias, los

elementos que las conforman, el tiempo que abarcan, su función en otras prácticas relacionadas a los difuntos y ejemplos de la relación entre vivos y muertos; además a los sujetos clave les pedí hablaran de su papel en los ritos.

Escogí a aquellas personas que por un lado, hubieran tenido relación con al menos una etapa del ritual funerario (prácticas inmediatas o extendidas) y que a su vez mostraran disposición de participar en la investigación, como los casos de la Sra. Cristina Perea, la Sra. Adelina Téllez, la Sra. Anselma Duarte, la Srita. Guadalupe Flores, y la Sra. Susana Sánchez.

Por otra parte, retomé el argumento de quienes juegan un rol básico en las ceremonias como lo es la rezandera (Sra. Cristina Sánchez), un catequista (Sr. Manuel Flores), una madrina de difunto (Sra. Emiliana de Perea) y el Inspector en turno de Xaltepec (Sr. Leonardo Perea). La elección de los últimos actores fue determinada por mi experiencia previa de trabajo en la comunidad, pues conocía a grandes rasgos la función que cada uno de estos individuos tenía en las ceremonias mortuorias, por lo que me propuse identificarlos y posteriormente solicitar las entrevistas.

Para el análisis de los datos encontrados en el trabajo de campo, tomé como referencia la propuesta que Evon Vogt (1979) realizó para los rituales zinacantecos. El autor parte del análisis de los símbolos o elementos simbólicos encontrados en el ritual, los cuales son explicables a través de la perspectiva estructural sobre la idea de las oposiciones o discriminaciones binarias, y que constituyen una manera de ordenar el mundo, como en el caso de los nahuas de mi estudio.

A su vez, esos elementos simbólicos son identificables dentro del tiempo ritual, el cual es transformable en la medida en que esté conformado por aquello que Vogt denomina como episodios recurrentes, secuencias y equipo. Lo primero se podría entender como una suerte de “células” (Vogt, 1979: 56) las cuales tienen organización y coherencia interna, al situarse dentro de un marco más amplio de sistemas ceremoniales, que para el caso estudiado serán las ceremonias funerarias como parte de los eventos trascendentes dentro del ciclo de vida de los nahuas de Xaltepec.

El tiempo ritual tiene una secuencia, es decir que las actividades o prácticas culturales se rigen bajo un orden previamente establecido y es respetado por la comunidad; además está conformado por un equipo, o todos aquellos objetos que son de uso común y/o cotidiano, pero que adquieren un significado en la medida en que se sitúan dentro del tiempo y el espacio ritualizado.

Debido a que los rituales funerarios en Xaltepec constan de un tiempo (extracotidiano) conformado por episodios que gozan por sí mismos de coherencia y organización (aunque contextualizados por las ceremonias del ciclo de vida nahua), por secuencias o prácticas que tienen un orden respetado (“el costumbre”) y por un equipo u objetos con los que se ejecutan las prácticas, interpreté el mensaje que traen consigo los elementos anteriores para determinar la función y la importancia de las mismas en el lugar de estudio.

Para hacer este análisis además ocupé la información obtenida en otras etnografías relativas al tema en cuestión, pues comparé los elementos significativos que se mencionan en éstas con los encontrados y de este modo, distinguí las particularidades encontradas en los rituales mortuorios practicados en Xaltepec.

La interpretación de los datos se enriqueció en la medida en que se discutieron y definieron los ejes clave de este estudio: en primer lugar la idea de muerte que como ya había mencionado se ancla en una perspectiva particular del mundo que lo divide en pares dicotómicos, también y en relación al concepto anterior, se retomó a la cosmovisión mesoamericana y por último, al concepto de ritual.

De estos ejes clave, el ritual fue definido un sistema de comunicaciones provisto de una conducta formal y que tiene la posibilidad de ejercer una influencia en las personas que lo realizan, de manera que muestra información acerca de la naturaleza, el cosmos y la sociedad, así como también reafirma valores sociales ya existentes o la manera ideal en que debieran ser. Evon Vogt lo dice así: “cada vez que se ejecuta el ritual, recrea las categorías con que se perciben la realidad y reafirma los términos en que deben actuar recíprocamente para que haya una vida social coherente” (Vogt, 1979: 25).

Los símbolos que se identifican dentro del ritual, así como su significado, son interpretables tanto para un individuo como para la comunidad en la que vive. Esta condición es posible debido a que siendo “el símbolo la unidad básica del ritual y la que conserva las propiedades específicas de la conducta ritual” (Turner, 1980: 21), es aquel que posee la capacidad de evidenciar los mensajes que desea comunicar.

Estos mensajes tienen variaciones dependiendo de la intencionalidad del ritual. Tal es el caso de los rituales de paso, los cuales son efectuados sólo en los momentos trascendentes del ciclo de vida del ser humano, como puede ocurrir con el nacimiento, el matrimonio y desde luego, la muerte.

Además, la idea anterior se complementa con el modelo que menciona Lourdes Báez Cubero (2005: 21) en el que clasifica a los rituales nahuas en dos tipos de sistemas: los rituales calendáricos y los críticos. Dentro de los primeros se incluye a los del ciclo vida-muerte y a los agrícolas, los cuales son ejecutados respetando una periodicidad o bien, forman parte de un proceso cíclico; por su parte, son los rituales críticos los que se hacen a petición del demandante y se encargan de resolver crisis comunitarias o incluso personales.

Entonces los rituales funerarios, además de ser rituales de paso, también pertenecen a la categoría de rituales calendáricos o cíclicos, es decir que son realizados según el proceso de crecimiento del individuo y durante los momentos trascendentes del ciclo de vida. Asimismo como rituales de paso, igualmente se realizan con la intención de mostrar públicamente el tránsito de un estado a otro y los cambios que acompañan este proceso.

Arnold Van Gennep entiende a los rituales de paso como “todas las secuencias ceremoniales que acompañan el paso de una situación a otra y de un mundo (cósmico o social) a otro” (Van Gennep, 2008: 25); se integran a una estructura mayor relacionada con otros rituales del ciclo de vida y son útiles para lograr un cambio de una condición a otra, reconocible dentro de un grupo social. Dentro de la clasificación que el autor señala, particularmente los ritos funerarios son considerados como ritos de separación (Van Gennep, 2008: 25), ya que se cree que su objetivo primordial es el de separar al muerto del mundo de los vivos.

Sin embargo, esta idea no discrimina que también en ellos se incluya la agregación por ejemplo, del difunto al mundo de los muertos o la identificación de una etapa liminal (que para los nahuas de Xaltepec inicia cuando fallece el difunto, durante el tiempo de la velación, el novenario y termina con la primer levantara de cruz) en la cual y hablando estrictamente, el cadáver no está situado ni como vivo, ni tampoco como muerto.

Cabe destacar que la importancia del análisis de los rituales recae en que permiten mostrar elementos de las percepciones sobre el entorno natural y social del grupo en estudio. Como considera Johanna Broda (2001: 17) “los ritos constituyen una representación en donde se demuestra la unión entre el hombre y lo abstracto de la cosmovisión”; es decir que constituyen una vía de aproximación a todos aquellos procesos intangibles de la cultura: ideas, nociones, creencias y perspectivas sobre el individuo, la comunidad y su entorno.

Las concepciones que los nahuas de Xaltepec tienen sobre el universo, la naturaleza y lo que habita en ella, la sociedad, el sujeto o la vida y la muerte se encuentran enmarcadas dentro de una tradición cultural más amplia, es decir aquella que es heredada de los pueblos mesoamericanos, para Andrés Medina (2008) esta forma de percibir el mundo tiene su referente en el surgimiento de la agricultura (incluyendo los rituales y procesos técnicos en torno al complejo mítico del maíz). A su vez esos pueblos recibieron influencias de la tradición religiosa católica del Viejo Mundo, impuesta por las estrategias ideológicas que trajeron consigo los conquistadores españoles.

Ambas visiones unidas conformaron lo que Catharine Good denomina “cosmovisión integrada” (2001: 260); es decir, una cosmología nativa que se apropió de elementos y símbolos cristianos articulados en el calendario católico y que a su vez, ayudaron para la prolongación de la tradición cultural mesoamericana. De esta manera, ambas concepciones así como el dinamismo, las negociaciones, los rechazos y la historia particular de cada pueblo, conforman la base de las creencias y concepciones de las comunidades nahuas contemporáneas, incluyendo Xaltepec.

Por tanto, la discusión teórica de los conceptos que sirven para explicar la pregunta de investigación, el desarrollo de los objetivos propuestos, la discusión de etnografías de grupos nahuas que habitan la región de la Sierra Negra y otras zonas geográficas, así como la exposición de los datos encontrados en el trabajo de campo a partir de las entrevistas en la comunidad estudiada, serán presentados a lo largo de tres capítulos:

En el primero llamado Prácticas rituales de la muerte: Una mirada a través del tiempo; expondré un panorama general de las investigaciones que hablan acerca de las concepciones sobre la muerte, el paso entre la vida y la muerte, las relaciones entre vivos-muertos y los rituales funerarios en México. Para ello discutiré, algunos textos que muestran antecedentes de estas creencias y prácticas en nahuas ocupantes del territorio mesoamericano, así como de etnografías actuales de nahuas que habitan en otras regiones distintas a la Sierra Negra de Puebla. Con esto pretendí otorgar elementos para trazar similitudes y diferencias entre los nahuas de Xaltepec.

Xaltepec en el contexto regional es el segundo capítulo, en el cual mostraré una visión detallada de la comunidad en estudio, incluí datos monográficos sobre el contexto sociocultural tanto de Xaltepec como de la Sierra Negra, esto a partir de la lectura de material bibliográfico de la zona en cuestión y de los datos obtenidos en las visitas a campo.

El tercer capítulo, Los rituales funerarios en Xaltepec, será el que manifieste la riqueza de la información etnográfica así como una interpretación de los rituales funerarios observados en la comunidad estudiada. En éste describí la manera en cómo se ejecuta el ritual funerario en el lugar en cuestión, explicado a partir de las prácticas culturales, de los elementos simbólicos que las conforman y las particularidades encontradas en la localidad.

Para la interpretación de las especificidades mencionadas, tomé en cuenta los aportes teóricos y los datos descritos en otras zonas de México con ocupación nahua, de este modo confronté y distinguí los elementos que le dan especificidad a los rituales funerarios efectuados en Xaltepec.

Prosigo con las reflexiones finales. En este apartado realicé una síntesis en conjunto en la que muestro los aportes y debilidades que tuvo la investigación para los estudios sobre la Sierra Negra de Puebla, específicamente Xaltepec, para el entendimiento de los rituales funerarios con el concepto de muerte y para el conocimiento en general sobre los nahuas contemporáneos de México.

Al final de la tesis anexo dos cantos que se pronuncian durante la ceremonia de levantada de la cruz, algunos relatos orales en donde se ejemplifican las obligaciones que los deudos deben cubrir con los difuntos y las malas acciones que pueden realizar los últimos en los vivos en caso de su incumplimiento, y un glosario de nombres científicos de plantas y animales mencionados a lo largo de la tesis.

CAPÍTULO 1

PRÁCTICAS RITUALES DE LA MUERTE: UNA MIRADA A TRAVÉS DEL TIEMPO

1.1. Aproximación al fenómeno social del concepto de la muerte

Todas las especies vivas transitan por un ciclo: nacen, ocupan una buena parte de su existencia buscando la reproducción y la perpetuación de su especie y al final, dan paso a que otros ocupen su lugar en el mundo, experimentando su propia muerte.

El hombre no constituye la excepción. Los seres humanos atraviesan por un ciclo similar al de cualquier especie viva, haciéndonos símiles a las plantas o a los animales, solo por mencionar ejemplos análogos de vida pluricelular en el planeta. Sin embargo, existe una característica que nos sitúa en un plano diferente a las demás especies vivas: la capacidad de cuestionarnos sobre la existencia y su contraparte, la muerte.

Desde los primeros homínidos, se empezaron a suscitar interrogantes al respecto del tema de la muerte, hecho que sucedió a raíz de la observación del contexto, ya que todas las cosas que les rodeaban pasaban por este asunto inminente. Desde el inicio del día y el colofón del ocaso, el florecimiento de una planta que posteriormente se marchitará, el nacimiento de un animal que será devorado por una especie superior o por el mismo congénere homínido que a su vez, conoce un nuevo elemento de la comunidad quien será enterrado más tarde con los que sufrieron el mismo destino y al que llegarán todos tarde o temprano.

En palabras de Nigel Barley, “la muerte es un acontecimiento tan importante que la mayoría de culturas lo clasifican si no con una justificación, al menos le dan un lugar en el mundo” (Barley, 2000: 82). Es así como el hombre se percató de su inevitable destino que aunque es seguro, provoca una lluvia de incógnitas propias para el ser filosófico que todo cuanto conoce, cuestiona. Puesto que el hombre tiene conocimiento de la muerte, éste es el rasgo dice Louis Vincent Thomas (1983: 12), que dota de cultura al hombre con la creación de ritos funerarios o una conciencia de un después de la muerte.

Y son esas preguntas las que dan pie a todas las respuestas posibles acerca del fenómeno biológico en que las funciones y los órganos vitales dejan de trabajar: asombro, terror, angustia, miedo, incertidumbre, rechazo, resignación, perplejidad, desesperación, descanso... felicidad. Pero las interrogantes se acrecientan cuando el ser humano no sólo cuestiona al hecho en sí, sino además experimenta el sentimiento de ver morir al otro, al ser querido y le preocupa el destino posterior al fenómeno, el después..

En respuesta a todos los sentimientos e ideas que puede provocar la muerte del otro, que a su vez es un destello de conciencia para percibir un futuro propio, el hombre como parte de una organización social ha mostrado su respeto hacia el cadáver. Esta solemnidad se refleja en ceremonias que abarcan desde la preparación del cuerpo para la putrefacción, las prácticas relativas al tratamiento del ser no considerado como un cadáver inerte sino personificado e individualizado; hasta la conformación de espacios únicos que concedan un lugar a este cuerpo para su resguardo y posterior desintegración. Además, debe tomarse en cuenta ya no únicamente lo que está en relación con el protagonista de la muerte, sino además a la sociedad que vive este hecho y quienes realizan todas las prácticas anteriores.

Las tumbas, dice Edgar Morín constituirían una muestra de la primera concepción acerca de la muerte en el hombre prehistórico, es decir “el no abandono de los muertos”, pues es en estos vestigios donde se reconocen las “pruebas de humanización a través de las sepulturas”, reconociendo ya al muerto como un hombre fuera de la vida ordinaria comunitaria (Morín, 1994: 21-24).

Además de las sepulturas, el duelo y el dolor experimentado por la muerte del símil, conformarían otro universal en las sociedades que para Barley (2000: 32) son vistos como un proceso comunitario trascendente, pues es justo en este acontecimiento cuando el hombre deja de percibirse como un individuo, al percatarse de que el dolor es una característica que comparte con los otros seres de su colectividad y que además, será con la ayuda de los demás como podrá reincorporarse a la cotidianidad.

Morín desde una perspectiva biologicista explica lo anterior comentando que “la especie [homo sapiens] es quien conoce a la muerte, no el individuo” (Morín, 1994: 58) y por ello, es que los rituales funerarios y de duelo se realizan de manera colectiva, con la sociedad, pues la cognición de la muerte no nació en la conciencia de un individuo sino en la concepción, decodificación e interpretación social del grupo.

La propuesta anterior también es retomada por Vincent Thomas, entendiendo a la muerte como un hecho social que se demuestra en la realidad por medio de representaciones, ya sean imágenes-reflejos o fantasías en un sistema de creencias y símbolos que a su vez, provocan comportamientos como pueden ser actitudes, conductas y ritos (1983: 52).

Puesto que son las colectividades las que conocen a la muerte además de los individuos, existen multiplicidad de costumbres, rituales y concepciones acerca de esta, pues cada cultura se ha encargado de expresar y demostrar sus emociones en este trance de manera diferente. Las ideas y creencias sobre el fallecimiento, así como lo que acontecido después del mismo, de igual modo han experimentado cambios a lo largo de la historia y el devenir de las sociedades, logrando que actualmente sea un tema de interés de documentación y explicación digno de mencionar.

1.2. Rituales funerarios y el duelo como prácticas relacionadas

Se decía en párrafos anteriores que el tema de la muerte incluye no únicamente una filosofía sobre la concepción, juicios e ideas sobre ella, sino que los grupos humanos han traducido estas nociones en actos, comportamientos y ritos socializados.

Dos son los temas que se retoman con imbricada relación y que tienen trascendencia para el desarrollo de esta tesis: el duelo por un lado y por el otro, los ritos funerarios como una manera socializada de compartir el periodo de tristeza ante la experimentación de la muerte del otro. Se debe esclarecer que aunque estrecha, la relación que tienen la emoción y el ritual no es necesariamente causal, pues como lo explican Peter Metcalf y Richard Huntington

a partir de la antropología de la muerte, “es la sociedad la que delinea las emociones a través del ritual” (Metcalf y Huntington, 1992: 3), por lo tanto no se puede hablar de universalismos que interpreten los significados de los símbolos contenidos en el ritual funerario.

Cierto es que el dolor ante la muerte del otro es un valor o metáfora compartida en muchas culturas aunque cada sociedad se ha encargado de sobrellevarlo de manera diferente. Así, el rito constituye la forma privilegiada de lograrlo, ya que la muerte es percibida como un momento crítico con el que culmina el ciclo de vida del difunto (en el mundo de los vivos), pero a la vez se espera su agregación a otro plano, mundo o condición.

Como ejemplo Vincent Thomas en *Antropología de la muerte* (1983) retoma los datos empíricos recogidos en grupos africanos para explicar que las mal nombradas sociedades “arcaicas o primitivas”¹ contemplan al duelo como algo codificado o regulado y que mantiene una función, en el que se espera el apoyo de los integrantes de la colectividad, para entre otras cosas: nulificar los temas de culpabilidad, eliminar los síndromes melancólicos y reinsertar al doliente en la vida colectiva con la finalidad de impedir el aislamiento y la individuación. Aunque con los ritos se espera que el alma del difunto quede contenta para evitar un contagio de muerte a los sobrevivientes y la reintegración de la primera con los antepasados, la eficacia del ritual mortuorio está hecha para lograr un ajuste de la sociedad después de ese suceso extraordinario.

La muerte para estos grupos “arcaicos” es entendida solamente como una etapa más dentro de los otros momentos liminales en la vida del ser humano, en ésta también se experimentan muertes simbólicas que requieren el fallecimiento simbólico del postulante para renacer, es decir otras etapas significativas del ciclo

¹ A pesar de que Louis Vincent Thomas a lo largo de la obra en cuestión, no define de manera sistemática lo que nombra como sociedades “arcaicas” o “primitivas”, este concepto parece ser utilizado para referirse a todos aquellos grupos sociales que aunque contemporáneos, no efectúan las prácticas culturales de lo que se ha llamado en términos generales, la sociedad occidental. Si bien, no se concuerda con esta categoría evolucionista de los ejemplos del autor, cuya información fue obtenida en sociedades africanas, australianas y andinas, sus postulados teóricos sobre el duelo sí serán retomados para hacer el análisis de los grupos provenientes de una tradición cultural mesoamericana como los nahuas.

de la vida como el nacimiento, la aparición de los dientes, el matrimonio y la iniciación de la vejez (Vincent Thomas, 1983: 220). De manera similar se conoce el concepto de muerte espiritual cuando se repudia y existe una separación social de los individuos que han cometido alguna falta o ruptura de lo prohibido (Vincent Thomas, 1983: 242); por lo tanto, el duelo y su expresión colectiva en los ritos no son percibidos como algo ajeno o extraordinario en el curso de la vida social.

Por el contrario, menciona Philippe Ariés que el duelo visto desde un análisis de la cultura occidental en Europa y sobre todo en España, podría entenderse como una suerte de gestos y muestras de dolor ante la muerte del otro, que incluía además, un elogio o una glorificación del difunto a manera de despedida practicada por aquellos con quienes había compartido en vida (Ariés, 1999: 126). Este tipo de expresiones hasta antes de la Edad Media menciona, eran actos civiles muy íntimos y en los cuales no había intervención directa de las normas estipuladas por la religión, sino que únicamente constituían una manera de expresar los sentimientos de los dolientes ante la pérdida de un ser querido.

“El duelo y el adiós no pertenecían a la parte religiosa de los funerales, pero la Iglesia los admitió” (Ariés, 1999: 126), y es a partir del siglo XIII cuando la expresión del dolor ante la muerte comienza a ser institucionalizada por la religión por medio de normatividades y protocolos en actos concretos (Ariés, 1999: 140-145). Al parecer estas prácticas se institucionalizaron con base a las ceremonias funerarias practicadas a los monjes, que incluían el lavado del cuerpo, la exposición de los muertos en paja o ceniza ante los asistentes a la despedida, una procesión de los mismos para trasladar al cuerpo a la iglesia y posteriormente el camino a la inhumación. Para el siglo XIV la exposición del cadáver ya no se realizaba a la intemperie sino desde un féretro o ataúd (Ariés, 1999: 146) quizás por motivo de salubridad, pues se recuerda que en la época del Medioevo, la sociedad europea sufrió el ataque de pestes, plagas, desnutrición y enfermedades (Zarauz, 2000).

Para los grupos que actualmente practican la religión que goza de una tradición católica, los actos anteriores son ejecutados con cierta homogeneidad ya que de alguna manera, desde principios de la Edad Media, el duelo se transforma

de ser una expresión individualizada de dolor, a eventos y actitudes socializadas; los cuales además persiguen acatar una serie de normatividades institucionalizadas por la misma iglesia católica para otorgar el buen descanso del alma del difunto. Cabe mencionar que la popularidad que adquirieron las exequias católicas estuvo fundada en la idea ulterior de la separación entre las entidades que supuestamente conforman al ser humano: alma y cuerpo (Ariés, 1999: 209); lo que generó la preocupación no del cadáver que a final de cuentas se desintegraría, sino del alma que podría arribar a su destino final en un mundo diferente al de los vivos y al cual, se alcanzaría dependiendo de su comportamiento en vida: el cielo o Reino de Dios, el infierno y el purgatorio (Zarauz, 2000: 102).

1.3. Los rituales funerarios, el duelo y la muerte en Mesoamérica

Una vez que se trataron los rituales funerarios y el duelo, es preciso retomar estos conceptos para el caso de las sociedades nahuas mesoamericanas y las prácticas culturales de los siglos en que se dio el contacto cultural con la dominación española.

Esta revisión goza de completa pertinencia ya que admite identificar algunos elementos que aunque han sufrido variaciones, entre otras, por las influencias y adquisiciones que se retomaron de la sociedad occidental europea del siglo XVI, por la historia particular de cada región y por las adecuaciones que cada grupo generó en las costumbres e ideas funerarias; muestran los antiguos orígenes de las prácticas rituales mortuorias en las comunidades nahuas contemporáneas.

Los relatos que hablan sobre los nahuas antiguos, parecieran dar una perspectiva homogénea sobre las prácticas culturales existentes en el vasto territorio conquistado por las guerras de los mexicas previos al siglo XVI;² sin

² Desde su consolidación la Triple Alianza conformada por Texcoco, Mexico-Tenochtitlan y Tlacopan durante el periodo Posclásico, tenía como objetivo la conquista de ciudades del Centro de México por medio del tributo, el acceso a recursos naturales, la reorganización del comercio y el control de mercados importantes.

embargo, desde entonces ya existían variaciones culturales y particularidades en las prácticas y costumbres ejercidas en esta área.

Las ideas sobre la muerte y el después de ella, así como las prácticas funerarias, no constituían la excepción. Los cronistas de las órdenes mendicantes dieron un testimonio sobre todo de la religión y las creencias practicadas en la zona central de lo que actualmente es la República Mexicana, por lo que son estos documentos los que gozan de mayor riqueza informativa y se han tomado como base para mostrar un retrato lo mas fiel a la sociedad nahua mesoamericana.

Sybille De Pury-Toumi a través de un análisis lingüístico que parte de testimonios contemporáneos obtenidos en la Sierra Norte de Puebla, para compararlos con los datos obtenidos por los cronistas en el siglo XVI, identifica que para esos antiguos nahuas el verbo *miqui* o morir, era entendido como “una pérdida de conciencia físicamente marcada por la inmovilización del cuerpo” (De Pury-Toumi: 1997: 161). Este detrimento de movimiento incluía la inconsciencia que se podía percibir además durante el sueño, en el desmayo, en las alucinaciones provocadas por alcohol, en las plegarias, en la ingestión de sustancias alucinógenas y también, en el estado de coma.

La muerte entonces, debería concebirse como un suceso diferente al de la vida o como ausencia de movimiento, entendida esta última con el verbo *nemi* que implica el desplazamiento (De Pury-Toumi, 1997: 161). Aunque el verbo *miqui* en el sentido estricto del término se refería a la inmovilización del cuerpo, no sucedía así con el espíritu, el cual dice la autora se favorecía en movimiento produciendo una suerte de “vagabundeo” a partir de la muerte o la inconsciencia del individuo (De Pury-Toumi 1997: 163).

De lo anterior, son dos los aspectos que interrelacionados vale la pena destacar: en primer lugar, el entendimiento de una concepción nahua dual que remite a una contraparte o a un complemento como en el caso de la muerte a partir de la vida o viceversa; y en segundo lugar la idea que también se aplica para las creencias de la religión católica, en las que se remite a la separación entre el

La influencia cultural también se hizo presente en estos territorios (López Austin y López Luján, 2007: 231-239).

cuerpo del difunto y el espíritu, gozando este último de la capacidad de movimiento independiente del primero. Es por ello que la muerte para los nahuas mesoamericanos no se concebía como un fin, sino “como un viaje, un tránsito” (De Pury-Toumi 1997: 157) en el cual menciona Paul Westheim, el cuerpo solo es una envoltura porque el verdadero yo es el espíritu que puede adoptar otras formas, implicando la posibilidad de una nueva existencia ya que “el concepto de lo perecedero es a la vez el de lo perenne, de la vida que rejuvenece eternamente” (Westheim, 1983: 29).

De manera más extensa, Alfredo López Austin interpreta las fuentes del siglo XVI para ahondar en las dos temáticas anteriormente mencionadas, en donde analiza la relación que los antiguos nahuas le otorgaban a la vida y la muerte o viceversa, una vez que el individuo tenía contacto con la tierra y con la misma sociedad.³ Así, desde el momento de ingerir el maíz como alimento primordial, el hombre adquiría una correspondencia con lo proveniente de la región de la muerte y por tanto, “los señores del inframundo [lo] reclamaban como suyo, tan ávidos de su cuerpo como el hombre lo había sido de los productos terrestres” (López Austin, 2008: 359).

Desde entonces la reciprocidad de los muertos con los vivos se hacía evidente de distintas maneras, algunas de ellas positivas como ocurría con algunas mujeres que muertas residían en el cielo y quienes podían interceder ante el Sol por sus familiares vivos o como quienes se convertían en auxiliares del Señor de la Lluvia para atraer bienestar a las siembras. El caso inverso sucedía cuando los muertos tenían la capacidad de producir maldad a los vivos y para evitarlo, se realizaban ciertos rituales. Como ejemplos se encontraban los asuntos de posesión que motivaban la enfermedad del espanto o de aire y en la que el

³ Esta sentencia encuentra explicación en lo que Andrés Medina (2008) entiende como el “amplio marco de la configuración de la tradición religiosa mesoamericana” (Medina, 2008: 194), que funda las características básicas de la cosmovisión de los pueblos nahuas en el surgimiento histórico de la agricultura y en la cual, se identifica como “protagonista mítico y ritual al maíz” (Medina, 2008: 194) De esta manera afirma, los nahuas conciben la vida del hombre como un ciclo paralelo al del maíz que comienza con su nacimiento y finaliza con su muerte; de ahí que tanto éstos, como los otros rituales concernientes a las etapas que tienen importancia en el ciclo de la vida, gocen de gran jerarquía aún entre los nahuas contemporáneos.

ihíyotl (o el gas desprendido de un cadáver) participaba activamente; aquí también se incluía al mal que causaba el *teyolía* de un fallecido por muerte violenta a todo aquél que osara atravesar por su camino (López Austin, 2008: 387-392).

Puede observarse entonces que para los nahuas el trato con la muerte se reconocía desde el nacimiento de los hombres, pero además esta relación estaba permeada no necesariamente por el cuerpo del difunto sino principalmente, por las entidades anímicas que no perecían después de la muerte: el *teyolía*, el *tonalli* y el *ihíyotl*.

Esta división tripartita de las entidades no corpóreas del ser, encuentran su origen en el mito azteca del exilio de Topiltzin Quetzalcóatl, en éste se explica que el *teyolía* (o *yolía*) contenido en su corazón, viajaba al mundo de los muertos o al “Cielo del Sol” en forma de pájaro (Carrasco, 1976: 69) convirtiéndose después, en una divinidad que habitaba en ese cielo y que posteriormente devolvería su energía, una vez muerto, a los dioses que hicieron posible su creación. Además en este mito, explican Westheim (1983) y Patrick Johansson (1998) que la creación del hombre se originó a partir de la muerte, ya que es gracias a Quetzalcóatl quien roba los huesos custodiados por Mictlantecuhtli en el Mictlán, quien puede concederles vida, una vez que Cihuacóatl los molió.

Por lo tanto, el mencionado *teyolía* era una de las tres entidades que componían la esencia del hombre. Éste era el “alma” (según lo entiende la visión de la religión católica), que estaba destinada a viajar después de la muerte a cualquiera de los destinos de los que posteriormente se hablarán (López Austin: 2008: 363-366). Por el contrario, aunque los ritos funerarios tenían la finalidad de recoger las partes esparcidas del *tonalli* para concentrarlos en el bulto donde se guardaban los restos incinerados del difunto en el *calpulli* o en los templos, realmente se desconocía el paradero de esta entidad. La idea anterior alude a pensar que el *tonalli* podría vagabundear en la tierra, mientras almacenaba todas sus partes esparcidas conforme los lugares en donde habitó o dejó uñas y cabellos cortados.

Por su parte, al *ihíyotl*⁴ se le entendía como entidad ambivalente, ya que tenía la facultad de provocar tanto daño como beneficio a otros seres mientras el sujeto que “la desprendiera” estuviera vivo; pero una vez que éste muriera sólo podría provocar maldad. Esta entidad, de naturaleza gaseosa y fría, era considerada maléfica para los nahuas antiguos, por su relación con la producción de la codicia, la envidia, la ira y el aborrecimiento; o benéfica, puesto que era el aliento que emanaba dentro del hombre y que gracias a éste, es que se infundía la vida. Los maleficios eran eludibles si se seguían ciertas precauciones como el vestirse de luto, para así evitar que esa entidad siguiera a los parientes del difunto (López Austin, 2008: 369-370).

Para los nahuas mesoamericanos a diferencia de la tradición religiosa católica, el destino de la persona se precisaba según el tipo de muerte que hubiese sufrido, que a su vez dependía de la voluntad del dios que influenciara la misma. Además, el papel de los rituales funerarios que realizaban los familiares era de gran ayuda para encaminar a las almas de los difuntos para arribar, después de sortear obstáculos, a su destino final. Se han encontrado según Pedro Carrasco (1976: 248-254), López Austin (2008: 363-366), Patrick Johansson (1998: 65-75) y Andrés Medina (2004: 64-66), sobre todo con base a los relatos de Sahagún principalmente, cuatro lugares fundamentales de arribo a los que correspondía el dominio de una deidad del panteón azteca.

El primer lugar, era al que asistían quienes sufrieron una muerte que puede ser llamada como normal o común, es decir que el deceso fue provocado por la vejez o por alguna enfermedad ordinaria. En este caso el sujeto iba al Mictlán, conocido como el Infierno por los españoles, o el Lugar de los Muertos, donde habitaban los fallecidos tal y como vivieron en la tierra.

⁴ Esta entidad se dice, podría identificarse como una transformación de lo que se conoce en las comunidades nahuas contemporáneas como “aire de noche o aire de muerto”, la cual únicamente puede causar maldad y enfermedad a quienes tienen contacto con ésta, pues actualmente sólo existe como una emanación desprendida de los cadáveres (Signorini y Lupo, 1989: 79). Para el caso de Xaltepec, la comunidad en estudio, esta noción se tratará con mayor detalle a lo largo del Capítulo 3, específicamente en el subcapítulo 3.2.2. que explica La relación dañina de los muertos hacia los vivos a través del “mal aire”.

Los cuerpos de estos difuntos eran lavados, vestidos y portaban una piedra de jade en la boca. A los cuatro días del fallecimiento se les cremaba y las cenizas serían preparadas en un bulto que posteriormente se enterraría en la casa del difunto, junto con algunas ofrendas que ayudaban al alma del cadáver a sortear los obstáculos que enfrentaba en su larga travesía al Mictlán. Una de ellas consistía en un perro que haría las veces de psicopompo que ayudaba a cruzar el río Chicnahuapan, otra se centraba en ceñir el bulto en ropa confeccionada en papel, para que los vientos de obsidiana o Itzehecayan no cortaran su piel (Carrasco, 1990: 250). El viaje realizado por el difunto hasta el Mictlán duraba cuatro años, periodo durante el cual se enterraban ofrendas a los ochenta días del fallecimiento y después cada año durante el mes Huey Miccailhuitl, cuando se recibía la visita de los muertos en la tierra (Carrasco, 1976: 250).

Otro lugar al que iban las almas de los muertos era el Tlalocan o Morada del Dios de la Lluvia, cuya hermosura llegó a ser comparada por los españoles al Paraíso descrito por la religión católica. Aquí arribaban todos aquellos que fallecieron ahogados, por el golpe de un rayo o por enfermedades relacionadas con los dioses del agua y la lluvia; en este lugar se incluían además a los sacrificados en honor a estos dioses. Estos difuntos eran enterrados con semillas de *huauhtli* o amaranto en la cara, un bastón de mando y algunas ofrendas como adornos propios de los dioses que moraban en este lugar (Carrasco, 1976: 252).

El tercer destino de las almas, ubicado en el décimo tercer cielo o Cincalco, era el Chichihuacuahuatl o Árbol de la Mamazón que servía como sustento para todos los niños muertos en la infancia, ya que destilaba leche para que éstos, convertidos en colibríes, chuparan y se alimentaran del mismo (Carrasco, 1976: 253). Se ha dicho que estos niños eran enterrados junto a la troje donde se guardaba el maíz.

El último lugar descrito en las crónicas, era el ocupado por el Sol en su cielo o Tonátiuh Ilhuícatl, al que acudían los guerreros muertos en batallas, los sacrificados al Sol y las mujeres muertas durante el parto, las cuales eran sepultadas en los templos dedicados a ellas (Carrasco, 1976: 253-254). Se creía que estas últimas acompañaban al sol en su descenso por el poniente y que los

guerreros al paso de cuatro años, se convertían en colibríes o mariposas que succionaban las flores en su regreso al mundo de los vivos.

El tiempo en que tardaba el *teyolía* en llegar a alguno de los sitios mencionados, variaba según el tipo de muerte ocurrida que a su vez determinaba el límite del luto de los familiares, quienes creían que la falta de aseo era parte de la ayuda en el “más allá” (López Austin, 2008: 366). Pero el auxilio también se daba al *tonalli*, colocando una efigie de madera sobre la caja de los restos incinerados del difunto que incluía, los mechones de cabello cortados a los pocos días de nacido y al momento de su muerte, con la finalidad de atraer las partes del *tonalli* que se habían dispersado en vida (López Austin, 2008: 368).

Por tanto, el papel de las ceremonias mortuorias junto con la actitud de luto entre los nahuas antiguos, dice Johansson era de una trascendencia tal que constituía “una verdadera ayuda ritual que los parientes del difunto proveían para que el alma [del difunto] pudiera llegar a su nuevo estado ontológico” (Johansson, 1998: 186); ya que ambos procesos eran la muestra en cómo se entendía la muerte, vista más bien como un paso de retorno a los mismos orígenes de la vida, o el espacio “ontológicamente hablando[...] donde se genera o regenera todo cuanto se manifiesta en el mundo” (Johansson, 1998: 179).

Bajo esta mirada se entiende por qué la energía vital del individuo nahua, representada en las tres entidades anímicas de las que se habló anteriormente, no se destruía al momento de la muerte sino que cambiaba de estatus y por ello, tenía la facultad de existir entre los vivos sin necesidad de residir en el cuerpo inerte del difunto. Sin embargo, aunque una parte de esta noción por ejemplo, se conjugó de manera relacional con la concepción de alma que los misioneros de las órdenes evangelizadoras predicaron ante las creencias nahuas, actualmente la historia demuestra que a través del tiempo existieron transformaciones, conformidades, rechazos o asociaciones con otro tipo de ideas religiosas occidentales y que dieron como resultado una manera particular de entender la muerte en México.

1.4. Influencia del pensamiento europeo en el concepto de muerte en México

Desde la llegada de los españoles a tierras mesoamericanas dice James Lockhart (1999), se experimentaron grandes cambios en lo que puede ser entendido como la cultura de los pueblos nahuas, ubicados en diferentes regiones del centro sur de lo que actualmente es México. Estas modificaciones culturales, se originaron por el contacto e intercambio de prácticas locales que creó tanto la identificación de los elementos de ambas sociedades, como la combinación de formas y patrones con rasgos de cada una o de ambas partes, sobre todo entre los siglos XVI al XVIII es decir, la época en que los españoles ejercieron su dominio en el territorio mesoamericano o la etapa colonial (Lockhart, 1999: 16).

En el ámbito religioso, la influencia española se derivó principalmente de los frailes provenientes de las órdenes mendicantes, al inicio franciscanos y posteriormente dominicos y agustinos; siendo los franciscanos quienes ocuparon el área central del México actual (Iglesias, 2001: 14). El principal objetivo de estos representantes era el de introducir la cultura española a los nativos por medio de la conversión al catolicismo, que desde el siglo XV se había constituido como una religión consolidada para el caso de España y que a su vez, ayudó a la conformación de una comunidad creyente en el Viejo Mundo.

Durante este contacto, las ideas religiosas estaban permeadas principalmente por el Medioevo en Europa y una de las características de estas expresiones, fue el tema de la muerte. Comenta Héctor Luis Zarauz, que este fenómeno se generó gracias a que la muerte ocupó un lugar importante en la vida cotidiana por la magnitud de las enfermedades y la desnutrición, tanto que entre los siglos XIV al XV “Europa parece presa de furor necrófilo” (Zarauz, 2000: 91).

Para el catolicismo la muerte estuvo altamente influenciada por una conciencia de temor macabro en la cual se instiga que el alma del difunto, percibida como la entidad trascendente del mismo, era la que sufriría o gozaría después del fallecimiento, y que al contrario de lo concebido en la religión de los nahuas mesoamericanos, este destino dependía según el tipo de comportamiento practicado a lo largo de la vida del individuo. También se pensaba que en los días

celebrados a los muertos, fechas estandarizadas para Todos los Santos (el 1 de Noviembre) y los Fieles Difuntos (2 de Noviembre), es que se tenía permitido el “contacto” entre los vivos y las almas de los fallecidos únicamente a través de las plegarias y como una ayuda para el descanso eterno de las almas (Zarauz, 2000: 101-102).

Así el purgatorio jugó el papel de mayor control comunitario, ya que se creía era el lugar liminal en donde aguardaban todas las almas de los impuros que aunque hubiesen cometido pecados, eran menores comparados con los llamados pecados mortales y para quienes la oración, las penitencias y las buenas obras de los deudos, eran útiles para evitar que permanecieran estancados en ese espacio. Las exequias también ya controladas por las normas religiosas,⁵ se estandarizaron como actos solemnes y lúgubres puesto que aún antes del siglo XV, la realización de la Danza Macabra o Danza de la Muerte en Europa, gozaba de popularidad para la invocación de los muertos (Zarauz, 2000).

Aunque los españoles, comenta Lockhart (1999), se percataron de las diferencias religiosas entre los nahuas y sus doctrinas, intentaron imponer sus creencias pero con atributos que les fueran familiares a los segundos para que de este modo, la conversión religiosa no fuera superficial y pudiera dejar de ser una forma de resistencia indígena. Sin embargo, esta idea de resistencia no se suprimió y en vez de ello hubo una interpretación de las nuevas creencias religiosas, dando como resultado en los descendientes nahuas, una concepción particular de la muerte y del tratamiento en los difuntos.

Por ejemplo, relativo a la celebración de los muertos o Fiesta de los Muertos que actualmente se celebra en México, explica Andrés Medina (2004) está basada tanto en un pensamiento de origen mesoamericano que (concibe al cuerpo conformado por la entidad mortal y la inmortal), así como en variaciones regionales del cristianismo medieval introducido por el clero católico y las órdenes mendicantes. No obstante, critica que bajo una supuesta idea nacionalista “que

⁵ Al respecto se había mencionado en el segundo apartado del presente capítulo, lo que estipula Ariés (1999) sobre la participación e inserción de la religión católica en los funerales y la forma de expresión del duelo en la sociedad europea medieval.

retoma a los pronunciamientos de los pueblos indios, herederos de las comunidades campesinas que reelaboran su tradición mesoamericana en los marcos represivos de la sociedad colonial” (Medina, 2004: 77), se ha visto de manera sesgada a la Fiesta de los Muertos.

Esta Fiesta es entendida a manera de pervivencia cultural cargada de una falsa continuidad que “ensalza el pasado azteca y encuentra en él los fundamentos de la nación mexicana” (Medina, 2004: 78), por lo que se ha ignorado la influencia ideológica cristiana y los particularismos que han llevado a la conformación de un saber actual.

Al respecto agrega Claudio Lomnitz en el libro *Death and the idea of Mexico*, que tanto los días celebrados a los muertos en México, así como la idea de la muerte reconocida como un “tótem nacional”,⁶ constituyen el mejor ejemplo de “hibridación cultural o mestizaje en el cual las culturas populares han transformado [y además se han apropiado de] la cultura del colonizado” (Lomnitz, 2008: 40). Esta mezcla agrega, no fue un resultado único de la etapa colonizadora sino que a través del tiempo se fue conformando por la influencia católica en las fiestas y rituales mortuorios o de duelo, el manejo de la exaltación indígena como pretexto para la unificación del Estado-nación, la creación de héroes, mártires y figuras emblemáticas tanto remitidos a la época colonial entre los siglos XVI al XVIII, a la independentista en los siglos XVIII y XIX y a la revolucionaria en el siglo XX; así como a la resistencia histórica que han sufrido las clases y etnias subalternas dentro de un modelo hegemónico económico y sociocultural vertical.

Por tanto, la conformación de una cultura particular en los grupos nahuas actuales, al menos en el tema relativo a la concepción de la muerte y la manera en que es tratada y sobrellevada bajo ritos, actitudes o concepciones, constituye un reflejo de las influencias y concepciones religiosas mesoamericanas además de las reminiscencias de la religión católica practicada por los españoles medievales.

⁶ Bajo este concepto es que Lomnitz entiende que la idea de muerte constituye un elemento antiguo y auténtico de la cultura popular mexicana, que fue retomado por los intelectuales durante la Revolución Mexicana para servir como símbolo del recuerdo de las tradiciones aztecas indígenas y de la destrucción de las mismas por medio de la violencia colonial (Lomnitz, 2008: 24).

A lo anterior se suman los conflictos nacionales provocados por la unificación de un Estado Mexicano, la secularización de los cementerios o exhumaciones y cremaciones, la adaptación de las creencias con respecto a la divinidad bajo un contexto de alteridad y marginación económica, así como la historia local en la que cada pueblo ha participado.

Los componentes anteriores son los que entonces, deben ser tomados en cuenta para enmarcar el contexto en el que se sitúan los ejemplos de la literatura etnográfica nahua discutidos en el próximo apartado. Esta recopilación, aunque con particularidades y diferencias, a su vez refleja una estructura similar en las prácticas culturales y los elementos simbólicos encontrados en los rituales funerarios y de duelo, regidos desde luego bajo una concepción referencial de la muerte.

1.5. Prácticas funerarias en las comunidades nahuas contemporáneas

A través de la recolección de datos etnográficos respecto al final de la vida, las ceremonias póstumas, los sentimientos que ocasionan la pérdida de un ser amado, la relación que se tiene con los difuntos en la vida cotidiana o en la enfermedad, la influencia de los muertos en las actividades económicas y sociales, así como la conmemoración de la visita anual de las almas de los difuntos, han sido tratadas desde la década de los setenta y hasta la actualidad para el caso de comunidades nahuas que residen en el área central de México. Estas etnografías además de ser descripciones particulares de prácticas e ideas en ciertas comunidades, han servido como referencia para indagar en la concepción generalizada que estos grupos tienen hacia el fenómeno mortuario.

Para sintetizar la presentación, pues la bibliografía existente constituye un cuerpo vasto, se tomó en cuenta la temática predominante en cada etnografía y de este modo se conformaron tres grupos clasificatorios: el primero incluye aquéllas que describen los ritos nahuas efectuados ante la muerte de un individuo, en el segundo se retoman las que asemejan estas prácticas con los ritos agrícolas o el ciclo de crecimiento del maíz con la vida humana; y el tercer grupo, incluye las que hablan de prácticas mortuorias en pueblos que descienden de una raíz cultural

nahua, pero que actualmente ya son hablantes monolingües de la lengua castellana. Por último se menciona un caso divergente que no coloca el énfasis en las prácticas o ritos mortuorios como expresión cultural, sino en el dolor ante la muerte del otro como un sentimiento individual y subjetivo.

Entre las investigaciones que gozan de descripciones detalladas sobre los rituales mortuorios nahuas enmarcadas dentro de una sola comunidad, se encuentran *Los pueblos de habla náhuatl de la región de Tlaxcala y Puebla* de Hugo G. Nutini y Barry L. Isaac en 1974; *Conceptos sobre la muerte entre los zoques-popolucas, mixe-popolucas, mixe alteños y nahuas del Istmo de Tehuantepec* de Guido Münch de 1993; la tesis de maestría de Héctor Manuel Mar Olivares, *Rituales y sincretismo entre los nahuas del sur de la Huasteca* del 2004; las "Observaciones a un ritual de levantada de cruz en Xalatlaco, Estado de México", como texto inédito de María de la Soledad González Montes en el 2007; la tesis de licenciatura *El vinuete: Música de muertos. Estudio etnomusicológico en una comunidad nahua de la Huasteca Potosina* de Lizette Alegre González del 2007 y la tesis de licenciatura *Te doy mis pasos... Muerte ritualizada en San Marcos, Acteopan (Puebla)*, de Paula Alethia González Arellano del 2009.

Los textos anteriores se caracterizan por hacer descripciones detalladas de las prácticas funerarias nahuas en un contexto ritual. Todas parten de que en estas ceremonias existen similitudes estructurales con un orden preestablecido aunque cada región contenga elementos distintivos; destacan los arreglos del difunto al morir, los hechos acontecidos durante el velorio y el entierro, la manera de practicar rezos comunales durante los días del novenario, el significado del levantamiento de la cruz o de la sombra y la celebración del cabo de año, que puede coincidir o no con el final del periodo de luto y de duelo. Estas son algunas de las generalidades encontradas en los casos mencionados, salvo excepciones que se indicarán en su momento.

Las etnografías referidas coinciden en que las celebraciones rituales funerarias de los nahuas contemporáneos se dividen en lo que Lourdes Báez Cubero (2008) retomando a Robert Hertz (1990), entiende como las dobles exequias; puesto que primero se realiza un entierro del cuerpo (en el que se

incluye al velorio, las exequias y la inhumación del cuerpo) y posteriormente su similar estructural para el entierro del alma (que abarca el novenario, el levantamiento de la cruz o exequias del alma y la transportación de la misma al cementerio). Lo anterior encuentra sentido en la creencia ulterior de la influencia de las tradiciones religiosas mesoamericanas y católicas, en las que se concibe al hombre conformado por materia corpórea y entidad etérea anímica.

Esta concepción es expresada en el trabajo de Hugo G. Nutini y Barry L. Isaac (1974) que constituye una etnografía de veinticinco pueblos ubicados en las regiones de los volcanes La Malinche, Popocatepetl e Iztacíhuatl, así como las áreas de Zacapoaxtla-Cuetzalan-Teziutlán y de Zacatlán-Huachinango-Villa Juárez en el Estado de Puebla. Ellos hacen hincapié en los mitos y relatos que hablan sobre las apariciones o señales que dan las almas de los muertos ante los vivos, especialmente de aquéllos que al morir dejaron tareas pendientes y por tanto, tienen una estancia atormentada después de la muerte o desean comunicarse con los deudos para la petición de oraciones. De este modo, los nahuas de las regiones estudiadas coinciden en que existe un contacto frecuente entre vivos y muertos, caracterizado por el daño por enfermedad de los segundos (o de las almas de éstos) hacia los primeros.

También Guido Münch para el caso de los nahuas de la Huasteca veracruzana, destaca la importancia en el cumplimiento de las reglas que los vivos deben tener en las ceremonias de los muertos, sobre todo durante el novenario. Las prohibiciones en los deudos que incluyen la abstinencia sexual, la falta de aseo personal, la omisión de tareas de limpieza doméstica y la no ingestión de arroz, frijol o chile, sirven de ayuda al alma del difunto para llegar a donde debe y no encontrarse en un camino oscuro (Münch, 1993: 223). A su vez comenta que es hasta los cuarenta días del fallecimiento, cuando el alma finalmente puede dejar de rondar alrededor de su casa, entrar al cielo y hallar la paz eterna con la eliminación o la sahumación de los objetos que estuvieron presentes en el velorio. Este último proceso varía de persona a persona y su entrada al destino final puede extenderse hasta cinco años posteriores al deceso (Münch, 1993: 224).

En la zona sur de la Huasteca veracruzana, entre los nahuas de Sasaltitla en Chicontepec, el incumplimiento de las obligaciones rituales es para Héctor Mar, así como para Münch, la causa de enfermedades en los deudos de aquellos difuntos que no recibieron ofrendas durante su festejo (Mar, 2004: 199). Esta forma de pensamiento, comenta el autor, pertenece a un sistema religioso que careció de la conformación de cargos originados en la época colonial y de esta manera, en la comunidad se realizan actos ceremoniales que según las observaciones, se reproducen sin una influencia directa de la religión católica. Este sería el caso del *Tlatlikixtiliztli* o “Prender fuego nuevo”, ritual que se realiza al día siguiente del entierro y con el que se simboliza la salida del muerto del hogar a través del lavado de su ropa, la eliminación de los objetos de uso, el reordenamiento de la casa, el sacrificio de un ave con la que se hará un guiso ceremonial que se ofrecerá en el altar y la extinción del fogón del que se tomarán brasas y cenizas para llevarlas fuera del espacio doméstico (Mar, 2004: 198).

Un ritual de igual importancia que el anterior, es el descrito por Soledad González Montes (2007) para el caso de los nahuas de Xalatlaco en el Estado de México conocido como la levantada de la cruz. Consiste no sólo en cambiar de posición horizontal a vertical en que se encuentra la cruz, que después será colocada a la cabecera de la tumba del difunto, sino además en recolectar pertenencias, objetos que estuvieron presentes en el velorio y en este mismo ritual, alimentos que sirvieron de ofrenda, la cal en forma de cruz trazando la figura del cadáver durante el velorio y todos aquellos restos de flores, “lágrimas de cera” o basura reunida desde el día del fallecimiento. Una vez agrupados, estos elementos se enterrarán a los pies de la tumba bajo la premisa de que la entidad no corpórea del difunto se encontraba regada en estos objetos, por lo que esta ceremonia juega un papel protagónico para lograr que el cuerpo se reúna con este *xojquiaque*,⁷ y de este modo evitar que enferme a los deudos.

⁷ Alfredo López Austin comenta que el *xoquíotl* o *xoquíyotl* del náhuatl del siglo XVI es el “abstracto del sustantivo que indica el olor penetrante” de la emanación proveniente del *ihíyotl* (la entidad anímica ubicada en el hígado y que desprende un difunto al morir) y el cual puede provocar la enfermedad conocida como “aire de noche o aire de muerto”. A su vez agrega que, los nahuas poblanos contemporáneos

Debido a que entre los nahuas de Chllocuil en la Huasteca potosina, los difuntos son considerados aires ambivalentes que pueden causar daño o beneficio a la comunidad por su papel de intermediarios en la agricultura, la música juega un papel destacado en las ceremonias rituales funerarias (Alegre, 2005).

En los velorios de Angelitos, la Velación de Cruz y en Xantolo, los deudos están obligados a contratar un trío huasteco para tocar vinuetes o también sones de xoxos. Específicamente en la Velación de Cruz, los vivos “ayudan a favor del difunto ante el Señor” (Alegre, 2005: 66), puesto que únicamente a partir de la realización correcta de esta ceremonia, la sombra del difunto podrá incorporarse a su nueva condición ontológica.

Los vinuetes se tocan desde la salida de la casa de los padrinos de cruz, al encuentro con los dolientes, en la ceremonia de *Tlaltzicuines* o el acto de regar aguardiente en la tierra previo a la ingestión, en la recostada y levantada de cruz y en el camino hacia el panteón donde se enterrará la cruz y los objetos que estuvieron en el altar o “tumba del calvario” (Alegre, 2005: 64-77).

Aunque no con las mismas particularidades, la levantada de cruz también es ejecutada y repetida al año del fallecimiento de un individuo nahua en el centro oeste del estado de Puebla. Además, menciona Paula González Arellano que es a partir de este momento, cuando el final del luto estará permitido para los deudos y el difunto dejará de ser una amenaza de contagio de muerte entre la población y podrá convertirse en un ancestro (González Arellano, 2009: 35). Para lograr lo anterior es preciso rezar durante nueve días anteriores al cumplimiento del aniversario luctuoso y colocar una nueva cruz en el cabo de año. Ese día un padrino designado para ello, presenta la nueva cruz que será bendecida en misa junto con flores, un jarrón con tierra y la antigua cruz, que los familiares varones acompañados de música retiraron un día antes de la tumba del difunto; objetos que serán llevados nuevamente al panteón para culminar con un festejo que simboliza el final del luto (González Arellano, 2009: 82-84).

identifican con *xoquía* a las “emanaciones malsanas que están presentes en el parto humano o animal”. En resumen “el nombre alude al mal olor característico de esta emanación” (López Austin, 2008: 258).

Tres trabajos destacan la relación de la muerte con respecto a las enfermedades que pueden afectar a los deudos y a la colectividad en general. Uno de ellos es la tesis de licenciatura de Yuribia Velázquez Galindo, *Los rituales funerarios, los ritos de días de muertos y la cosmovisión de los nahuas de Naupan, Puebla en la actualidad. Una forma de reintegración al mundo sociocultural* de 1996, en la que el interés primordial de la autora es otorgar ideas sobre la visión del mundo de éstos nahuas, a través de la interpretación de las descripciones de los rituales funerarios y de los ritos festivos en la celebración anual a los muertos.

De esta forma, destaca la enfermedad del “aire” o “mal aire” como producto de la adherencia del *iyoyole* o entidad que emana del cadáver para introducirse en los vivos, y en la cual se reúnen las emociones, sentimientos o pensamientos del individuo (Velázquez, 1996: 102-107). Éste puede entrar a las personas que tienen una herida o que se perciben como débiles (como las mujeres embarazadas, menstruantes, niños y los familiares del occiso), o simplemente adherirse a la ropa de los que estuvieron en contacto con el difunto. Tan importante es esta creencia que existe un especialista ritual de la actividad funeraria o *tetokani*, también conocido como el cantor (la persona que llama con cantos al espíritu del difunto), quien juega el rol primordial en estas prácticas (Velázquez, 1996: 65).

El *tetokani* auxilia a cavar la fosa, otorga objetos que ayudarán para que el alma llegue a su destino, limpia a las personas al regreso del entierro y además, se encarga de purificar los objetos y alimentos-ofrenda que estuvieron presentes en la velación y los días del novenario previos a la levantada de la cruz. Con la realización de estas actividades, se garantiza la llegada del difunto al lugar de los muertos y además, se evita el contagio de enfermedad a los vivos.

Aunque el interés primordial de Laura Elena Romero López en su trabajo *Cosmovisión, cuerpo y enfermedad. El espanto entre los nahuas de Tlacotepec de Díaz, Puebla* del año 2006, no es hablar sobre las prácticas en los rituales funerarios, menciona a la enfermedad del mal aire, *mikkiehecatl* o “aire de muerto” como un elemento significativo dentro de la cosmovisión nahua. Para este fin aborda una clasificación tripartita de la persona en donde además del componente

material o cuerpo, se integran dos inmateriales: el *toanima*, *toanimatsin* o *toyollo* y el *totonal tosanto*, *totlalnamikilis*, *toespiritu* o pulsos.

De ambas “*toanima* es lo que da vida y movimiento a los seres, su ausencia supone inmovilidad y por tanto, la muerte” (Romero, 2006: 126), es por ello que los nahuas de la Sierra Negra de Puebla consideran que ésta es la que se convierte en “aire de muerto” ya que al morir, esta entidad tiene cuarenta días para estar entre los vivos antes de irse a su destino postmortem. Aunque son los brujos, los accidentados o los asesinados y las personas de corazón amargo o que tienen la intencionalidad de dañar a sus familiares y amigos quienes poseen los *toanimas* más peligrosas, el simple contacto de los muertos con los vivos (como seres de naturalezas diferentes) puede enfermar de mal aire. El peligro desaparecerá después del novenario y la levantada de cruz que es cuando las almas entenderán que es momento de partir.

El “mal viento” (Gallardo, 2007: 43) es el nombre con el que se conoce al mal aire en la Huasteca potosina, término con el que se conoce no solo a la enfermedad causada por los difuntos, sino también a las emanaciones con características perniciosas de cuevas, ríos, rayos o truenos. En el artículo *Nociones acerca de la enfermedad y el espíritu entre los teenek y nahuas de San Luis Potosí* del 2007, Patricia Gallardo Arias destaca que la enfermedad del mal viento es entendida como una falta de armonía en el espíritu del sujeto, cuya sintomatología únicamente es identificable a través de las emociones y las sensaciones.

Los nahuas de San Luis Potosí, optan por prevenir este mal por medio de la colocación de ofrendas como alimentos, flores y bebidas, o bien el homenaje tanto a los difuntos como a los seres sobrenaturales custodios de los lugares sagrados, por medio de música y oraciones (Gallardo, 2007). De este modo, no obstante aseguran el no contagio de las enfermedades, a la vez muestran la forma correcta en que el sujeto debe relacionarse con el mundo que le rodea (dioses, humanos y normas sociales).

Para Ana Bella Pérez Castro en su artículo *Los muertos en la vida social de la Huasteca* del 2012 la enfermedad que los muertos causan a los vivos podría

encontrar su origen en la forma de morir, puesto que los difuntos que tuvieron “buena muerte” son protectores ante la comunidad y los de “mala muerte” son dañinos ya que su alma o “sombra” se quedó atrapada en el lugar donde ocurrió el deceso.

Es decir que en la huasteca potosina, el sistema de creencias se rige bajo un principio de reciprocidad en el cual, los muertos mantienen un papel dentro de la sociedad por medio de un “intercambio imaginario”, que se alimenta a través de los servicios como los rituales de muerte y de las ofrendas en los días destinados a su celebración. En ambos casos dice la autora, existen negociaciones, “hay que dar para recibir y del comportamiento de los hombres depende la conducta de los fallecidos” (Pérez, 2012: 232).

Otra línea de investigación revisada es aquella que analiza a los rituales funerarios que tienen la finalidad de establecer un vínculo entre vivos y muertos, por lo que guardan vínculo con los cultos relativos al provecho de la agricultura y en especial, del cultivo del maíz. Aquí se incluyen *Xantolo: el retorno de los muertos*, tesis de licenciatura de María Eugenia Jurado Barranco y Gonzalo Camacho Díaz de 1995, *El ciclo agrícola y el culto a los muertos entre los nahuas de la Huasteca Veracruzana* de Arturo Gómez Martínez en el año 2004, *El culto a los muertos en Coatetelco, Morelos (una perspectiva histórica y etnográfica)* de Druzo Maldonado Jiménez del 2004 y los trabajos de Catharine Good Eshelman: *El trabajo de los muertos en la Sierra de Guerrero* de 1996; *El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero* del 2001; *Trabajando juntos: Los vivos, los muertos, la tierra y el maíz* del 2004 y *La Fenomenología de la muerte en la cultura mesoamericana, una perspectiva etnográfica* del 2008.

María Eugenia Jurado y Gonzalo Camacho por su parte, destacan que entre los nahuas de la Huasteca hidalguense existe una reciprocidad constante entre vivos y muertos, que se caracteriza por ser beneficiosa durante el ciclo productivo del maíz, al contrario del mal que puede provocar un *tonalli* molesto por el incumplimiento de las obligaciones rituales en la muerte de un individuo. Esta concordancia es observable además en varios momentos de la vida comunitaria

como las celebraciones que se realizan en la consumación de un matrimonio, en los ritos practicados antes del periodo de siembra, durante la algarabía de las fiestas del carnaval y en la conmemoración otorgada a los muertos o Xantolo. Entre las mencionadas los autores destacan la última, pues al hacer un análisis de las diferentes etapas del Xantolo, se constituye un espacio dispuesto para una convivencia más amplia entre vivos y muertos que en comparación con las otras circunstancias (Jurado y Camacho: 1995: 148-152).

Para Gómez, los nahuas de Chicontepec en la Huasteca veracruzana dedican algunas fiestas tanto a los muertos como a las otras etapas de crecimiento del maíz que se relacionan entre sí ya que su celebración es cíclica y paralela a lo largo del año. Bajo esta premisa subraya ciertas fechas calendáricas en donde se realizan rituales agrícolas en los que se colocan ofrendas debido a que en su concepción, los muertos tienen la capacidad de influir en las etapas del desarrollo del maíz. En el Miércoles de Ceniza por ejemplo, se encomiendan cosechas para el crecimiento del maíz que no es de temporal, el 3 de mayo se piden lluvias que ayuden a las cosechas, el 29 de septiembre se realizan ofrendas para que los roedores no destruyan el crecimiento de las milpas, el 18 de octubre se encomienda la protección de las milpas a los difuntos. En otra categoría al igual que Jurado y Camacho, el autor sitúa la fiesta grande de muertos o Mihcailhuiltl y Xantolo del 31 de octubre al 3 y 9 de noviembre, como otra ceremonia más donde se refleja un pensamiento que percibe a la vida y la muerte como complementarias (Gómez, 2004: 202-214).

Druzo Maldonado también enfatiza el papel que juegan los muertos en la vida productiva de los nahuas de Coatetelco en el estado de Morelos, quienes además de realizar ofrendas para lograr una intervención con los santos y pedir una buena cosecha, distinguen dos tipos de muertes: la buena (o también entendida como la muerte natural) y la mala (como causa de un accidente o de asesinato) (Maldonado, 2004: 190). Esta diferenciación entre la “buena y la mala” muerte es determinante para la relación que pueda darse entre uno y otro mundo, ya que en los datos etnográficos recogidos por el autor, se observa que las ofrendas para los fallecidos de mala muerte son posicionadas fuera de la casa

como las situadas después de los ocho días del fallecimiento, las del cabo de año, las que conmemoran los cinco años del aniversario luctuoso y las ofrecidas en octubre y noviembre para la visita anual de los difuntos. Estos actos son un reflejo para los nahuas de Morelos que la muerte es entendida como un viaje que ubica a cada quien en el lugar que le corresponde después de los cinco años del fallecimiento (Maldonado, 2004: 192-194).

En la Cuenca del Río Balsas en Guerrero, Catharine Good explica que la relación de reciprocidad existente entre los vivos y los muertos es de suma importancia, tanto para la manutención de la vida económica como para la conservación de la identidad cultural nahua. En sus trabajos ella demuestra la correspondencia entre el culto ofrecido a los muertos y diferentes sucesos trascendentes en el calendario agrícola, retomando el concepto de la fuerza o *chichahualiztli* requerida para el cumplimiento del *tequitl* o trabajo (Good, 1996, 2001, 2004). Debido a que la “fuerza” es necesaria en todos los aspectos productivos, económicos y de socialización, los rituales tienen la función de generar su flujo y un ejemplo de ello lo constituye el trabajo que los muertos, como seres que aún pertenecen a una comunidad, realizan al interceder ante los santos en las peticiones de lluvias para las siembras, atraer por sí mismos la lluvia, los vientos y las nubes con la misma finalidad, ayudar a los vivos en el comercio, en la crianza de los animales y en otras actividades importantes para la reproducción social, y lograr que el trabajo de los vivos sea fructífero y remunerador.

Puesto que estas ideas forman parte de una cosmovisión que destaca la reciprocidad, la obligación de los vivos a su vez es reeditar la ayuda de los muertos para “alimentarlos” por medio de ofrendas o ceremonias y sobre todo, no admitir que los muertos sean olvidados, de lo contrario las almas se perderían y por tanto habría improductividad o falta de rendimiento, que traería consigo efectos negativos sobre la vida colectiva de los nahuas de Guerrero.

Como las etnografías comentadas apuntaron, el hombre nahua es concebido en su crecimiento y desarrollo de manera similar a la planta del maíz, y por tanto, los rituales funerarios deben entenderse como parte de un complejo que se inscribe en una noción de nacimiento, crecimiento y muerte. Bajo esta mirada

es que Lourdes Báez Cubero analiza las ceremonias mortuorias contextualizadas en los demás rituales del ciclo de vida. Tanto en su trabajo *El juego de las alternancias: la vida y la muerte. Rituales del ciclo vital entre los nahuas de la Sierra de Puebla* del 2005, como *Entre la memoria y el olvido. Representaciones de la muerte entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla* del 2008, explica que los nahuas efectúan ciertas acciones rituales que tienen como objetivo el favorecer al individuo para atravesar los momentos trascendentes en la vida y además, “transmitir un doble mensaje: por un lado, proponer parámetros cognoscitivos para reconstruir una concepción del mundo; y por el otro, transmitir valores normativos para la acción social” (Báez, 2005: 32).

El compadrazgo del difunto así como los padrinzagos de las otras ceremonias del ciclo de vida, juegan un papel importante en este contexto, ya que hace las veces de cohesionador social puesto que otorga un código de conducta fundamentado en relaciones definitivas entre las familias involucradas.

Al establecer este tipo de dependencias se refuerzan los vínculos comunitarios que se traducen en apoyo económico por un lado, como lo serían los obsequios de ceras y flores para el novenario y las tres cruces para la tumba (que se colocan a los nueve días del fallecimiento, al año y al séptimo aniversario) y por el otro, de ayuda sentimental para sobrellevar el trance del dolor ante la pérdida del ser querido. Así, el parentesco ritual expresaría una de las tantas facetas de la concepción y normas sociales que poseen los nahuas contemporáneos, como el resultado de la combinación que surgió entre la religión mesoamericana y el catolicismo europeo.

Para explicar otra categoría de análisis al respecto de la muerte y sus prácticas rituales, son las investigaciones de cuatro autores las que sirven como ejemplo para hablar de aquellas comunidades que para el momento del estudio a pesar de proceder de un origen cultural y religioso nahua, ya habían perdido la lengua: Jesús Ángel Ochoa Zazueta quien escribió *La idea de la vida después de la muerte* en 1972 y *La muerte y sus muertos* en 1974; Eliseo López Soriano con *Mixquic y la conmemoración de los difuntos* en 1984, Lilian Scheffler con *Los juegos de velorio de “angelitos”* en Tlaxcala de 1975 y Alejandro Durán Ortega con

Ofrendas para los muertos, ofrendas para los vivos. El sistema de dones y la celebración de “San Lucas” y “Todos los Santos” entre los mestizos y nahuas del sur de la Huasteca Veracruzana del 2007.

Aunque con intereses primordiales disímiles, vale la pena destacar que estos estudios realizados en grupos de origen nahua que experimentaron una transición lingüística y cultural, situaron el cambio y la continuidad como la línea básica de análisis, en la que se demuestran las diferencias y similitudes de las prácticas mortuorias y las ceremonias póstumas realizadas a los muertos.

El denominado culto a los muertos o los ofrecimientos que los vivos hacen a las almas ya posicionadas en el lugar donde pertenecen (Ochoa, 1972: 551), es una preocupación constante de Jesús Ochoa Zazueta en la comunidad de Mixquic. Dentro de este concepto incluye a los servicios realizados a la muerte del individuo, cuyo éxito recae en que el alma del difunto llegue a donde debe y de este modo “alejar a las almas y disminuir las posibilidades de su relación con los vivos” (Ochoa, 1974: 143); y a su vez, el culto de adoración a los muertos en los Días de Muertos y a lo largo de todo el año en el altar doméstico, como muestra de una expresión generalizada de la muerte entendida como una realidad personificada inherente a la vida.

En la misma comunidad descrita una década más tarde, Eliseo López Soriano habla de las similitudes en las prácticas nahuas que se presentan en el culto a los muertos tanto en las exequias, como en la celebración anual en su honor. A diferencia de los rituales en grupos nahuas, en Mixquic comenta el autor, antes del entierro es preciso que el sacerdote bendiga la casa donde se practicó el velorio y en cortejo se acuda a la iglesia para escuchar misa con el cuerpo presente, acto que también se realizará a los nueve días del fallecimiento pero con la cruz en sustitución del cadáver (López Soriano, 1984: 49-50). Los momentos del ritual funerario tienen similitudes con los practicados en comunidades nahuas, sin embargo, la presencia del párroco o sacerdote es un motivo de distinción en este estudio.

Para Lilian Scheffler las ceremonias funerarias son de gran trascendencia pues es durante el velorio y hasta terminado el entierro, cuando las personas

mantienen una conducta adecuada y sancionada socialmente dentro de este rito de paso que abarca un tiempo “sagrado o anormal” (Scheffler 1975: 64). Para hacer este tránsito más cordial comenta la autora, es que se realizan los juegos de velorio de “angelitos”, como uno de los distintivos de las exequias de niños a diferencia de los adultos en comunidades tlaxcaltecas nahuas que ahora ya son monolingües del castellano. Esta manera de efectuar el ritual con los juegos, refuerza el consuelo espiritual de los padres puesto que la muerte del infante debería representar mucha alegría ya que el “angelito” a falta de pecados cometidos, se irá directo al cielo (Scheffler, 1975: 60).

Alejandro Durán pone énfasis en las relaciones de reciprocidad o don y contradon que existen entre los muertos y los vivos en los habitantes del municipio de Huayacocotla en la Huasteca veracruzana. Así, los mundos profano (vivos) y sagrado (muertos), se conjugan en un tiempo y espacio en las celebraciones a los Fieles Difuntos para producir una hierofanía (Durán, 2007: 111).

Lo anterior es posible ya que subsiste la creencia del regreso de las ánimas de los difuntos entre el 31 de Octubre y el 2 de noviembre, momento en que las barreras se rompen para entablar intercambios, tanto entre vivos y muertos (los primeros ofrecen alimentos y los segundos a cambio, no castigan la incredulidad), como entre vivos y vivos (cohesión familiar, de parentesco y grupal).

Pese a que en Huayacocotla los ocupantes nahuas están disminuyendo, las nuevas generaciones de pobladores mestizos continúan homenajear a sus ancestros difuntos a través de las ofrendas, pues al “compartir con el ancestro, se reafirma la pertenencia al grupo y mantiene los lazos sociales” (Durán, 2007: 134), tanto en el área sagrada como en la social.

El último trabajo que se comentará y que guarda relación con el previamente señalado, es el de Araceli Colin *Funerales de angelitos: ¿rito festivo sin duelo? Rito y desmentida a falta de una vida con historia para un duelo sin memoria* del 2004. Este estudio pone énfasis en la diferencia entre el duelo como rito o como expresión social y el duelo entendido a partir de la subjetividad, es decir las emociones experimentadas ante el sufrimiento de la pérdida de un ser amado; esto para el caso de un niño o “angelito” en Malinalco, Estado de México.

Gracias a que los funerales de “angelitos” tienen expresiones festivas, explica la autora, es que se supondría que estos ritos desmienten una negación del duelo y por extensión de la misma muerte, más no así del duelo subjetivo pues comprueba que, aunque se desempeñe de manera diferente al de los adultos (puesto que no hay llanto), no implica que no exista el dolor (Colin, 2004: 90-99). El caso de estos funerales no escapa a los demás ritos funerarios estudiados en otros grupos nahuas, pues también se advierte una combinación de prácticas e ideologías mesoamericana y católica.

Este capítulo mostró diferentes aproximaciones a los conceptos y formas de abordar la temática de la muerte, los rituales funerarios y las ceremonias póstumas; maneras que incluyeron una variedad de acercamientos tales como las generalidades teóricas y metodológicas, así como las descripciones de trabajos realizados en comunidades nahuas contemporáneas ocupantes del territorio mexicano.

La presentación anterior establece un apoyo contextual para ubicar los datos etnográficos que se obtuvieron durante el trabajo de campo entre los habitantes de Xaltepec, al respecto de las prácticas mortuorias. Esta información será descrita en el próximo capítulo.

CAPÍTULO 2

XALTEPEC EN EL CONTEXTO REGIONAL

El trabajo de campo realizado en Xaltepec se ha llevado a cabo desde el año 2005 hasta el 2010. Durante este periodo he registrado cambios tanto en el lugar de estudio, como en las comunidades vecinas que abarcan el área oriental del municipio de Zoquitlán, perteneciente a la región conocida como la Sierra Negra en el estado de Puebla.

En este capítulo muestro las características que describen a Xaltepec, la comunidad en donde realicé la investigación, de los rituales mortuorios y velación que se efectúan al fallecimiento de un individuo nahua. La información que presento tiene el objetivo de brindar un panorama general sobre las condiciones sociales bajo las que viven los pobladores del lugar, las actividades económicas que predominan en la región, la forma en que se crean los lazos así como las relaciones sociales, y desde luego, evidenciar en cierta medida, la manera de pensar y las creencias que rigen la vida cotidiana de estos nahuas.

La región de la Sierra Negra en general y más aún, la comunidad de Xaltepec en particular, ha sido una zona poco estudiada. La información mostrada está encabezada por las observaciones y datos recabados en mis visitas a campo.

Por otro lado y a manera de comparación, también se incluyen los antecedentes que se conocen sobre otras localidades de esta región, de este modo sitúo a la población de estudio como un caso no aislado dentro de las características con las que se identifica la Sierra Negra.

Pese a que el capítulo está dividido en tres apartados, cabe mencionar que para llegar a esta descripción se partió de una mirada holística que permitiera visualizar a la cultura del lugar, como un conjunto de elementos integrados bajo un solo contexto en donde se incluye una gran variedad de particularidades, las que conforman la riqueza del análisis de esta tesis.

2.1. Xaltepec en la Sierra Negra

Es una inspección que a la par de su colonia Metzontla,⁸ conforman las cincuenta y cuatro localidades regidas bajo la competencia política y los límites geográficos del municipio de Zoquitlán. Estos poblados están ubicados en el límite oriental del municipio,⁹ que a su vez se localiza al sureste del Estado de Puebla.

Tanto el municipio de Zoquitlán como el de Ajalpan, Coxcatlán, Vicente Guerrero, Coyomeapan, San Sebastián Tlacotepec, Eloxochitlán, Nicolás Bravo y San Antonio Cañada, clasificados en la Sierra Alta y la Sierra Baja, conforman una región que se ha denominado como la Sierra Negra del Estado de Puebla (Imágenes 1 y 2).

Según la tradición oral, cuentan que se le dio el nombre de Sierra Negra cuando a la llegada de los españoles por este territorio en el siglo XVI, se asombraron de la espesura de



Imagen 1. Ubicación del estado de Puebla en la República Mexicana. Fuente: <http://www.google.com>

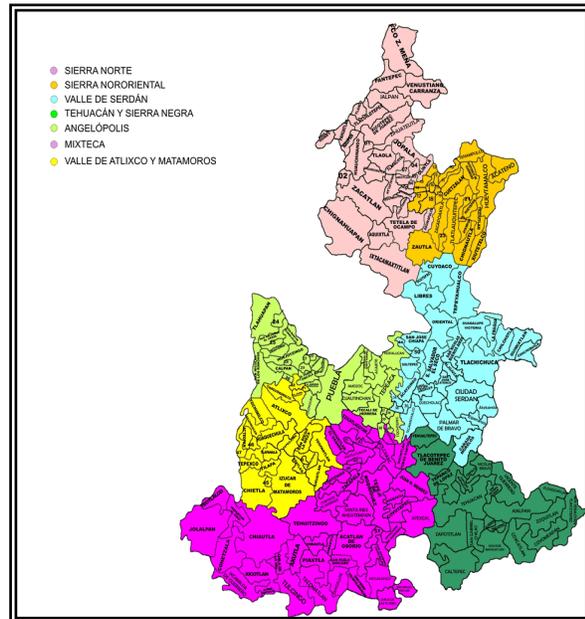


Imagen 2. Ubicación de la Sierra Negra en el Estado de Puebla. Fuente: <http://www.turismopuebla.com>

⁸ Por cuestiones operativas y de simplificación, a lo largo de la tesis ocuparé la palabra Xaltepec para referirme tanto a la mencionada comunidad y a sus habitantes, como a su colonia Metzontla que forma parte de su jurisdicción.

⁹ Debido a la posición limítrofe de Xaltepec y Metzontla, su ubicación geográfica les ha permitido mantener relaciones tanto con localidades del propio municipio de Zoquitlán (como Atlicalaquia y Temazcalco, que son las más cercanas), y con Aticpac, Iztaxochitla, Tequitlale e incluso con la ciudad de Coyomeapan, todas ellas pertenecientes al municipio de Coyomeapan, Puebla.

los bosques y la altura de sus árboles, la cual no permitía la entrada de los rayos del sol al suelo, por lo que persistía una constante oscuridad en su interior (Gámez y Montiel, 2003: 211).

Los porcentajes del 2010 del Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL) muestran que los altos niveles de pobreza, la marginación, el número elevado de analfabetismo, la predominancia del monolingüismo en lengua vernácula, la poca concentración de pobladores en las localidades no centrales (menos de quinientos habitantes), la migración temporal hacia las urbes más cercanas, la utilización de los productos cosechados para el autoconsumo, la práctica agrícola como la primer actividad de subsistencia (seguida por la transacción de alimentos complementarios en los mercados municipales), la utilización de plantas y animales de la región como remedios medicinales, y la realización de fiestas religiosas como un espacio idóneo para la convivencia vecinal; son algunas de las características sociales que comparten las poblaciones de la región de la Sierra Negra (Fagetti, 2003b), (Gámez y Montiel, 2003), (Mateos, 2009), (Montiel, 2003), (Romero, 2006) y de las cuales Xaltepec no es la excepción.

La presencia de grandes elevaciones montañosas es una de las particularidades ecogeográficas del área. Éstas corresponden a las extensiones de la Sierra Madre Oriental y la Sierra Madre de Oaxaca. La Sierra Negra se une con la Sierra de Zongolica, que pertenece a Veracruz, puesto que se ubica en los límites con este estado. Esta zona también es colindante con Oaxaca y dentro del propio estado de Puebla, con la microrregión del Valle de Tehuacán que incluye a diez municipios más.

La orografía es muy accidentada al interior del municipio de Zoquitlán. San Pablo Zoquitlán, la cabecera del municipio se localiza en los puntos más altos de estas elevaciones y conforme se adentra en la serranía, el relieve va descendiendo hasta llegar a los puntos más bajos, como en el caso de la zona donde se ubica Xaltepec (Imágenes 3 y 4).

Pese a la poca altura en la que se asienta la población de Xaltepec, junto a la comunidad se encuentra uno de los cerros más elevados del municipio, el

Zizintépetl que alcanza los 3000 metros de altura (Carta topográfica del INEGI) y que localmente es conocido como “El tronco del cerro”.

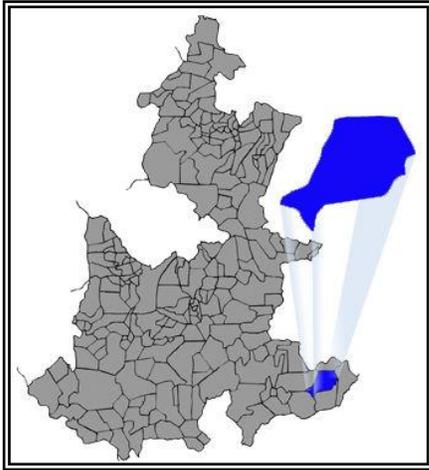


Imagen 3. Ubicación del municipio de San Pablo Zoquitlán en el Estado de Puebla. Fuente: <http://www.turismopuebla.com>

Esta montaña, al igual que el Tzontzecuiculli o “La cabeza de diversos colores” (con 2800 metros de altura), han sido protagonistas de expediciones de espeleólogos quebequenses franco parlantes. Alberto Zárate comenta que una de ellas fue registrada en la temporada invernal entre los años de 1991 y 1992 (Zárate, 2000: 90) y en últimas fechas, se dice que otra fue realizada en febrero del 2010; hechos que generan conmoción entre los vecinos de Xaltepec y las comunidades

aledañas por la falta de confianza y desconocimiento que implican las actividades de los extranjeros.

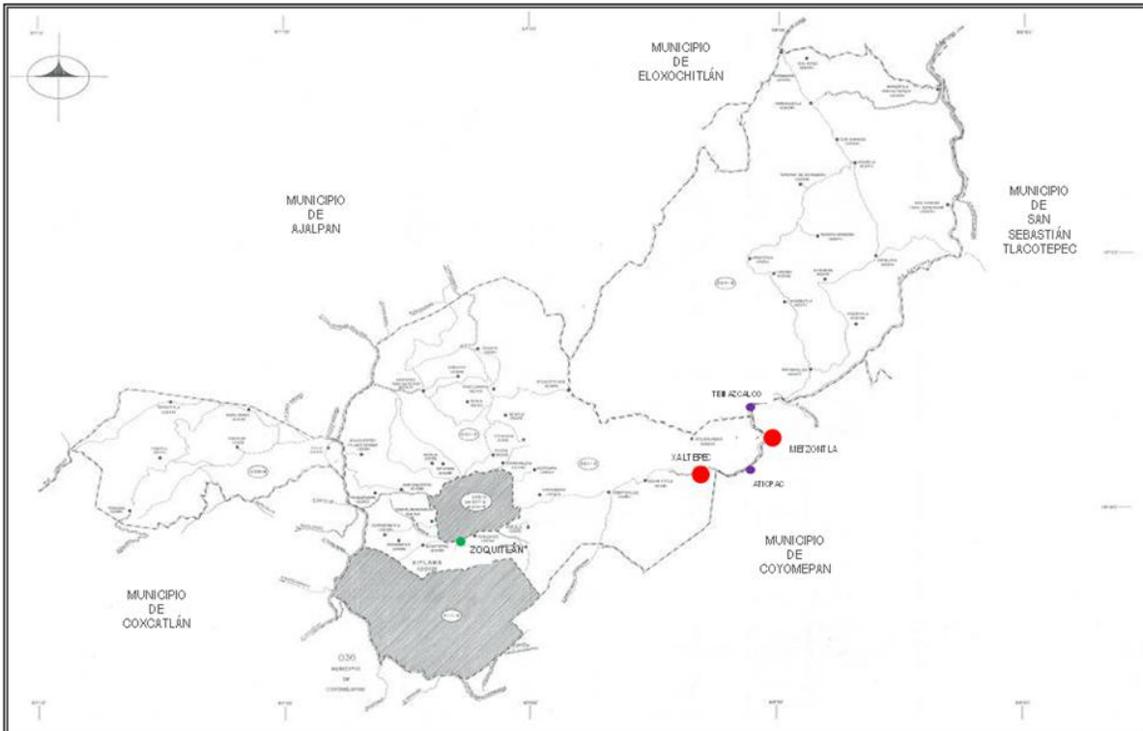


Imagen 4. Ubicación de Xaltepec y Metzontla dentro del municipio de Zoquitlán. Fuente: Croquis digitalizado del marco geoestadístico municipal de Zoquitlán, Estado de Puebla. Censo de Población y Vivienda del INEGI, octubre-noviembre de 1995.

Sin embargo, las acciones de los foráneos no sólo causan intriga por la idea de un probable saqueo de recursos minerales existentes en las cuevas, sino que la extrañeza recae en que los habitantes de la zona poseen un gran respeto y temor a estas grutas ya que popularmente se cree, están resguardadas por ciertos seres que causan males, enfermedades e incluso la muerte de aquellos quienes osen entrar y caminar en su interior.

De este modo se concibe a las cavernas, al igual que el río y los lugares alejados de los poblados como sagrados. Estos espacios están custodiados por seres sobrenaturales, ideas que según Antonella Fagetti (2003a) y Laura Elena Romero (2006, 2008), también son compartidas por los nahuas del municipio vecino de Tlacotepec de Díaz, cabecera municipal de San Sebastián Tlacotepec.

Las diferencias de altitud en las elevaciones montañosas traen consigo variedad en las condiciones climáticas dentro del municipio de Zoquitlán; en el caso de Xaltepec hablamos que está asentada en un área donde se registra una temperatura que oscila entre los 13° C a los 28 °C en la primavera y el verano, cifras que pueden modificarse aunque no significativamente, entre los meses de octubre a febrero.

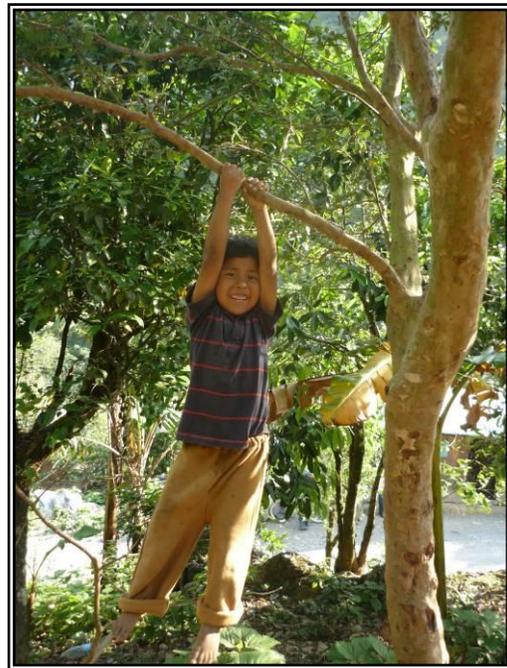


Imagen 5. Niño jugando en un árbol de fresno.
Fuente: Trabajo de campo, Abril 2009.

La precipitación pluvial también juega un papel importante en la determinación del clima puesto que muestra un alto grado de humedad (mayor a los 60 mililitros anualmente), lo que admite el crecimiento de una amplia gama de especímenes florísticos endémicos. Algunos de ellos son utilizados por los habitantes como en el caso del fresno y el ocote para la construcción de casas, artefactos de uso doméstico e incluso féretros (Imagen 5).

El uso de la flora endémica, además incluye a las plantas que crecen de manera silvestre en los alrededores de la comunidad y las zonas de trabajo agrícola, las cuales han sido utilizadas por los pobladores como medicina para una amplia gama de padecimientos: enfermedades gastrointestinales, respiratorias, oxitócicos y remedios para parturientas y púerperas, malestares de la vista y de la piel e incluso fracturas.

Estas terapéuticas incluyen a la flora y algunos ejemplares de la fauna que hay en el lugar (como la víbora coralillo y el tlacuache) y desde luego, a plantas cultivadas en el huerto familiar, que tienen el propósito único de servir como remedios medicinales como la ruda o la “hierba muestra” (hierba maestra).

Otra característica eco-geográfica de la zona de estudio es el río que localmente se le conoce como Ixquíatl, circula paralelo a la zona poblada de Xaltepec, cuyo afluente proveniente del Coyolapa desemboca en el Papaloapan. Este cauce como ya mencioné, es una zona simbólica para los pobladores de la comunidad puesto que se le reconoce como un lugar peligroso en donde se pueden encontrar seres sobrenaturales capaces de inducir una fuerte impresión y en consecuencia, enfermar de “susto” o “espanto”:¹⁰ “Ni los niños, ni los adultos pueden acercarse al río al medio día, porque alguna cosa hace que te caes allí... ese es el ‘espanto’, se queda el espíritu en algún lado y también te puede dar un ‘mal aire’ allí...” (Manuel Flores, catequista de Xaltepec, 19 Julio 2007).

En consecuencia, los habitantes del lugar tienen precauciones para evitar el contacto con estos seres guardianes que habitan la tierra, el agua, el monte y los árboles. Estas opiniones son afines en otras localidades vecinas dentro de la Sierra Negra, lo que da una idea de las características similares del pensamiento

¹⁰ Localmente se piensa que alguien se enferma de “espanto” o “susto” debido a una alteración en los nervios ocasionada por haber recibido una impresión fuerte por “algo” que se ha observado o escuchado, o incluso porque gracias a una caída salió alguno(s) de los doce pulsos donde se encuentra el “espíritu” del ser humano. Se caracteriza por la presencia de miedo e infelicidad en el enfermo. En algunos casos se presenta cansancio, debilidad, vómito, diarrea, inapetencia, dolor e hinchazón de cabeza, el paciente también padece somnolencia en horas específicas, como al medio día o a las 15 horas. La terapéutica consiste en “rociar” y “gritar”.

con otros habitantes de la región, hecho que se remonta a un origen y pasado común.

Es en este pasado, que se describirá con mayor detalle en el siguiente apartado, donde se encuentra la explicación del porqué actualmente se observa una dispersión de los grupos nahuas en la región, ya que son ellos quienes ocupan la mayor parte del territorio de la Sierra Negra (Zárate y Salazar, 2003). Pese a esta expansión, no se niega la presencia de otros pueblos tales como los popolocas (ubicados cerca de la región de Tehuacán) y los mazatecos (encontrados cerca del área límite que se comparte entre el estado de Puebla y el de Oaxaca).

2.2. Un acercamiento etnográfico a Xaltepec

“El cerro de arena” o Xaltepec, y Metzontla (entendido por sus habitantes como “el lugar favorable para el florecimiento de la raíz del plátano”¹¹), son comunidades que en conjunto albergan a un aproximado de mil pobladores, todos ellos hablantes de la lengua náhuatl.

En el 2008, el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI) definió a la variante lingüística practicada en Xaltepec como el náhuatl de la Sierra Negra norte (INALI, 2008: 23-24). El uso de esta lengua, incluye a cientos de pobladores de la región además de los habitantes de Xaltepec, esto gracias a la dispersión poblacional que se viene suscitando desde la época previa a la conquista española y hasta la actualidad.

Nos comenta Laura Elena Romero (2006) basándose en las revisiones de documentos históricos concernientes a la región de la Sierra Negra, que la historia de estos pueblos se remonta a la dominación nahua que existía en el señorío de Coxcatlán durante la época precolombina.

Estos pobladores dice, eran originarios de los nonoalca-chichimecas (Romero, 2006: 27) que partieron del mítico Chicomostoc para luego abandonar Tula, en su marcha atravesaron por el centro de Puebla y el sureste de los

¹¹ Ambos denominativos fueron otorgados por los propios habitantes de las comunidades (Diario de campo, Xaltepec, Metzontla y Aticpac, Marzo 2009).

actuales límites del Estado, pasando por Tehuacán y Coxcatlán hasta asentarse en algunas regiones que hoy conforman el norte de Oaxaca y el oriente de Veracruz.

El señorío de Coxcatlán controló varias regiones del área, incluyendo los poblados del actual municipio de Zoquitlán hasta 1474, año en que la Triple Alianza toma el control de la zona (Romero, 2006: 31). Para 1545, es decir veinte años después de que se enviaron representantes rindiéndose ante Hernán Cortés, se nombra el corregidor de Zoquitlán.

La visita de Juan Evangelista a Coxcatlán, permitió la evangelización de los franciscanos por toda el área (Romero, 2006: 32-33), hecho que se ve sustentado hoy en día, en las formas arquitectónicas del templo dedicado a San Pablo en la cabecera municipal de Zoquitlán.

Esta historia en parte es corroborada por los habitantes de Xaltepec, cuando ellos narran sobre el origen de su población: “Son los ‘abuelos’ los que poblaron estas tierras... cuentan que andaban buscando tierras para la siembra y empezaron a construir el camino que llega desde Zoqui hasta Orizaba y poco a poco, se quedaron a vivir a lo largo del camino” (Rutilio Flores, vecino de Metzontla, 30 Julio 2006).

En la percepción local de manera predominante se cree, que el origen de Xaltepec se remonta a tiempos ancestrales y a migrantes que tenían como objetivo encontrar tierras fértiles para la siembra, por lo que decidieron recorrer los espesos bosques de la serranía que ocupa hoy el sureste del estado de Puebla. A su paso, fueron construyendo un camino escalonado con lajas de piedra caliza que les permitiera moverse dentro de la vegetación y acceder a las poblaciones asentadas a lo largo del mismo, el cual fue sustituido por la carretera interserrana que se finalizó en el año 2006 y que atraviesa una gran parte del municipio de Zoquitlán.

Otra hipótesis acerca del origen de los poblados de la región lo describe el relato de un informante de Elizabeth Mateos, quien al contrario de lo relatado en Xaltepec, para el caso de una comunidad vecina ubicada en el municipio de San Sebastián Tlacotepec, se cuenta que los asentamientos en Cuaxuchpa se dieron

en el tiempo de la Revolución Mexicana, cuando se cree que los fugitivos de las hambrunas, las masacres y las inestabilidades sociales, se adentraron a la serranía buscando un lugar dónde poder establecerse. Al término de la lucha armada, la comunidad ya se había empezado a conformar con diez familias que poco a poco fueron expandiendo su descendencia (Mateos, 2009: 63).

Sin embargo el argumento anterior no es compartido por los habitantes de Xaltepec, pues las creencias que explican su probable origen antiguo se expresan en la creación del camino de lajas ahora inexistente y además, en los vestigios arquitectónicos ubicados en el Tzitzitltépetl que han sido encontrados por los lugareños. Con los dos elementos anteriores se da sustento a las historias contadas en los relatos orales sobre el origen efectuado desde los “abuelitos”¹² nahuas; sin embargo, es requerido un estudio pertinente para determinar la fecha aproximada que datan las construcciones arqueológicas. Además es preciso señalar que con esta hipótesis, se ha podido entender de qué manera comparten elementos comunes con otros pueblos de la región, considerándolos además de sus vecinos, sus semejantes.

Es preciso decir, que si bien la población en general tiene conocimiento de los relatos, son los habitantes ancianos quienes se han encargado de la transmisión de estos saberes a las generaciones más jóvenes y al contrario de estos últimos, utilizan la lengua náhuatl como único recurso comunicativo oral. A partir de sus hijos, es decir la generación que incluye a los adultos mayores entre 60 y 80 años, se percibe un mayor uso del español aunque en contextos específicos, por ejemplo cuando existen intercambios comerciales con gente de la cabecera municipal en Zoquitlán o bien, con los visitantes foráneos.¹³

¹² De manera común a lo largo del texto se utilizará el denominativo “abuelitos” para referirse tanto a los ancestros de los que provienen los actuales pobladores de Xaltepec, Metzontla, Aticpac y Santa Cruz Temazcalco (Diario de campo, Xaltepec, Metzontla y Aticpac, Marzo 2009) como a los ancestros ya difuntos que se conocieron en vida.

¹³ Alberto Zárate y Lina Salazar reconocen que este uso del bilingüismo en contextos específicos, también es utilizado en otras comunidades de habla náhuatl dentro de la Sierra Negra, sin embargo al contrario de lo referido por ellos, en Xaltepec y sus alrededores se observa que los niños también hacen gran uso del español en las actividades cotidianas (Zárate y Salazar, 2003: 184).

Pese a que los moradores de Xaltepec hacen uso del español, revelan una actitud renuente a hablarlo, esta conducta es compartida en la mayoría de la población, pese a que en las generaciones más jóvenes se observe un bilingüismo, aunque obligado en cierta medida por la influencia de la enseñanza educativa formal y la migración temporal que algunos jóvenes realizan para trabajar en las urbes más cercanas.

La conducta de rechazo hacia la utilización del español es una situación con la que se han enfrentado los maestros que imparten la enseñanza básica en Xaltepec, motivo por el que las vacantes ofrecidas han sido cubiertas por profesores que adquirieron la lengua vernácula desde el seno materno y son hablantes activos, aunque el náhuatl que practiquen tenga sus variantes dialectales.

En relación al tema de la educación institucional, se dice que la construcción del plantel para la instrucción preescolar fue requerida hasta el año 2001, momento en que los maestros de primaria la solicitaron ya que se enfrentaban con dificultades para trabajar con los pequeños que sin cursar una enseñanza previa, comenzaban sus estudios a nivel primario. Este recinto se edificó en la colonia Metzontla, a él acuden infantes de 3 a 6 años que viven en Xaltepec, Metzontla e incluso comunidades vecinas como Aticpac y Santa Cruz Temazcalco.

A partir de que se iniciaron las clases en el preescolar con maestros enviados desde el CONAFE (Consejo Nacional de Fomento Educativo), los niños comenzaron a tener un mayor uso del español, en algunos casos, haciéndolos aptos para continuar sus estudios a nivel primaria. Esto fue posible gracias a que el preescolar cuenta con un sistema de educación bilingüe, que les enseña el español de manera gradual logrando que el aprovechamiento escolar en la primaria sea mayor que en generaciones previas a la existencia de este plantel.

La educación primaria de Metzontla y Xaltepec cuenta con un sistema de enseñanza monolingüe (únicamente del español), aunque esta condición se vuelve flexible puesto que los maestros normalistas que acuden semanalmente a impartir clases, también son hablantes del náhuatl (Imágenes 6 y 7). Las

diferencias encontradas entre estos planteles y por ejemplo, la primaria bilingüe-bicultural de Aticpac es que, en esta última además de que los niños están capacitados para cantar, leer y escribir en español, también lo hacen en lengua náhuatl.



Imagen 6. Plantel de la Escuela Primaria de Metzontla. Fuente: Trabajo de campo Abril, 2009.

En la región son pocas las familias que

tienen posibilidades económicas para enviar a sus hijos a cursar la secundaria y el bachillerato, debido a que estos planteles se ubican únicamente en la cabecera municipal. Para ello es necesario pagar hospedaje de lunes a jueves, alimentos,



Imagen 7. Plantel de la Escuela Primaria de Xaltepec. Fuente: Trabajo de campo Marzo, 2010.

transporte para el regreso a casa, a lo anterior se le suman los gastos que puedan ser requeridos dentro de la escuela.

Se sabe que sólo las niñas han sido candidatas a ingresar a nivel secundaria o bachillerato en escuelas que son dirigidas por religiosas integrantes de la orden de las Carmelitas Descalzas,

quienes imparten las enseñanzas a la par de las doctrinas católicas. Aquellas que migren a las mencionadas escuelas ubicadas en la ciudad de Tehuacán, son hospedadas dentro de un internado donde los gastos que debe sufragar la familia

del estudiante son menores, y al término de los cursos obligatorios, las jovencitas tienen la posibilidad de decidir si están aptas para tomar los hábitos para ser monjas o regresar a su comunidad de origen.

Sin embargo, los casos que muestran la continuidad en la educación institucional son pocos, ya que la mayoría de los pobladores de Xaltepec no tienen los recursos económicos para que sus hijos puedan extender sus estudios en los niveles correspondientes; por lo que se les incorpora a la vida laboral desde pequeños.

A los niños se les inculca desde temprana edad que los roles del trabajo cotidiano tienen diferenciaciones según la edad, pero sobre todo el género, encontrándose que las labores agrícolas les corresponden a los varones y las actividades domésticas, a las mujeres.

En este sentido, los hombres tienen una fuerte responsabilidad social ante la comunidad, puesto que el trabajo agrícola representa la base del sustento familiar. La siembra intensiva de temporal se realiza por medio del sistema de roza, observable tanto en los terrenos comunales pertenecientes a Xaltepec o Metzontla, como en minifundios rentados a sus propietarios y



Imagen 8. Semillas escogidas para la próxima siembra. Fuente: Trabajo de campo, Marzo 2010.

en menor nivel, en un solar de pequeña escala ubicado al lado de la casa habitación. Gracias a las condiciones climáticas del lugar es posible cosechar maíz (Imagen 8), frijol, *chiltépetl* (chile chiltepín), chile canario y el café cereza, también frutas como la naranja, el plátano, la guayaba u otros productos variados como el rábano, el cilantro, el *papaloquelite* (pápalo), la calabaza y el chilacayote.

En el mes de mayo se siembra maíz, y el frijol dos veces por año entre los meses de febrero-marzo y en septiembre-octubre, cuando además se recolecta el café (Imágenes 9 y 10). Estos productos son los insumos de la dieta básica de los

habitantes de Xaltepec y aunque la mano femenina en las actividades agrícolas es secundaria, su ayuda es necesaria para la preparación

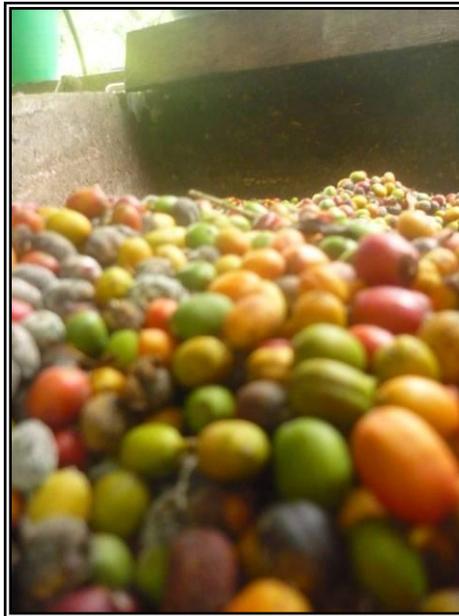


Imagen 9. Café cereza cortado. Fuente: Trabajo de campo, Marzo 2010.

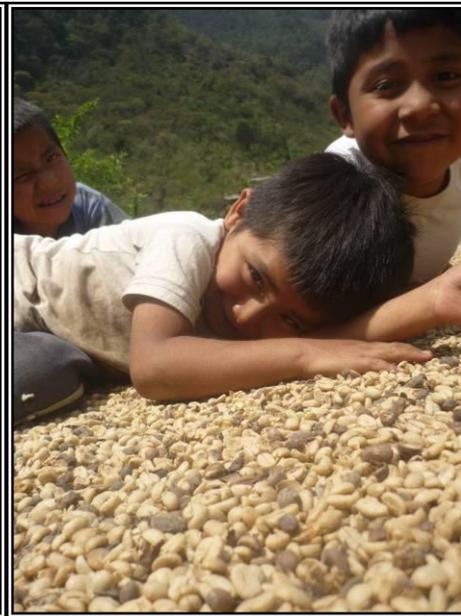


Imagen 10. Café cereza secándose al sol. Fuente: Trabajo de campo, Marzo 2010.

de los alimentos o incluso, para la recolección de especies herbáceas silvestres comestibles que se adquieren en los campos de cultivo o en las zonas no pobladas de Xaltepec.

Es preciso mencionar que previo a la instalación de la energía eléctrica en los hogares, las mujeres ocupaban mucho de su tiempo en las actividades relacionadas a la alimentación. Se les veía “echando tortillas” tres veces por día, y moliendo el maíz ya nixtamalizado (remojado previamente en agua con cal) en molinos manuales. Después del año 2006, la molienda del maíz se hace en molinos eléctricos que son rentados por aquellos vecinos que han tenido las posibilidades para comprar uno, ahorrando tiempo para las amas de casa en esta tarea.

Las ocupaciones femeninas además, se orientan a la crianza de los niños, a la alimentación de las aves de corral, al minicultivo de plantas de ornato o medicinales, a la limpieza del hogar, al lavado de ropa y en algunos casos al comercio en pequeñas tiendas de abarrotes instaladas en la fachada de sus hogares. La venta de los productos incluye al aguardiente destilado de la caña de azúcar que es elaborado de manera artesanal en las inmediaciones de Xaltepec.

Las mujeres acuden semanalmente a las reuniones obligatorias que se dan cita en la Casa de Salud, donde el auxiliar les imparte charlas sobre diversos temas relacionados a la conservación de la salud familiar y la alimentación. Las tareas que cumple el auxiliar de salud por su parte, serán explicadas con mayor énfasis en párrafos subsecuentes.

Continuando con el tema de la agricultura, se sabe que si bien los productos obtenidos de esta actividad están destinados principalmente para el autoconsumo, hay algunas familias que reservan sus excedentes para la venta o intercambio, practicado en el mercado dominical de Zoquitlán o entre sus propios

vecinos. Además del frijol o el café, los habitantes de Xaltepec también venden algunos otros comestibles recolectados: huauzontles y tepejilotes, así como hierbas de olor, plantas medicinales. Entre los meses de mayo a junio además, se ofrecen variedades de gusanos parásitos de árboles



Imagen 11. Niño con *pochocuiles*. Fuente: Trabajo de campo, Noviembre 2010.

tropicales como los jonotes, en los que se crían los *pochocuiles* y previamente fritos, constituyen un alimento difícil de obtener y bien remunerado por los residentes que viven en climas diversos al de esta zona (Imagen 11).

Este comercio de menudeo es realizado principalmente por las mujeres. Son los domingos cuando acuden con sus productos a la cabecera municipal, a veces acompañadas por algún hijo u otra integrante de su familia que también venderá. Desde las ocho de la mañana establecen su espacio en la explanada ubicada frente al Palacio de Gobierno, mostrando sus productos a los



Imagen 12. Tianguis dominical en Zoquitlán. Fuente: Trabajo de campo, Marzo 2010.

compradores del tianguis dominical, es decir visitantes y vendedores provenientes de otras comunidades serranas y oriundos de Zoquitlán.

Después de las 15 horas, se practica el trueque entre aquellos productos que no se lograron vender durante el horario del tianguis, haciendo tratos

para recibir a cambio los insumos requeridos y que a su vez fueron ofrecidos: ropa, artículos de limpieza y de despensa, útiles escolares y sobre todo, alimentos que no son fáciles de obtener en las comunidades de origen (Imagen 12). Este intercambio, dice Marissa Montiel es practicado en su mayoría por mujeres de grupos originarios monolingües incluyendo a nahuas entre ellos; sin embargo, las *xinol*¹⁴ también participan en este tipo de mercadeo gracias a que el abastecimiento de productos se obtiene a un precio menor que en los comercios establecidos en los locales (Montiel, 2003: 225-226).

Los casos de comercialización en el mercado de Zoquitlán no constituyen la generalidad, a diferencia de la agricultura y la cría de aves de corral que en conjunto, son los movimientos económicos que posibilitan la subsistencia de autoconsumo de la población en Xaltepec, hablamos de una actividad comercial que se practica de manera individual y en mínimas cantidades. La representatividad de dicha actividad es irrelevante para la economía comunal, a

¹⁴ Este denominativo es utilizado por los pobladores de Xaltepec para designar a las mujeres no nahuas y que tampoco pertenecen a un grupo originario de la región, refiere de manera despectiva a una persona con la que no comparten una identidad, por lo que se percibe a sí misma y su vez por los miembros de la colectividad, en un rango cultural, económica y jerárquico superior con respecto a los grupos originarios con los que tiene trato. El sustantivo homólogo es *kistiano*, en referencia a los varones (Diario de campo, Xaltepec, Metzontla y Aticpac, Marzo 2009).

diferencia de la década de los noventa, cuando el café pergamino era vendido a compradores que lo distribuían a nivel estatal desde Zoquitlán.¹⁵

Además del comercio, Xaltepec ha experimentado otros cambios, uno es el aumento del flujo vehicular y de personas. Este tránsito se observa de comunidad a comunidad en el interior del municipio o de alguna de éstas a Zoquitlán, ocurre cualquier día de la semana, a pesar de que el número se incrementa los días domingos por la instalación del mercado municipal.

Dicho movimiento surgió gracias a la cimentación de la carretera interserrana que comienza en Zoquitlán y atraviesa las comunidades asentadas del lado oriental del municipio, proceso que inició desde 1998 y concluyó para el año 2006 y cuyo objetivo era el de comunicar la cabecera con sus localidades para acceder a Oztopolulco en el estado de Veracruz.

Pese a la carencia de una línea de transporte regular, existen camionetas privadas que están acondicionadas para realizar viajes de pasajeros y de carga, lo que permite facilidad en el transporte de productos a Xaltepec que son vendidos en las tiendas de abarrotes. Se ha hecho accesible la llegada de insumos concesionados como en el ejemplo de la cervecería Cuauhtémoc-Moctezuma; o el paso a viajeros que tienen destinos variados, las ofertas de comerciantes independientes y desde luego, las visitas periódicas de los representantes municipales de la Secretaría de Salud y Asistencia (SSA).

Las obras fueron financiadas por el Programa de Infraestructura Básica para la atención de los pueblos indígenas, que además de la conclusión de la carretera, incluyó el establecimiento de la red de postes para la distribución de energía eléctrica. En este programa participaron el Gobierno Estatal de Puebla, el Gobierno Municipal de Zoquitlán, la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), la Comisión Federal de Electricidad (CFE) y de manera fundamental, largas horas de faena comunal por parte de los habitantes beneficiados (Imagen 13).

¹⁵ Datos obtenidos de la entrevista a Celso Flores, vecino de Metzontla, 28 Julio 2006.

El servicio de energía eléctrica se cubría parcialmente desde el año 1997



Imagen 13. Primer plano: Fragmento de la carretera interserrana. Segundo plano: Antigua capilla de Xaltepec dañada por los impactos de las rocas que se dinamitaron para la construcción de la carretera. Fuente: Trabajo de campo, Marzo 2010.

por medio de celdas solares que fueron otorgadas por el Gobierno Municipal a cada una de las unidades habitacionales, éste tenía restricciones ya que el uso de la luz era captado en acumuladores o baterías de automóviles, otorgando energía entre tres y cuatro horas en promedio por día.

Desde noviembre del 2006 se hizo posible el

alumbrado en algunas zonas de la vía pública, la instalación de refrigeradores y congeladores en las tiendas de abarrotes y en algunas unidades domésticas, el uso de televisores que captan dos canales de las televisoras nacionales, radiograbadoras que sintonizan estaciones provenientes del Puerto y de Boca del Río en el Estado de Veracruz y de la ciudad de Coyomeapan, en el Estado de Puebla; los molinos eléctricos, así como el uso de focos incandescentes para las casas habitación y edificios públicos como la Inspectoría, las capillas, las escuelas y las casas de Salud de Metzontla y Xaltepec.

La implementación de electricidad fue un cambio significativo en la comunidad, puesto que el uso de aparatos ha logrado que las familias que los poseen, capitalicen la venta de productos como congelados de frutas naturales, refrescos y cervezas frías, o la renta de televisores para que sean observados por los niños y sobre todo, la adquisición de información y noticias de índole nacional que han logrado sentimientos de vínculo e integración hacia el exterior de la comunidad.

En otros servicios públicos no se aprecian diferencias significativas, como el agua para uso doméstico que es adquirida desde el año 2002 por una red de distribución de mangueras de plástico, que funciona a base del impulso de la gravedad para transportar este bien desde su nacimiento en los manantiales ubicados en las elevaciones montañosas cercanos al área urbanizada, hasta el lavadero de cada una de las unidades habitacionales. Esta manera simplificada de adquisición del agua ha permitido el consumo y uso ilimitado en las familias de Xaltepec.

La entrada del tramo carretero incluyó la posibilidad de transportar materiales básicos para la construcción de las casas habitación, por lo que se ha generado que las desigualdades sociales y económicas entre vecinos, sean más evidentes. Pese a que el trabajo de construir una casa de concreto implica la ayuda de parientes, amigos y vecinos, la adquisición de los materiales requiere de un excedente monetario al que no tiene acceso la mayoría de la población.

De esta manera, se han acentuado algunas diferencias sociales entre los pobladores que aún viven en casas con piso de tierra, provistas de techos de lámina de metal y paredes de tablas de ocote y entre aquellos, quienes tienen una



Imagen 14. Casa construida con cemento y block. Fuente: Trabajo de campo, Abril 2009.

o más habitaciones construidas con varilla, piedra, ladrillos o block y cemento (Imágenes 14 y 15).

Estos cambios son visibles principalmente en las familias en las que algún integrante actualmente trabaje fuera de la comunidad o lo haya realizado en el pasado; las excepciones a estos

casos se muestran con los vecinos propietarios de una tienda de abarrotes que ofrezca insumos a los pobladores de Xaltepec.

Principalmente son los varones jóvenes quienes migran de manera temporal, su destino laboral es como jornaleros o auxiliares de albañilería en territorios alejados de la comunidad en los estados de Sonora, Chihuahua, Sinaloa, Distrito Federal, Puebla y Tehuacán. El caso de las mujeres migrantes es aislado, cuando lo hacen laboran como empleadas o trabajadoras domésticas.

Coincidió con lo que mencionan Zárate Rosales y Salazar (2003: 188), sobre la importancia de las redes y los lazos sociales que han sido de gran ayuda para dar

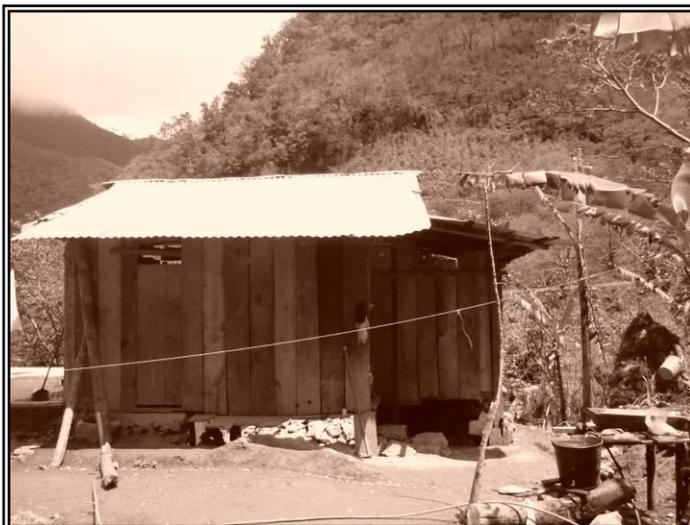


Imagen 15. Casa rústica de paredes de tablas, techo de lámina y piso de tierra. Fuente: Trabajo de campo, Marzo 2010.

a conocer la oferta de nuevos empleos temporales, un ejemplo de ello lo constituye la cosecha anual de fresa en Sonora, moviendo a un promedio de entre treinta y cincuenta jóvenes solteros por año, quienes viajan grupalmente a este estado y viven fuera de Xaltepec aproximadamente durante cuatro meses.

El movimiento migratorio en grupo, ha permitido entre otras cosas, que entre amigos, vecinos o parientes se ayuden de manera mutua en el exterior de la comunidad y en la mayoría de los casos, se les aliente para prometer su regreso a la comunidad de origen.

Los ejemplos de migración permanente son mínimos (1% de la población), dentro del que se incluyen casos de desplazamiento laboral a Estados Unidos,¹⁶ este dato es similar para el caso del municipio de San Sebastián Tlacotepec, tanto en la cabecera municipal (Romero, 2006: 38-39) como en Cuaxuchpa, una de sus

¹⁶ Diario de campo, Xaltepec, Metzontla y Aticpac, Marzo 2009.

rancherías (Mateos, 2009: 72-74). Por tanto considero que las remesas no juegan un papel trascendente en la economía familiar de los habitantes de Xaltepec en particular, ni de la región en general.

Sin embargo, la migración aunque sea de manera temporal, sí ha originado otro tipo de consecuencias sociales para la comunidad, una de ellas es el cambio de estatus reflejado en la construcción de las casas de concreto. Además se observa la introducción de formas de vestimenta, como el uso de pantalones y blusas ajustadas en las mujeres y modas tipo urbanas para los hombres: pantalones holgados llamados “cholos”, utilización del cabello largo, botas tipo militar y uso de cadenas como ornamento.

Estos jóvenes migrantes temporales muestran, según las personas mayores de la comunidad, una forma de comportarse no deseada en público, como el uso de vocablos y palabras altisonantes en español, consumo de bebidas alcohólicas en las canchas de basketball de las escuelas o en la vía pública y también cierto desapego a los actos y festividades religiosas de las capillas.

Los cambios también se muestran en las pautas de cortejo y uniones conyugales, puesto que hay evasión del matrimonio (que según los creyentes católicos de Xaltepec, éste es un sacramento requerido para hacer posible la convivencia en pareja) o incluso, algunos casos de mujeres jóvenes que adquieren la responsabilidad individual de la crianza de sus hijos.

El incumplimiento de los sacramentos religiosos por parte de algunos jóvenes resulta alarmante para la población en general, ya que en la localidad, las actividades religiosas juegan un papel muy importante en la vida cotidiana y junto con las festividades cívicas escolares, son percibidas como un espacio óptimo para la convivencia vecinal.

Esto en parte se debe a que el 99% de los habitantes son creyentes de la doctrina católica y semanalmente acuden un promedio de 380 feligreses a las reuniones del catecismo¹⁷ que son impartidas para adultos y niños por los

¹⁷ Debido a las condiciones estructurales y geográficas de la región, en Xaltepec y las comunidades vecinas se ha empleado un sistema en el que la visita de los sacerdotes municipales es restringida a la celebración de Fiestas Patronales o en las ceremonias donde se otorgan sacramentos colectivos. Bajo esta modalidad, son

catequistas de la comunidad. Como acotación mencionaremos, que los practicantes optan por acudir a los catecismos en su capilla correspondiente, de esta manera se han dividido las congregaciones de Metzontla y Xaltepec debido a que cada una posee un catequista y una organización propia e independiente de

la otra (Imágenes 16 y 17).



Imagen 16. Nueva capilla de Xaltepec. Fuente: Trabajo de campo, Octubre 2010.

Es preciso indicar que la práctica religiosa en la zona, merece una atención particular. Anualmente los feligreses católicos realizan un promedio de cuatro fiestas importantes: el Día de la Candelaria, la Semana Santa (que incluye el Jueves Santo y la última cena, el Viernes y el



Imagen 17. Capilla de Metzontla. Fuente: Trabajo de campo, Abril 2009.

Sábado Santo y el Domingo de Resurrección), el nacimiento del niño Jesús (festividad que inicia con las posadas y culmina el 25 de diciembre) y el día en que se honra a la imagen principal de la capilla, según sea el caso: San José (19 de marzo) en Xaltepec y la Virgen de Guadalupe (12 de diciembre) para su colonia Metzontla.

los catequistas de las capillas los que imparten las doctrinas semanales y los rezaderos (as) quienes se encargan de guiar los rezos en las exequias.

En ambas capillas existe un sistema local de mayordomías, cuya forma de organización consta de un sacristán (quien se encarga del buen funcionamiento de la capilla a lo largo de todo el año), un mayordomo (el cual debe cuidar la imagen de la capilla y ser capaz de organizar la fiesta Mayor anual), un *teputado*,¹⁸ dos “madres alumbradoras” y dos “minoras” (encargados de tareas relacionadas con la limpieza y el adorno de la capilla).

Los compromisos anteriores, están supeditados al mando de un comité que designa a las personas que ocuparán los cargos y permite la organización de las tareas en la capilla, recaudar fondos y administrarlos. Tanto el comité como la organización jerárquico-religiosa están coordinados por el catequista de cada capilla quien además, se encarga de impartir la doctrina católica, actuar a manera de traductor entre las lecturas del Antiguo y Nuevo Testamento de la Biblia que están escritas en español para explicarlas en náhuatl y al mismo tiempo, ser el anfitrión del



Imagen 18. El catequista de Xaltepec carga la cruz en la representación de la Pasión de Cristo en Semana Santa. Fuente: Trabajo de campo, Abril 2009.

sacerdote de la parroquia de Zoquitlán cada vez que se cubre la cuota para que imparta sus servicios en Xaltepec o Metzontla (Imagen 18).

Cada capilla y sus feligreses entonces, actúan independientemente de la otra localidad. Xaltepec por su parte, ha construido desde el año 2006 un recinto que tiene la capacidad de albergar a un mayor número de feligreses que Metzontla, sin embargo, ésta última tiene un ciclo ceremonial propio, por lo que se

¹⁸ Este vocablo al parecer, es una variante nominal del cargo con el que, en la parroquia de Zoquitlán se le conoce al Diputado. Entrevista realizada a Manuel Flores, catequista de Xaltepec, 30 Marzo 2009.

ha suscitado distanciamiento entre las congregaciones que reafirman las ideas separatistas y los problemas políticos que se han suscitado entre Metzontla y Xaltepec en la última década.

Las contrariedades se generaron por varios factores, manifestados principalmente en la inequidad del acceso a los servicios entre una localidad y la otra, a esto se suma el distanciamiento dado por la separación geográfica entre Xaltepec y su barrio, Metzontla. En cuanto a los recursos económicos que provenían del municipio, en la Inspectoría de Xaltepec se mostraba un acaparamiento evidente. Esto fue una consecuencia de la centralización de las decisiones políticas retomadas únicamente por los pobladores de Xaltepec que dejaban de lado la representatividad política que se pudiera generar en Metzontla.

Otra razón por la que se generaron descontentos, estuvo relacionada con el privilegio del puesto de Inspector y de su equipo de trabajo bajo el mando de los



Imagen 19. Inspectoría y Casa de Salud de Xaltepec. Fuente: Trabajo de campo, Marzo 2010.

vecinos de Xaltepec. En repetidas ocasiones no se tomó en cuenta la consulta comunal que incluía la oportunidad de los habitantes de Metzontla para poder ocupar uno de los cargos públicos que existen desde 1988, cuando la Inspectoría se consolidó como una entidad política y

administrativa capaz de tomar sus propias decisiones, sin la intervención directa del gobierno municipal (Imágenes 19 y 20).

El cargo político del que hablamos, tiene una duración de tres años como máximo, junto con los de secretario, tesorero, vocales, “serviciales”¹⁹ y policías cuya elección se supone tendría que designarse por opinión popular; sin embargo en la práctica, estos puestos se determinan por un clientelismo que implica regalos para la compra de votos y en mayor medida se dice, es el propio Inspector quien se encarga de seleccionar al próximo sucesor y su gabinete de trabajo.

A partir de estos eventos que se dieron repetidamente, Metzontla tomó una decisión trascendente con vías a intentos de separación de su



Imagen 20. Recinto para eventos comunales en Xaltepec. Fuente: Trabajo de campo, Febrero 2009.

inspectoría: la formación de dos comités comunales de representación: el de la escuela primaria y el de la capilla.

Dichos grupos están conformados por vecinos oriundos de Metzontla, los cuales en reuniones comunales toman acuerdos concernientes a las necesidades de la localidad, como pudiera ser el caso de la organización de faenas y cooperaciones económicas para el mejoramiento de las áreas públicas. La creación de los comités como parte del proyecto separatista, ha generado un nivel de organización independiente de las decisiones tomadas por la inspectoría de Xaltepec, pero no se ha consolidado debido a que el requerimiento mínimo para

¹⁹ Se les llama así a los varones que escogieron por decisión personal brindar un apoyo a la comunidad por medio de faenas semanales o de tareas asignadas por el Inspector. Este puesto es rotatorio cada tres años a merced del cambio de administración y mandato del Inspector y al contrario de este último, no reciben remuneración alguna (Diario de campo, Xaltepec, Metzontla y Aticpac, Verano del 2005).

conformar otra inspectoría depende del número de habitantes del lugar, el cual no llega a cuatrocientos en Metzontla.

La Casa de Salud también ha jugado un papel importante en esta relativa independencia entre ambas localidades. La edificación de una casa de salud propia para Metzontla, ha logrado que la ayuda otorgada por los representantes de la SSA no sea acopiada por los pobladores de la inspectoría en Xaltepec. La impartición de pláticas sobre la alimentación, sobre la trascendencia de la leche materna en el periodo de lactancia y sobre el cuidado de la higiene, así como la dotación de leche en polvo y medicina que pertenece al cuadro básico de salud (sueros, antigripales, antibióticos de amplio espectro), son servicios administrados por un vecino de la comunidad que actúa como auxiliar en la Casa de Salud.

Semanalmente las mujeres realizan tareas que les son exigidas por el auxiliar de salud, como la recolección de basura encontrada en la vía pública y la quema de la misma. Éste a su vez, recibe el mando de los representantes de la Secretaría de Salud y Asistencia (SSA) para tener control sobre la asistencia a las reuniones y actividades, pues es requisito obligatorio para el suministro de los apoyos económicos que son otorgados a cada familia por parte del programa federal Oportunidades.

Aunque los servicios concedidos por las Casas de Salud son públicos y gratuitos, la mayoría de la población evita hacer uso de ellos. Se aprecia una falta de identificación entre la medicina practicada en Xaltepec y la región (como también lo hace notar Alberto Zárate [2000] para el caso del municipio de Coyomeapan o Antonella Fagetti [2003a] en Tlacotepec de Díaz), con aquella medicina recomendada por las dependencias gubernamentales para aplicarse en las casas de salud de la zona.

La medicina regional a la que nos referimos, se caracteriza porque es ejecutada tanto por los terapeutas que tienen conocimientos especializados de ciertas enfermedades, como por los habitantes en general, quienes poseen información acerca de las propiedades curativas de las plantas y hacen uso cotidiano de las enseñanzas que se han practicado desde sus antecesores. La partera y los otros curanderos además de utilizar plantas o animales en su

terapéutica, igualmente conjuntan otras técnicas que requieren de una mayor especialización, tales como las “rociadas”, las “limpias” o “barridas” y las “gritadas”.²⁰

Es de destacar que los especialistas son oriundos de la comunidad, son parte de la misma, hablan la misma lengua e incluso, como en el caso de la partera, se le considera una figura determinante para la sobrevivencia de la comunidad; puesto que es ella quien ayuda a las mujeres en el parto, las cuida durante el embarazo y el puerperio y sobre todo, aliviar a los niños pequeños cuando presentan enfermedades. Para el caso de los partos y las enfermedades propias de las mujeres, la preferencia por la especialista local en relación a la atención que se le pudiera prestar en la Clínica de Salud de Zoquitlán, es notoria:

No me gusta cómo lo hacen [el parto], me da miedo... me da pena que me vean con una bata y sobre una cosa fría... porque quezque dicen que te acuestan en una cosa fría, de metal... así yo no tengo confianza, yo no conozco a los doctores... yo no quiero ir a tener a mi hijo allí... me da miedo... mejor que venga Nana Benita [nombre con el que localmente se le conoce a la partera], (Cristina Sánchez, rezandera, 2 Julio 2005).

Los testimonios obtenidos nos dicen que el elemento clave que demuestra la diferencia entre la medicina otorgada por los representantes de la SSA o el auxiliar de la casa de salud y lo practicado por los habitantes en Xaltepec, está en función de la etiología de las enfermedades. A partir de ello, es que las patologías como “el empacho”, “la caída de la mollera”, “la tristeza”, “el susto” y el “mal aire”, no son curables por los médicos alópatas (Avila, 2008).

La importancia de estos padecimientos radica en que son percibidos como mortales si no se tratan cuando se presentan los primeros síntomas, pero sobre

²⁰ Con estos conceptos se designarán a las terapéuticas que localmente son utilizadas para la curación de diversas patologías. Se conoce como ‘rociadas’ a la acción de ingerir un sorbo de preparado con hierba medicinal y asperjar en la cabeza del enfermo; a las “limpias” o “barridas” como el proceso de deslizar una planta medicinal sobre el cuerpo del enfermo para llevarse la patología en ésta; y a las ‘gritadas’ como el acto de vociferar el nombre del enfermo y pedirle (al “alma” o el “espíritu” que se cree se desprendió del cuerpo del enfermo) que regrese y se reúna con su cuerpo.

todo, que la causa de su aparición está profundamente vinculada con factores sociales que involucran a la comunidad en general.

Por ejemplo, el “mal aire”²¹ es una enfermedad adquirible en velorios, durante el entierro, en los rezos que se profesan a lo largo del novenario de un difunto y cuando la ceremonia de la levantada de la cruz no se ha llevado a cabo como lo estipula “el costumbre”.²² En menores ocasiones se puede adquirir cuando se transita por el lugar donde una persona haya fallecido sobre todo por un accidente o un asesinato, aunque a diferencia de los velorios, en estos casos viene acompañada de la enfermedad del “susto”, hecho que provoca que el “mal aire” entre en el cuerpo de aquel que haya sufrido una fuerte impresión.

El ejemplo descrito sirve para caracterizar algunos de los fundamentos del tema a tratar en esta tesis, puesto que los rituales funerarios cumplen en cierto modo con la tarea de evitar que el “alma”²³ del recién difunto ande vagando en la comunidad y a su paso errático, pueda dañar a sus habitantes si aún no se percata que es una entidad no correspondiente al mundo de los vivos.

²¹ Para mayor explicación véase el subcapítulo 3.2.2. La relación dañina de los muertos hacia los vivos a través del mal aire del Capítulo 3: Los rituales funerarios en Xaltepec.

²² Este concepto será entendido a lo largo de la tesis como lo describe Lourdes Báez para los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, es decir aquellas prácticas que actualmente son realizadas a través de un legado que dejaron los antepasados (Báez 2005: 15). Estas enseñanzas agregamos, conforman el modelo de prácticas culturales que estipulan la manera ideal en la que deben llevarse a cabo, sobre todo en lo referido a las ceremonias rituales.

²³ Para los nahuas de Tlacotepec de Díaz, habitantes también de la región de la Sierra Negra, se ha encontrado que el cuerpo humano está conformado por dos componentes anímicos. El primero es llamado *toanima*, *toanimatsin*, *toyollo* o alma, el cual reside en el corazón, es indivisible y se convierte en aire de muerto cuando la persona muere; y el segundo *es totonal*, *tosanto*, *totlalamikilis*, *toespiritu* o pulsos el cual se distribuye por medio de la sangre a todo el cuerpo, se siente por medio de doce pulsos y pesar de que puede salir con golpes, caídas o durante el sueño, su pérdida total solo sucede con la muerte (Romero, 2006: 126-141).

En Xaltepec esta temática no fue tratada a profundidad, sin embargo estas entidades serán concebidas de manera similar a la descrita por Laura Elena Romero por lo que a lo largo del texto se utilizará el vocablo “alma” para referirnos a la primera entidad y “espíritu” para la segunda (mayor referencia véanse el subcapítulo 1.5. Prácticas funerarias en las comunidades nahuas contemporáneas del Capítulo 1, específicamente los trabajos de Romero; así como 3.2.2. La relación dañina de los muertos hacia los vivos a través del mal aire del Capítulo 3, del presente texto).

Los habitantes de Xaltepec están conscientes del peligro que puede causar esta enfermedad, por lo que se prefiere efectuar las ceremonias adecuadas para los muertos, en vez de arriesgarse al contagio de este padecimiento mortal.

Lo anterior nos da pie para destacar que, los rituales mortuorios solamente conforman una pieza del grupo de prácticas realizadas durante el ciclo de vida de los individuos, ceremonias que comienzan con el bautizo del recién nacido y en las cuales, los padrinos son sujetos esenciales.

Los rituales están íntimamente conectados con la institución del compadrazgo, hecho que le da sustento tanto a la ejecución de los mismos como también, a la relación fraternal que da origen a los nexos sociales entre los habitantes de Xaltepec y los pobladores de las comunidades contiguas.

2.3. Las relaciones sociales en las ceremonias del ciclo de vida

Las festividades religiosas juegan un papel trascendente en la vida comunitaria de los pobladores de Xaltepec y Metzontla. A las cuatro ceremonias importantes que se efectúan durante el año debemos sumar las celebraciones que son realizadas para otorgar algún sacramento de la religión católica: bautizo, primera comunión, confirmación, matrimonio y confesión del agonizante previa a su muerte.

Lourdes Báez (2005) nos dice que el parentesco ritual forma un elemento importante dentro de las ceremonias en el ciclo de vida del individuo nahua. Estas alianzas son requeridas para la consumación de cualquiera de las celebraciones que marcan el paso de una condición a otra distinta, ya que son los padrinos (madrina, padrino o ambos como pareja) quienes se cree, simbólicamente a través del “compromiso” (Carrasco y Robichaux, 2005: 470) ayudan por un lado, a costear económicamente los gastos de la celebración y por el otro, a introducir al sujeto en los cambios que experimentará socialmente.

El padrino juega el papel de guía, de apoyo, de consejero o de ejemplo a seguir socialmente, por ello es importante que se tenga cuidado al elegir, pues en

Xaltepec solo un padrino será la pieza clave²⁴ en las ceremonias litúrgicas de la religión católica. La tarea comienza desde el nacimiento de un nuevo miembro cuando la familia se encarga de buscar a la persona (padrino o madrina) o la pareja (ambos),²⁵ con aquellos quienes conformarán una relación de compadrazgo que para el caso de la comunidad estudiada, unirá a la familia y al ahijado varón o mujer.

El padrino será el encargado de cubrir los gastos para la misa (es decir los honorarios del párroco y la adquisición del acta sacramental en el bautizo, la primera comunión, la confirmación y el matrimonio o la invitación al rezandero para guiar las plegarias del velorio y levantadas de cruz), comprar la vestimenta del apadrinado (tanto en los sacramentos como la mortaja fúnebre) y actuar como una guía de apoyo y ejemplo para su vida futura; a cambio, la familia se honra en brindar convites en señal de agradecimiento por el compromiso que adquirió con la familia de por vida.

Desde el momento en que el padrino retoma el sacramento de bautizo del ahijado o ahijada, es él quien tiene el deber de mostrarle junto con el catequista, las enseñanzas para consumir su primera comunión, su confirmación, también casarlo y desde luego, cumplir con las obligaciones de las ceremonias funerarias. La pertinencia de lo anterior se relaciona con la visión que estos nahuas tienen sobre la persona y el ser humano, es decir, una idea de nacimiento, crecimiento, plenitud y muerte que es experimentada en el individuo y en todas las especies vivientes. Hablamos del ciclo continuo de generación-muerte que ya Sybille de Pury-Toumi (1997) y Alfredo López Austin (2008) referían para el caso de los nahuas antiguos y Lourdes Báez Cubero (2005) para los nahuas contemporáneos de la Sierra Norte de Puebla.

²⁴ Lourdes Báez (2005: 89) distingue dos categorías de compadrazgo: el primario y el secundario. En la primera se incluirán entonces a los padrinos que se vinculan a los rituales concernientes al ciclo vital, como en el caso de las relaciones mencionadas a lo largo de este trabajo.

²⁵ Por motivos de simplificación, en adelante se utilizará el término “padrino” para referirse a la persona sea varón, mujer o ambos como pareja consagrada en matrimonio, con quien se entabla una relación de compadrazgo en los sacramentos realizados durante el ciclo de vida en la región estudiada.

En Xaltepec este ciclo comienza a tener representatividad social con el bautizo que es requerido para poder ser un “hijo de Dios”, a partir de entonces es que en el ideal, se tiene el “Reino de Dios” asegurado para la “otra vida”. Durante el crecimiento, se piensa que un individuo está incompleto y carente de madurez durante su juventud, solo llegará a constituirse en un adulto en la medida en que encuentre una pareja y reciban juntos, el sacramento del matrimonio para así poder conformar una familia y asegurar la continuidad del grupo. Al respecto comenta María Eugenia D’Aubeterre (2000: 99-100), que con el matrimonio los individuos “dejan el celibato, dejan de ser *meates* para volverse señor (a) y alcanzar la madurez social”.²⁶

El ciclo de la vida del nahua en Xaltepec continúa con la madurez y declive de las fuerzas vitales, que se verán mermadas con el envejecimiento y concluidas con la muerte. Esta última deberá ser recibida con el desahogo de las faltas cometidas en vida, por ello la confesión de un enfermo agonizante lo coloca en una posición de liberación. Solo en este acto puede comulgar por última vez y de este modo, redimirse de sus pecados cometidos en vida para lograr el descanso de su “alma” en el “Reino de Dios” y se ubique ahí con la facultad de “visitar” a su familia y amigos vivos sin correr el riesgo de causarles maldad o daño.

Si lo anterior no se cumple, la intranquilidad de un difunto puede constatarse cuando después de muerto, se escucha u observa que un “alma” anda penando, por lo que puede asustar y pedir que los deudos le otorguen el descanso que merece allá en el otro mundo por medio de ceremonias mortuorias:

Aunque la persona no sea mala, puede espantar a cualquier persona no sólo a los niños, pero también hay malas personas en vida y cuando ya murió también anda penando por mala, porque donde está, no lo reciben, le

²⁶ Coincido con D’Aubeterre que la madurez social, aunque ella se refiera al caso de San Miguel Acuexcomac, Puebla significa: tener familia propia y obligaciones, convertirse en tributario de cuotas y cooperaciones para fiestas religiosas y mantenimiento material del pueblo, tener acceso a cargos civiles o religiosos, ser madre y nuera o padre y yerno (D’Aubeterre, 2000: 99-100). Para Xaltepec además esto refiere al cumplimiento de las responsabilidades domésticas y en la mayordomía, la integración a comités, la administración de los insumos y de la economía familiar, las faenas comunales y el cuidado de los ancianos.

piden algo y entonces por eso anda penando quiere lo que anda buscando,
(Manuel Flores, catequista de Xaltepec, 15 Marzo 2010).

Las relaciones sociales establecidas para el cumplimiento de los sacramentos religiosos son tan fuertes en el caso de Xaltepec, que han consolidado uniones entre sus habitantes con los de las comunidades vecinas, haciendo que las diferencias geopolíticas se vuelvan endeble y se conforme un entramado de relaciones sociales estrechas. Cotidianamente se observa un flujo constante de personas entre las comunidades de esta región, que incluyen a Xaltepec, Aticpac, Metzontla y Santa Cruz Temazcalco, quienes hacen visitas tanto a sus familiares como a los padrinos y compadres de las familias. Esta red de fraternidad conforma una correspondencia íntima y duradera con la que se logran lazos de amistad de igual o incluso con mayor trascendencia, que los establecidos con la familia consanguínea.

La expresión de lazos recíprocos también es mostrada por Guillermo Carrasco Rivas y David Robichaux (2005), aunque para el caso de las fiestas de quinceañeras en Tlaxcala. A pesar de que en Xaltepec esta fiesta no constituye una ceremonia obligada dentro de las referentes que marcan un cambio en la condición del ciclo de vida, en su ejecución también se pueden observar las relaciones de cohesión social dentro y fuera de la comunidad, pues ayudan a reafirmar los lazos intercomunitarios.

Al respecto comentan los autores que el *chiquihuite* juega un papel fundamental en las relaciones de reciprocidad de compadrazgo de las ceremonias del ciclo de vida, que para el caso de las comunidades tlaxcaltecas hablamos de la fiesta de cumpleaños de tres años, la primera comunión, la fiesta de quinceañera, el casamiento y el Día de Todos Santos (Carrasco y Robichaux, 2005: 461). Se expresa que el compromiso es aceptado cuando el padrino, la madrina o ambos aceptan los cestos llenos de pan y fruta otorgados por la familia de la quinceañera y a la vez, encienden una vela con la que pronunciarán un discurso formal ante el altar familiar (Carrasco y Robichaux, 2005: 470-471). La “aceptación” de este

compadrazgo, implicaría entonces sufragar los gastos de la fiesta, así como el ofrecimiento de ayuda en la preparación de la misma.

La secuencia de pedimento es similar a la observada para solicitar padrinos de bautizo y en el pedimento de la novia para el caso de las comunidades nahuas de Tlaxcala. Sin embargo tanto en los lugares aledaños a Huachinango (Chamoux, 2005) como en San Miguel Acuexcomac, ambos pertenecientes al estado de Puebla (D'Aubeterre, 2000), esta fase del ritual tiene un protocolo aun mas complejo.

En el primer caso, el *siuatlanqui* enviado por el padre del joven a la casa de la muchacha con quien se quería casar, se encarga de recitar los discursos ceremoniales del pedimento bajo el umbral de la puerta²⁷ (Chamoux, 2005: 382). Esta persona que goza de conocimiento especializado, es la única que tiene la capacidad para negociar el enlace entre las dos familias involucradas.

Por su parte, en los “rancheros” de origen nahua de Acuexcomac, el proceso del ritual matrimonial consta además del pedimento o el “ritual que antecede a la iniciación en el que ambos contrayentes y sus respectivos grupos van abandonando un estado previo”, de la retención de los contrayentes en casa del padrino, del rito del peinado de los novios “situación liminal y transitoria”, y de la entrega de la novia en la casa de los padres del novio “donde la pareja ya consagrada se inicia a la vida conyugal” (D'Aubeterre, 2000: 157).

En la primer fase señalada, son los padrinos de bautismo, confirmación y de primera comunión (enumerados por grado de importancia) de ambos jóvenes, los que tienen la obligación de ser los interlocutores o mediadores que entablarán la negociación de la probable alianza matrimonial. Así como para Tlaxcala, en este caso el *tlayolpachol* o los *chiquihuites* con viandas, serán entregados a los padres de la muchacha como parte del “pago de la novia”, en donde la aceptación de los mismos simboliza que “la muchacha va dejando de pertenecer a su familia de

²⁷ Al respecto del simbolismo del umbral de la puerta de la casa, la autora refiere una gran importancia en la distinción entre “el exterior y el interior”, que se ve expresada en todas las ceremonias del ciclo de vida de los nahuas de esta región (Chamoux, 2005: 382). Esta oposición será referida con mayor detalle en el siguiente capítulo para el caso particular de Xaltepec.

orientación para acercarse hasta quedar bajo el poder de los suegros” (D’Aubeterre, 2000: 172).

Cuando las negociaciones quedan cumplidas, las responsabilidades de los padrinos se delegarán a los padrinos de matrimonio quienes en primer lugar, deberán estar casados por las leyes eclesiásticas ya que deben servir como ejemplo para la nueva pareja, además “en éste [padrino y en su esposa] recae una parte considerable del gasto ceremonial, pues durante dos días albergarán a los ahijados ya casados, costearán el desayuno al salir de la iglesia y el “peinado de los novios” (D’Aubeterre, 2000: 169).

Puesto que algunas veces los padrinos de matrimonio se convierten también en padrinos de bautismo de los hijos de la pareja, también asumen la obligación de comprar la mortaja (en caso de fallecimiento del infante) y de pagar al cantor; por su parte, los padres comprarán el cajón y para agradecer al padrino por sus atenciones le ofrecerán aguardiente y tamales durante la velación y el novenario (D’Aubeterre, 2000: 169).

Para el caso de Xaltepec, la responsabilidad del padrino no sólo se resume a la persona que adquiere el compromiso, sino que por extensión también abarca a la familia de éste, el caso más evidente es el mostrado al fallecimiento de un ahijado.²⁸ Su obligación recae en adquirir la vestimenta que portará el cadáver durante la velación y con la cual se le enterrará, otorgar la o las cruces (número que está en función de las veces que se desee realizar la ceremonia de levantada de la cruz) que se colocarán sobre la tumba del difunto y desde luego, conceder los atuendos que vestirán los deudos en la fiesta que cierra el luto establecido que conmemora los siete años del deceso.

En la mayoría de los casos, hablamos de que el padrino es una persona con mayor edad que el ahijado, es por ello que salvo en casos excepcionales, el primero fallece antes que el segundo. Cuando esto sucede, son los hijos del

²⁸ En el caso de los nahuas de Naupan este compromiso es llamado compadrinazgo de difunto (Báez, 2005: 91), que como se verá en el siguiente capítulo, en Xaltepec se adquiere mayor número de obligaciones que en comparación con lo mencionado para la Sierra Norte de Puebla o en los municipios nahuas de Tlaxcala (Scheffler, 1975: 46).

padrino quienes adquieren las responsabilidades que le corresponderían al mismo, de este modo, ahora se conformarán nuevos lazos de compadrazgo entre otros miembros de las familias involucradas.

El amplio entramado de relaciones que se suscitan a raíz del compadrazgo cumple con varias finalidades sociales: por un lado, logra que los compromisos adquiridos se cumplan hasta sus últimas derivaciones y también provee un nuevo tipo de relación que incluye a otros miembros de las familias, de manera que se actualicen los nuevos lazos y poder así, perpetuar la convivencia vecinal. De este modo, se han mantenido las prácticas culturales desde generaciones atrás, lo que trae consigo una reproducción en las creencias e ideas que en Xaltepec son percibidas como un elemento clave de la identidad grupal.

A lo largo del capítulo en términos generales mostré, las prácticas culturales y la manera de vivir en la comunidad donde se estudió, aspectos que permean la vida cotidiana de los nahuas de Xaltepec.

Pude identificar elementos que dotan de particularidades a Xaltepec. Uno que llama la atención es el referido a los cambios en la infraestructura del lugar, como la finalización de la carretera y la introducción de la energía eléctrica. Éstos han generado también modificaciones en la identidad comunitaria, pues se observa una relación más estrecha con el exterior, con formas de vinculación como es el caso por ejemplo de la migración temporal y cíclica de los jóvenes.

La política local que ha generado descontentos entre los vecinos de Metzontla por ser un ejercicio que está limitado a una minoría en Xaltepec, la emigración temporal de algunos habitantes jóvenes y la apertura de tiendas de abarrotes, son algunos de los factores que han influido en la diferenciación social. Con esto me refiero al estatus que ahora adquieren aquellas personas que han acumulado un mayor capital económico que les permite la edificación de casas de concreto o también la adquisición de aparatos eléctricos para ofrecer servicios rentables a los pobladores, como en el caso de los congeladores o de los molinos para nixtamal.

Las ideas latentes en Metzontla, que parten de un intento de separación de la Inspectoría de Xaltepec, han logrado que se establezcan otro tipo de organizaciones que permiten una vinculación comunal capaz de solucionar los problemas que atañen a la sociedad tales como los comités, los cuales aunque de manera no institucional permiten que los lazos comunitarios se puedan mantener vigentes.

La institución del compadrazgo y específicamente la vinculación que se tiene con el mismo ante la muerte del sujeto, es una de las continuidades en la identidad grupal de Xaltepec, cuya práctica se ha modificado para ampliar este rango al incluir a la familia en extenso, y se ha conservado pese a las nuevas ideas que sobre la familia se tengan.

Los cambios que pudieran presentarse no son tan significativos en el escenario real pues por un lado, las condiciones de pobreza y marginación siguen vigentes mostrando una realidad paupérrima para la zona y por el otro, las ideas y concepciones que tiene el grupo sobre el entorno, la naturaleza, los seres y personas que la habitan, la vida o la muerte, demuestran una matriz fuerte que con el paso del tiempo ha conformado una ideología particular en los nahuas de Xaltepec.

CAPÍTULO 3

LOS RITUALES FUNERARIOS EN XALTEPEC

Las ideas y concepciones que se tienen en Xaltepec, forman parte de un entramado que abarca la vida cotidiana y el pensamiento de sus habitantes. En este lugar como en cualquier espacio donde converge un grupo, se conforman prácticas que dan pauta para hablar de distintivos culturales entre sus habitantes.

A través de la descripción de los elementos simbólicos de los rituales, es como a lo largo de este capítulo, se da respuesta a la pregunta con la que surgió esta investigación, es decir de qué forma en que se manifiesta la importancia de los rituales funerarios²⁹ dentro de las prácticas culturales en Xaltepec. Para ello, tomé como referencia la metodología que propuso Evon Vogt (1979) en el caso de los rituales zinacantecos, en donde los símbolos son explicables a través de la perspectiva estructural que se funda en la idea de las oposiciones o discriminaciones binarias, y que constituyen una manera básica de ordenar el mundo, al menos para todos los casos de las etnografías de poblaciones nahuas que se han discutido al principio de esta tesis (véase Capítulo 1).

En los nahuas de Xaltepec los elementos simbólicos fueron observables a partir de que el tiempo ritual se define por una secuencia (o el orden previo con el que se ejecutan las prácticas [Vogt, 1979: 56]) que incluye la duración, actos, etapas, escenarios, espacios y el inicio-fin del ritual mortuorio. Los rituales funerarios además están conformados por un equipo (o aquellos objetos que son de uso común pero que obtienen un papel de significación al ubicarse dentro del tiempo ritual [Vogt, 1979: 56]), como pueden ser los utensilios y su organización

²⁹ Cabe destacar que las ceremonias funerarias aquí descritas serán entendidas como “rituales de paso calendáricos o cíclicos”. Esta noción parte de lo explicado por Arnold Van Gennep (2008) y Lourdes Báez Cubero (2005: 21), quienes resaltan que los rituales tienen como finalidad el mostrar un cambio ontológico dentro del ciclo de vida del ser humano. Aunque para Van Gennep las ceremonias mencionadas tienen la finalidad principal de separar (al recién difunto de los vivos, es decir dos mundos con cualidades distintas) (Van Gennep, 2008: 25); en Xaltepec a su vez intentan cumplir con el objetivo de agregar al muerto al mundo de los ancestros y sobrellevar la etapa liminal, cuando el cadáver no está situado ni como vivo, ni tampoco como muerto.

espacial, la vestimenta, y los discursos. Todos los elementos mencionados, al adquirir un significado propio en este contexto serán conceptualizados como símbolos, de manera que ayudan a mostrar ciertos mensajes intencionales, únicamente interpretables para el individuo y la comunidad en la que convive (Turner, 1980).

Las prácticas culturales que abarcan los rituales de muerte, al ser entendidas como una suerte de células (Vogt, 1979: 56), les permite formar parte del sistema ceremonial más amplio (es decir, el propio ritual funerario contextualizado dentro de las ceremonias que marcan otras etapas en el ciclo de vida, que en Xaltepec coinciden con el recibimiento de los sacramentos católicos), pero a su vez, tener una propia coherencia y organización interna, relativamente independientes del sistema. De manera que para el caso de estudio, clasifiqué a las prácticas culturales mortuorias en inmediatas y extendidas; incluyendo al fallecimiento, al velorio, al entierro, al novenario y la(s) levantada(s) de cruz como parte de la primera categoría; y el final del duelo, la relación dañina entre vivos y muertos a través de la enfermedad del “mal aire” y la conmemoración anual de la Fiesta de los Muertos, dentro de la segunda.

La descripción de ambos grupos de prácticas culturales junto con su equipo, me permitieron identificar los elementos simbólicos que para la comunidad son de suma trascendencia, pues se espera que con su inclusión en las ceremonias rituales se cumplan sus dos finalidades últimas: el auxilio del “alma” del difunto para llegar al lugar donde le correspondería ir después del fallecimiento y a su vez, la evasión de castigos a los vivos por el incumplimiento de sus obligaciones con los muertos.

Con las descripciones conseguí además, relacionar estas prácticas con la conceptualización que los habitantes del lugar poseen acerca de la muerte, inscritas desde luego en la forma que las sociedades nahuas contemporáneas herederas de influencias históricas asumen para entender el cosmos, la naturaleza, el mundo, al ser humano y sus semejantes.

3.1. Prácticas culturales inmediatas del ritual funerario

3.1.1. *El fallecimiento*

Cuando una persona muere, sus deudos o “caseros”³⁰ inician los preparativos con la búsqueda del “padrino” con quien compartió los sacramentos más importantes de la religión católica: bautizo, primera comunión, confirmación y matrimonio, en su caso.³¹ Es frecuente que éste haya fallecido antes que su ahijado, por lo que los descendientes hijos (as), sobrinos (as), hermanos (as) u otro miembro de la familia consanguínea, tiene la obligación de cumplir con las responsabilidades que conlleva ser el padrino del difunto.

El padrino toma acuerdos junto con el representante familiar, puesto que las responsabilidades pueden ser negociadas para ser cumplidas parcialmente o en la totalidad. La primera obligación es la de “vestir” al difunto, esto significaría comprar ropa nueva con la que será enterrado el (la) ahijado (a); para ello debe trasladarse a las tiendas en Zoquitlán y conseguir el ajuar que acordó con la familia que será ocupado en el cambio que tanto familia como padrino, harán de la vestimenta del difunto.

El color del atuendo aunque a elección de los deudos y de los padrinos, está estipulado que varía según la condición conyugal del difunto y los sacramentos católicos que haya recibido a lo largo de su vida. De este modo, los niños de cualquier edad pero que no fueron bautizados pueden vestirse de cualquier color incluyendo el blanco, aunque para muchos creyentes este tono solamente debe ser utilizado para los infantes que hubiesen recibido este sacramento; además se incluye a los adultos jóvenes (varones o mujeres menores de 25 años) que de haber fallecido solteros, carecieron de vida conyugal.

³⁰ De manera indistinta se utilizará el término familiares, deudos o “caseros”, como denominativos locales que designan a las personas sin distinción de género que vivían en la misma casa, realizaban actividades cotidianas o compartían relaciones económicas y familiares con el sujeto fallecido.

³¹ Este fenómeno también es destacado por Lourdes Báez en Naupan, Puebla (Báez, 2005: 77-91), por María Eugenia D’Aubeterre en San Miguel Acuexcomac, Puebla (2000) así como en algunas comunidades de Tlaxcala (Carrasco y Robichaux, 2005). De esta manera en los nahuas de la Sierra Negra, en los de la Sierra Norte de Puebla, en los del área tlaxcalteca y entre los rancheros del centro de Puebla, el parentesco ritual auxilia a la reproducción social a través de la reciprocidad.

De manera poco recurrente, los niños bautizados y los adultos solteros pueden usar atuendos o túnicas a semejanza de cualquier Santo de la devoción católica de los deudos como el Niño Doctor, el Santo Niño de Atocha, San Judas Tadeo, la Virgen de la Asunción o la Virgen de Guadalupe, entre otros. Esta última práctica es similar en otras comunidades nahuas, como el caso de Malinalco, Estado de México (Colin, 2004: 105) y en Coatetelco en el estado de Morelos (Maldonado, 2004: 190); así como en poblaciones de origen nahua pero que han perdido la lengua como en Mixquic, (López Soriano, 1984: 50) y en algunos municipios de Tlaxcala (Scheffler, 1975: 50).

Para el caso de los adultos que vivieron en unión libre o por matrimonio civil (sean varones o mujeres), son arreglados con una vestimenta azul, también es posible utilizar el color blanco o el morado pero únicamente para aquellas parejas que recibieron el sacramento matrimonial de la iglesia católica. El uso de estos colores en Xaltepec constituye un símbolo que representa la ausencia o existencia de pureza y limpieza, puesto que los sacramentos deben ser otorgados una vez que la persona haya confesado sus pecados; así como la referencia implícita que tiene la dicotomía completo/incompleto que sería la forma en cómo el difunto concluyó y se comportó a lo largo de su vida.

Mientras tanto, algún miembro de la familia solicita a un carpintero de la comunidad que se elabore la caja de madera según la estatura del difunto, asunto que demanda algunas horas y que retrasa el comienzo del velorio, pues es imprescindible que reciba a sus visitantes dentro del ataúd. Según lo explica el catequista de Xaltepec: “Es mucha molestia para el ‘casero’, porque va por la caja. Se la encargamos al carpintero que la haga, luego hay que ir donde la hacen... si hoy en la noche murió, ya para mañana tiene que estar puesta la caja, a fuerza tiene que estar, no pueden velarlo así, debe de estar presente”, (Manuel Flores, catequista de Xaltepec, 15 Marzo 2010).

Una vez que se entregó el ataúd, es colocado en la casa del difunto sobre una mesa en medio de la habitación de mayor tamaño, que por lo general, coincide con el lugar destinado para dormir (Imágenes 21 y 22). Familiares y padrino, sahuman con copal la ropa con la que se vestirá al cadáver y la caja en

donde yacerá, esta última deberá permanecer abierta para después ser rociada con una flor blanca como un crisantemo, una *tzatzatzli* (especie endémica no identificada) u otra flor blanca de la región bañada en agua bendita. Con estos actos se intenta purificar todo objeto que entrará en contacto con el cuerpo del difunto para hacer del ataúd y la ropa, un espacio “limpio” y digno para ser ocupado por éste en la posteridad.

Entonces se viste el cadáver y es únicamente el padrino³² quien puede cargar al difunto para acomodarlo en la caja-ataúd que se situará frente al altar familiar que en caso de no existir, se ubicará en el lugar del fallecimiento con una imagen del panteón católico que presidirá la velación.

En la caja se coloca un listón que sujetará las manos del difunto “para que no se le caigan y parezca como si estuviera rezando”, (Adelina Téllez, vecina de



Imagen 21. Habitación de una casa con altar familiar. Fuente: Trabajo de campo, Marzo 2010.



Imagen 22. Vista detallada de un altar familiar. Fuente: Trabajo de campo, Febrero 2009.

³² Para el caso de los nahuas de la Huasteca potosina, los “faeneros” son los encargados de esta labor, ya que si los deudos cargaran el cuerpo, la sombra del difunto “se negaría a abandonar el hogar” (Alegre, 2005: 81).

Xaltepec, 17 Marzo 2010); sosteniendo una flor preferentemente blanca, junto con un rosario que puede ser colocado desde este momento o previo al entierro. Estos objetos son importantes pues constituyen una parte de los elementos simbólicos con los que se provee al difunto en su entierro con la finalidad de prepararlo para su próximo destino (Good, 2001: 262).

Una regla estipulada por “el costumbre” es que a partir del deceso, el arreglo personal en los deudos y familiares cercanos está prohibido, es decir no pueden cambiarse de ropa, bañarse o peinarse. Éstas prácticas, explica Yuribia Velázquez para el caso los nahuas de la Sierra Norte de Puebla están prohibidas, pues se piensa que estas acciones “abren” el cuerpo y la cabeza y de este modo, un mal aire puede entrar al cuerpo del deudo con mayor facilidad (Velázquez, 1996: 106).

En Xaltepec,³³ se estipula que éstas prácticas pueden cesar hasta el entierro del cadáver, pues de lo contrario, la posibilidad de enfermar de “mal aire” es aún más factible.

3.1.2. *El velorio*

Una vez que el cadáver se ha colocado en la caja sobre una mesa en la casa del difunto puede comenzar el velorio. Esto ocurre al día siguiente del fallecimiento pues es el tiempo que el padrino tarda en adquirir la vestimenta del difunto y algún carpintero local elabora la caja mortuoria.

A pesar de que la llegada de los visitantes y la exposición del cadáver pudieran comenzar a tempranas horas del día, se estipula que la duración del velorio debe necesariamente abarcar la noche posterior al deceso previa al

³³ Barrer en la casa y el espacio doméstico es otra prohibición obligatoria durante los días cercanos al deceso, ya que se dice, constituye un acto [simbólico] que ahuyenta a las almas. Esta representación también se observa en los días Jueves y Viernes de la llamada Semana Santa dentro del calendario litúrgico católico, pues son días de abatimiento por la muerte de Jesucristo (Diario de campo, Xaltepec, Metzontla y Aticpac, Marzo 2009). El significado de las prácticas mencionadas (aunque se incluyen otras más restrictivas), se identifican de manera análoga también entre los nahuas del sur de la Huasteca veracruzana (Münch, 1993: 223).

entierro. Mientras el sol se oculta, los “caseros”, vecinos y miembros de la comunidad en actos de solidaridad, se reparten la ejecución de diversas tareas.

Alguien acude a notificar sobre la muerte al Inspector que funge como la máxima autoridad administrativa, él se encargará de levantar el acta de defunción, así como de autorizar y otorgar el espacio donde se cavará el “hoyo” de la tumba en el panteón local. En esta decisión, los familiares del difunto algunas veces pueden intervenir a su voluntad y capacidad de elección: “Ya decido en qué parte se hace [la fosa], o unos ya tienen sus lugares, dicen ‘con su mamá, su papá, su difunto’... pero si no, se les busca un lugar [en el panteón] y se les enseña dónde podrán rascar”, (Leonardo Perea, Inspector en turno de Xaltepec del ciclo 2007-2010, 16 Marzo 2010).

Entretanto, otra persona acude con algún rezandero(a) para acordar la



Imagen 23. Rezandera Cristina Sánchez. Fuente: Trabajo de campo, Marzo 2010.

labor que desarrollará desde la noche del velorio, los días siguientes al entierro que abarcan el novenario y por último, la ceremonia que practicará para la levantada de la cruz del difunto. Su trabajo consistirá en encabezar los rezos, conocimiento que sólo algunos poseen en Xaltepec a menos que tengan instrucción formal, como es el

caso de la Sra. Cristina Sánchez (Imagen 23), cuya educación a nivel secundaria fue realizada en una institución católica impartida por monjas de la orden de las Carmelitas Descalzas, (Diario de campo, Xaltepec, Metzontla y Aticpac, verano 2005).

Esta labor es otorgada como un servicio a los miembros de la comunidad, pues el trato no incluye un salario, sino un agradecimiento al término de los

rosarios con una taza de café y pan o aquellos alimentos que se hayan preparado para ofrecer a los visitantes. Como este conocimiento es privativo de estos especialistas rituales, los miembros de la comunidad conocen a los rezanderos como “los señores que saben” (Anselma Duarte, vecina de Xaltepec, 18 Marzo 2010); expresión que describe a una figura de autoridad con quien es preciso tener buena relación de convivencia y de socialización en cualquier momento.

Los familiares cercanos y aquellos que viven lejos de la comunidad, amigos, parientes, compadres o vecinos de todas las edades, acuden al velorio. “El costumbre” establece que cada persona que vaya a “saludar” al difunto, debe llevar flores,³⁴ velas, veladoras, frijol, azúcar, maíz, aceite, aguardiente o alguna cooperación voluntaria en dinero, que serán otorgados a la familia doliente como una muestra de solidaridad o donativo para ayudar con la carga de trabajo y de gastos.

La práctica anterior también es reconocida para otras zonas nahuas como San Bernardino Contla, San Francisco Papalotla, San Miguel Tenancingo, en Tlaxcala, en La Natividad Nauzontla, Villa Juárez Xicotepec en Puebla (Nutini e Isaac, 1974); en Chicontepec, Veracruz en el sur de la Huasteca (Mar, 2004: 2) y en San Marcos Acteopan, Puebla, donde es entendida como “ayuda social” (González Arellano, 2009: 63) y a la población actualmente hispanohablante de Mixquic, al menos en la década de los ochenta (López Soriano, 1984: 48). Los objetos que se donaron en el velorio son tan importantes en la Huasteca Veracruzana, que los cirios otorgados por cada familia asistente, serán los que se colocarán en la ofrenda de la primera Fiesta de Muertos del difunto (Durán, 2007: 130).

Durante el velorio las personas que deseen rezar lo pueden hacer de manera individual, sin embargo se espera el arribo de las ocho de la noche, hora aproximada cuando el rezandero inicia con la dirección del rosario que tendrá una duración de una hora o una hora y media. Al término, tanto al rezandero como a quienes estuvieron presentes, se les ofrece café, pan y “un taco”, pues la pérdida

³⁴ La utilización del color rojo es una prohibición marcada en los velorios, esto incluye la vestimenta de los deudos y de las flores ofrecidas al difunto.

y angustia que la familia experimenta exime las responsabilidades cotidianas, como podría ser el preparado de tortillas y alimentos por parte de las mujeres.

En la comunidad estudiada no se muestran distinciones entre el velorio de niños (o juegos de angelitos) y el de adultos, como lo es para otros lugares (Colin, 2004; Nutini e Isaac, 1974; Scheffler, 1975); de manera que en ambos casos la realización se enmarca dentro de un ambiente de solemnidad y seriedad e incluso sin el acompañamiento de música o bandas de viento, como es mencionado en otras áreas de ocupación nahua (Nutini e Isaac, 1974: 49-50, 108, 135, 142, 159-160, 196, 224-225; Mar, 2004: 196; González Arellano, 2009: 78; Alegre, 2005 y 2007: 139-165).

En Xaltepec se piensa que la velación del difunto por una noche es imprescindible para saldar cuentas con el muerto, “se le debe ir a saludar o a pedir perdón, si un día lo regañaron”, (Anselma Duarte, vecina de Xaltepec, 18 Marzo 2010); también representa otra forma de ayuda comunal pues la asistencia al velorio indica que “se acompaña a la familia en su dolor y al difunto para que no pase la noche solo”, (Emiliana de Perea, madrina de difunto, 16 Marzo 2010).

Esta noche es la primera que pasa el difunto en su nueva condición en la que aún no se sitúa ni como vivo ni como muerto, pues se piensa que su alma aún está viva aunque su cuerpo haya terminado funciones; es decir, el comienzo de la etapa liminal a la que se refiere Arnold Van Gennep (2008: 25). Por ello, es importante que los deudos lo acompañen, para evitar que el alma se quede sola y deambule en un camino oscuro en ausencia de la guía de los rezos; algunos creen que el muerto tomará venganza en contra de aquel que hubiese ignorado su despedida por medio de apariciones que espantan y horrorizan, para evitarlo todos los conocidos del difunto sin distinción de edad o género, asisten a los velorios.

Si el padrino decidió acompañar a la familia durante la noche, los “caseros” tienen la obligación de “atenderlo”, es decir, regalarle botellas de aguardiente para que él (o el representante masculino en caso de que se trate de una pareja de

padrinos), reparta a sus acompañantes para que beban a lo largo de la noche³⁵. Debido a que la familia no puede realizar esta tarea, algún vecino será el encargado también de ofrecer aguardiente, sin distinción de género, para aquellos visitantes que así lo deseen pues de esta manera se piensa, es como podrá sobrellevarse la extenuante jornada nocturna.

Durante este lapso se designa a las personas que cargarán la caja para trasladarla al panteón y también aquellos que cavarán la fosa, disposición que depende del apoyo que deseen brindar los “serviciales” o de la voluntad individual de los vecinos y familia extensa. Esta decisión se funda en la creencia de que la familia nuclear tiene prohibido realizar cualquiera de los quehaceres mencionados:

El familiar no tiene por qué escarbar la sepultura de su familia, tampoco de cargar: Tu hermano, tu papá, tu tío... enfermo sí, pero muerto ya no puedes... Eso en la antigüedad dicen que si tú cargas el cuerpo de cualquiera de tu familia, no estás cargando a otro cuerpo, sino que estás cargando tu propia carne, tu propio cuerpo... así era ‘el costumbre’ y no lo puedes cargar. Tampoco puedes escarbar en el panteón su sepultura a tu propio familiar, tiene que ser otro familiar... aquí nos tienen que acompañar y otros son los que meten las manos,³⁶ (Manuel Flores, catequista de Xaltepec, 15 Marzo 2010).

3.1.3. *El entierro*

A la mañana siguiente, una vez que se cavó la fosa en el panteón local (Imagen 24), algunas personas acostumbran rezar a manera de despedida en la casa donde se veló al difunto, otros prefieren hacerlo antes de bajar la caja en el panteón. En el primer caso, el rosario lo vuelve a encabezar el rezandero, se ejecuta con la caja aún abierta en el mismo sitio donde se le veló, al terminar se colocan los objetos que llevará el muerto en su “viaje”:

³⁵ Sería importante indagar a futuro si en Xaltepec, así como entre los nahuas de la Huasteca Potosina, el consumo de aguardiente y tabaco también se realiza en todas las ceremonias del costumbre además de las funerarias (Alegre, 2005: 90).

³⁶ Aunque este tabú es severo para el imaginario de la colectividad, existen otros más restrictivos en otras poblaciones nahuas como en el caso de San Andrés Hueyapan, Puebla, donde además se prohíbe la asistencia de la familia del difunto al entierro del mismo (Nutini e Isaac, 1974: 189-190).

Les ponen alguna botellita o aguardiente si le gustaba a los señores, si es abuelito le ponen su bastón que le llaman garrote, si es joven le dan flores gardenias, rosas blancas o las palmas [especie endémica similar a la azucena; ambas especies no fueron identificadas] y si es niño también le ponen flores... pero si es bebé le ponen la leche de su mamá en una botellita en la caja, para que no tenga hambre, (Cristina Perea, vecina de Xaltepec, 17 Marzo 2010).

La caja es sellada con clavos y cargada por las personas que se acomodaron para ello. El panteón local se ubica en lo alto del cerro Tzontzecuiculli, el camino es largo y tortuoso para el cortejo que transporta flores y al paso van incensando, compuesto por amigos, vecinos y la familia del difunto que se encarga de llevar aguardiente, refresco, tortillas, frijoles o algún guisado para ofrecer a los que cargaron el ataúd y a quienes cavaron la fosa.



Imagen 24. Vista parcial del panteón local. Fuente: Trabajo de campo, Noviembre 2010.

Para el caso de los que lograron convencer al rezandero de acudir al panteón, se le solicita la pronunciación de oraciones previas al descenso de la caja en la fosa, aunque estos ejemplos son escasos y cuando no sucede “la familia no reza, nomás se queda todo en silencio, todo queda de luto en el momento del entierro”, (Guadalupe Flores, vecina de Xaltepec, 18 Marzo 2010). La caja se baja con cuerdas al fondo de la fosa, en este momento se tiran flores, así como hojas de *xómetl* (sauco) preferentemente, o bien cualquier planta que hayan tomado en el camino y que sirvió para que los asistentes se “limpiaran” de

la enfermedad del “mal aire”,³⁷ que pudiera ser provocada por la muerte del difunto.

Los presentes se despiden del fallecido aventando un puño de tierra sobre el ataúd, que después será cubierto con más tierra para conformar el sepulcro. Sobre éste se coloca una vara o un palo que servirá como señal para identificar el sepulcro y que será depuesto al mes del fallecimiento por una cruz, otorgada por los padrinos, con la que se realizó la ceremonia conocida como levantada de cruz.

Los familiares reparten las bebidas y alimentos destinados para los acompañantes y quienes auxiliaron en las tareas, mismos que serán apreciados en un momento de convivencia solemne dentro del mismo panteón. Al finalizar, la familia nuclear designa a un representante masculino para agradecer por la asistencia del padrino si es que se encuentra, y de la concurrencia en general, extendiendo la invitación a los rezos nocturnos del novenario que comenzarán esa misma noche en la casa del difunto.

3.1.4. El novenario

A partir de la misma noche del entierro, es decir una noche posterior al velorio, se comienzan los rezos del novenario. El rezandero se encarga nuevamente de protagonizar los rosarios para la concurrencia que decide asistir a profesar oraciones para “guiar” el camino del “alma” del difunto.

Los rezos duran como en el velorio, entre una hora u hora y media, por lo general se comienzan al anochecer, es decir entre las siete y las ocho. A diferencia del velorio, la familia nuclear puede ser anfitriona en el novenario, pues el padrino del difunto no tiene la obligación de presenciarlos ni tampoco de acordar la asistencia del rezandero.

³⁷ Como se había mencionado de manera más extensa (véase el subcapítulo 1.3. Los rituales funerarios, el duelo y la muerte en Mesoamérica del Capítulo 1), el mal aire como una patología que formaba parte de la concepción sobre la relación vivos-muertos en los nahuas que vivieron previos a la ocupación europea, ya era vista como una suerte de venganza de los segundos a los primeros por la omisión de los rituales a los difuntos (López Austin, 2008: 387-392). Al respecto de esta enfermedad, tratamientos y prevenciones en los nahuas contemporáneos de Xaltepec, se hablará extensamente en el subtítulo 3.2.2. del capítulo actual.

A partir de la noche de inauguración del novenario o desde “cuando se llevan al difunto de esa casa... ponen ceniza o arena en donde estuvo [el difunto recostado en una tabla durante el velorio] en señal de la cruz, algunos [vecinos de Xaltepec] también acostumbran poner veladoras encendidas en forma de cruz, así como está la ceniza, así le ponen una en la cabeza, una en cada mano y una en el pie” (Susana Sánchez, vecina de Xaltepec, 18 Marzo 2010). A esa cruz se le conoce como “principal”, su función es trazar la figura donde se ubicó y veló al difunto, para indicar los puntos principales y delimitar la extensión de alcance del cuerpo dentro de la habitación.

Alrededor de esa cruz principal, dispuesta frente al altar de culto a los santos católicos, los asistentes se disponen para rezar los rosarios durante nueve noches que finalizarán con el convite de café y algunas veces pan, que ofrecen los “caseros” como agradecimiento por la asistencia de vecinos y amistades del finado.

La cruz principal con la que se marcó el lugar donde estuvo el difunto durante el velorio es una práctica común en los habitantes de la comunidad, al contrario, los deudos por elección personal pueden o no colocar otras señales “secundarias” de ceniza o tierra en los lugares donde haya ocurrido el fallecimiento: en cama dentro de la casa, si es que se trató de un enfermo o anciano o en el lugar del accidente o asesinato, en caso de una muerte inesperada. Sobre estas cenizas también pueden situarse veladoras que de manera similar a las de la cruz principal, se apagarán en la ceremonia de la segunda levantada de cruz realizada al mes del deceso.

Con la señal de las cruces los familiares reconocen la existencia implícita del “alma” del difunto en la convivencia doméstica y vecinal, además indican los lugares que tuvieron contacto con el cadáver los cuales se espera que en la ceremonia de levantada de cruz³⁸, queden limpios de la presencia contaminante del difunto que pudiera enfermar a los vivos.

³⁸ Entre los nahuas de la Huasteca Potosina, esta ceremonia es conocida como Velación de Cruz y para ello es preciso que un padrino sea el responsable de llevarla a cabo catorce veces, pues solo de esta manera la “sombra” del difunto podrá incorporarse a su nueva condición ontológica (Alegre, 2005). Cabe destacar que

Debido a que el padrino decide opcionalmente su asistencia a los nueve rosarios, en caso de que asista se le puede agasajar también con café y pan o si lo prefiere, con una copa de aguardiente. La labor del rezandero durante el novenario nuevamente carece de cobro, únicamente se le agradece por los servicios otorgados y cada noche al igual que los demás visitantes, es convidado con los alimentos que otorgan los “caseros” anfitriones.

3.1.5. *La levantada de la cruz y su repetición ceremonial*

Durante el transcurso de los días del novenario, los deudos acuden de visita para hablar con el padrino del finado y acordar la compra de la cruz de la tumba, en ese caso deben llevar “todo para ir a saludar al compadre, tengo que comprar aguardiente o cerveza, pan, chocolate, azúcar” (Emiliana de Perea, madrina de difunto, 16 Marzo 2010), en fin, los insumos necesarios para realizar un convite entre las dos familias.³⁹ Al aceptar los obsequios, el padrino en reciprocidad se hace responsable de la compra de la cruz pues es su obligación (pese a que no sea él/ella mismo (a) quien la entregue en caso de que la edad o alguna enfermedad lo impida), así como llegar a un acuerdo con el rezandero para que realice la ceremonia de levantada.

Por la tarde del último día del novenario, el padrino y sus acompañantes llegan con la cruz que compró (puede ser de madera o metal), adornada con listones blancos, grabada con el nombre del difunto y la fecha del deceso. Con la compañía del rezandero, el cortejo se detiene antes de entrar a la casa del difunto, los “caseros” junto con otros familiares que decidieron acompañar los reciben con

el vinuete es el elemento central de la Velación de Cruz, a diferencia de Xaltepec donde no se acostumbra utilizar música en las ceremonias funerarias.

³⁹ Esta práctica es similar a la documentada por María Eugenia D’Aubeterre en San Miguel Acuexcomac, Puebla (2000), así como por Guillermo Carrasco Rivas y David Robichaux en algunas comunidades de Tlaxcala (2005), en donde la aceptación del *chiquihuite* (cargado con alimentos, pan y bebidas alcohólicas) constituye una forma simbólica de aceptación del compromiso de padrinazgo (Carrasco y Robichaux, 2005: 470).

incienso ardiendo en el umbral.⁴⁰ Ambos grupos guiados por el rezandero pronuncian una letanía seguida del canto “Venid pecadores” (véase Anexo B):

Todas las familias andan buscando un rezandero que sepa [el Canto del Difunto] de los anteriores, no es de hoy que apenas lo aprendimos sino de ya hace mucho tiempo... Aunque es en español la reflexión es que el canto de entrada, si lo cantas, sientes feo, porque tiene palabras muy tristes y te hace recordar el momento triste de sufrimiento (Cristina Sánchez, rezandera, 15 Marzo 2010).

Mientras tanto un representante masculino de la familia del difunto acude al encuentro de la cruz grande para que sea sahumada y besada por cada uno de los deudos. Ambos grupos entran a la casa y la cruz ahora en manos del rezandero, la recuesta sobre la tabla o mesa donde está trazada la cruz de arena o ceniza al mismo tiempo que se está cantando la estrofa: *En la calle amarga, camina Jesús, tres veces cayó, con la cruz a cuestas...* “ya que todas las personas saben en qué momentos vas y tienes que acostar la cruz, no te puedes pasar ni la puedes acostar antes, tiene que llevar en forma como va el canto” (Cristina Sánchez, rezandera, 1 Noviembre 2010).

Para los nahuas de Xaltepec, la posición de la cruz dice mucho acerca de la condición del ser humano, pues se asocia la verticalidad con la energía, el trabajo, la vida; y la horizontalidad con la enfermedad, la pesadumbre, el cansancio, la muerte. Es por ello que solamente bajo la guía del canto que habla del sufrimiento de Jesús, metafóricamente se acepta la “caída” de la cruz, es decir, el deceso de la persona amada.

⁴⁰ Marie-Noëlle Chamoux (2005) habla de la importancia del umbral de la puerta en los rituales del ciclo de vida nahua. Afirma que el cruzar este espacio constituye un acto ritualizado en el que se simboliza bajo la dicotomía interior/exterior: “el reconocimiento solemne de la incorporación de ‘desconocidos’ (las generaciones muertas o por nacer, la joven novia o los padrinos) al grupo doméstico concreto, simbolizado no por el predio ni los terrenos de cultivo sino por la casa-habitación” (Chamoux, 2005: 382-383). En Xaltepec, la entrada de los “desconocidos” la aprueba el representante masculino de la familia (en lugar del difunto) cuando junto con la ayuda del padrino, hacen por un lado que los deudos y asistentes besen e inciensan la cruz, y por el otro cantan Venid Pecadores para solicitar dicho permiso de entrada a la casa.

Una vez que la cruz obsequiada por los padrinos yace de manera horizontal, los asistentes se disponen a rezar juntos el último rosario del novenario. Al final, los “caseros” ofrecen café con pan o mole con carne de pollo o chivo y tortillas para todos, pero en especial al padrino se le asigna una mesa dispuesta especialmente para él/ella (ellos), arreglada con un mantel (que puede ser un pedazo de plástico), flores y un vaso lleno de maíz o arena que se aprovechará como soporte de una vela que deberá permanecer encendida durante la estancia del padrino en la casa de los compadres; ésta se apagará cuando se retire.⁴¹ En especial el vaso, es una forma de representar y recordar al padrino el motivo de sus obligaciones, pues se cree que la arena, el maíz o la ceniza (que también son utilizados para trazar el lugar donde estuvo el cadáver durante la velación), simbolizan la tierra en la que está enterrado el difunto:⁴²

La arena o la ceniza donde le ponen la cruz es la tradición basada del muy Antiguo Testamento, no sé de dónde sacaron ‘los antiguos’ que la ceniza, porque dice que ‘somos de polvo y en polvo nos hemos de volver’, entonces por eso se pone de arena o de ceniza. Supongamos que es lo mismo que va a la mesa, nos está recordando qué es lo que estamos haciendo o llevando a cabo en la celebración (Manuel Flores, catequista de Xaltepec, 1 Noviembre 2010).

Antes que el padrino tome asiento, se acostumbra que en esa mesa, el casero coloque una botella de aguardiente con una cajetilla de cigarros; previa a su

⁴¹ El simbolismo de la mesa preparada para que sea utilizada por el padrino y la vela, son elementos que se comparten en las festividades donde se reciben los sacramentos católicos y en donde el padrino ocupa un lugar trascendente en la realización de las ceremonias durante el ciclo de vida del individuo. Según sea el caso, cuando los compromisos se han cumplido o el padrino acuerda su finalización, los “caseros” desmontan la mesa incluyendo la vela, para expresar que ha concluido con la tarea acordada, (Diario de campo, Veranos 2005 y 2006).

⁴² En los nahuas de Guerrero la referencia a la tierra se relaciona con creencias en las que es vista como un ente vivo que merece ser alimentado con los difuntos para que ella a su vez, otorgue alimentos que serán ingeridos por el hombre y los animales (Good, 2004: 165-168). Esta analogía que concibe a la tierra como “devoradora de cadáveres”, ya era percibida desde los grupos nahuas precolombinos (véase el subcapítulo 1.3. Los rituales funerarios, el duelo y la muerte en Mesoamérica del Capítulo 1 Prácticas rituales de la muerte: Una mirada a través del tiempo).

repartición, el padrino deberá hacer una señal en forma de cruz sobre la bebida. Enseguida, este último busca a un encargado para compartir aguardiente y un cigarro con los asistentes adultos de ambos géneros en rondas indefinidas, “si no lo tomas llevas tu botellita y lo guardas [el aguardiente], si no lo fumas [el cigarro], tú llévatelo, porque te toca tu cigarro y te lo vas a llevar [...] a los niños no se les da pero a los grandes, a todos” (Guadalupe Flores, vecina de Xaltepec, 18 Marzo 2010).

La repartición de aguardiente y cigarros comienza mientras la gente está cenando, cuando la primera botella se termina, el padrino llena el envase vacío con más aguardiente que le entregará al casero colocándola en la mesa; la familia buscará a un representante que volverá a repartir aguardiente en más rondas hasta que nuevamente se termine esa botella. Es decisión del casero aportar otra botella, pues en caso contrario, el representante del padrino desde ese momento seguirá repartiendo a los asistentes que se quedarán velando la cruz durante toda la noche y hasta el levantamiento de la misma.

Entre las cuatro o cinco de la mañana, previo al amanecer, el rezandero pronuncia otro rosario seguido de una letanía y del canto del Santo Entierro con el que se levantará la cruz (véase Anexo B). El padrino es el encargado de colocarla de manera vertical y cederla a un representante quien la turnará para que la familia bese e inciensen uno por uno la cruz, mientras tanto el rezandero ordenará que el padrino reúna en conjunto la señal de cruz principal de ceniza o arena donde se veló y si se hizo, la cruz o cruces secundaria (s) ubicada donde falleció el difunto.

También son recolectados los restos de veladoras que estuvieron encendidas, los cabos de velas y las flores secas, se levanta la tabla en la que se recostó el cadáver durante el velorio así como la ropa que vestía el difunto al momento de su muerte, previamente lavada e incensada y situada al lado del dibujo de la cruz principal.⁴³ A decisión de los deudos, estas últimas pueden ser

⁴³ Esta ceremonia alude a lo mencionado por Alfredo López Austin (véase el subcapítulo 1.3. Los rituales funerarios, el duelo y la muerte en Mesoamérica del Capítulo 1) para el caso de los nahuas precolombinos quienes en sus ritos mortuorios, además tenían la finalidad de recoger los restos esparcidos del *tonalli* con el

quemadas, acumuladas junto con la otra “basura” en una bolsa o cubeta de plástico o en el caso del ropaje, ser reutilizado por otros familiares.⁴⁴

Al finalizar la ceremonia, los “caseros” nuevamente ofrecen alimentos para desayunar, se agradece al padrino y al rezandero por la ayuda prestada y se aprovecha para acordar en caso de que el primero desee acompañar, si la cruz y la “basura” recolectadas se trasladarán ese mismo día a la tumba en el panteón o se hará posteriormente. La ceremonia de levantada de cruz se dará por concluida en este momento, alrededor de las once de la mañana.

Algunos vecinos en Xaltepec acostumbran quedarse con la cruz (ya levantada) algunos días más en la casa, pues con la realización de la ceremonia en la cual se han juntado todos los objetos y restos de la velación, se simboliza el final de la etapa liminal de los ritos funerarios y por tanto disminuye el riesgo de que el “alma” del difunto enferme de “mal aire” a los vivos. La cruz en posición vertical indica que esta entidad está “levantada”, “de pie” y “lista” para superar esta etapa y tiene la posibilidad latente de continuar a la siguiente, aunque ésta última oficialmente se logre hasta los siete años del deceso.

Otros deudos prefieren llevar la cruz de inmediato, pues depende “cuando tenemos alegría de ir al panteón, la vamos a dejar” (Anselma Duarte, vecina de Xaltepec, 1 Noviembre 2010). Ésta será colocada en sustitución de la cruz de varas provisional que se tenía en la tumba, a la cabeza de la tumba y la basura recolectada durante la ceremonia, será enterrada a los pies de la misma.

Durante un mes posterior al deceso, se mantienen las veladoras encendidas que se situaron donde estaba la (las) cruz (cruces) principal y en su caso secundarias, y las del altar de santos católicos donde algunas personas desean además, poner una fotografía del difunto. Así como en los vecinos de San Sebastián Tlacotepec, en Xaltepec durante este mes, el alma del difunto puede

bulto que contenía los restos incinerados del difunto, por lo que se llega a pensar que mientras eso concluía, esta entidad podría deambular hasta reunir sus partes esparcidas (López Austin, 2008: 363-366).

⁴⁴ El levantamiento de la cruz que simbólicamente marcaba la presencia del cadáver, así como la recolección de todos los objetos que estuvieron relacionados con el mismo, son acciones que tienen intenciones similares en otras poblaciones nahuas contemporáneas previamente descritas en el capítulo 1 (véase González Montes [2007], Münch [1993: 220], López Soriano [1984: 50], Nutini e Isaac [1974]).

vagar, manifestarse ante los deudos por medio de sueños o apariciones nocturnas y causar estragos en los vivos con su presencia (Romero, 2006: 105-106).

Antes del cumplimiento del mensuario del fallecimiento, los familiares del difunto nuevamente visitan a los padrinos con obsequios para acordar la próxima ceremonia de levantada de cruz que se realizará de manera similar a la del mes previo. En esta ocasión, ya no se reunirán las cruces principal y secundarias, sino las flores secas con las que se adornaba el altar, los restos de las veladoras que se mantuvieron encendidas en la casa o bien, en el caso de la muerte fuera de la casa, el rezandero primero debió recoger “algo del lugar... tierrita o algo; ese signo, ese algo, tiene que ser levantado donde falleció, después de ahí llevarlo donde se veló a la casa del difunto” (Cristina Sánchez,



Imagen 25. “Cruz de recuerdo” del difunto en el altar familiar. Fuente: Trabajo de campo, Noviembre 2010.

rezandera, 1 Noviembre 2010). El padrino reúne lo mencionado nuevamente en una bolsa o cubeta y a partir de ese día, las veladoras se apagarán.

Otra diferencia con respecto a la primera levantada de cruz es que los padrinos además de llevar la cruz grande que se colocará en la tumba del difunto, regalan a la familia una pequeña, adornada con listones blancos, grabada con el nombre y fecha del deceso que será dispuesta en el altar de la casa de los deudos, como una señal de recuerdo del difunto (Imagen 25). Puesto que en la primera levantada al finado se le asoció simbólicamente con la cruz, la de recuerdo permite a los deudos hacer una asociación metafórica con el ser amado ausente para contar con su presencia en el espacio doméstico.

Después del convite de la levantada de cruz, al día siguiente de la velación, el (los) casero (s) preguntan al padrino sobre el cumplimiento de las ceremonias de levantamiento posteriores, pues la decisión de las celebraciones está en

función relativa de la voluntad de este último. La única ceremonia obligatoria⁴⁵ es la que se realiza al final del luto, por lo que algunos se comprometen solamente con ésta; sin embargo otros padrinos escogen hacer levantada de cruz al medio año o al aniversario del fallecimiento, actos que conllevan la repetición del culto anual hasta el cumplimiento de los siete años. En caso del fallecimiento del padrino o del representante familiar que tomó su responsabilidad, el compromiso estipulado será cumplido por algún familiar directo, tarea que generalmente es adquirida por algún hijo del mismo.

La decisión quedará representada en la casa de los deudos, la mesa cubierta por el mantel, las flores, la vela en el vaso, los platos en los que comió el padrino en la primera levantada de cruz, se mantendrán en caso de que se acepte la continuación de la ceremonia, pues de lo contrario se levantarán los utensilios de la mesa para que quede vacía:

El momento te está acordando que estás dejando un compromiso, la mesa lo está diciendo todo 'aquí quedó sentado y estaba tendido el mantel' y todos los días está tendido para la siguiente vez que venga el padrino y si no, se quita todo, la mesa queda vacía, ya ni vela ni nada, todo queda apagado como que quiere decir: se acabó todo (Susana Sánchez, vecina de Xaltepec, 18 Marzo 2010).

Cuando se opta por la celebración anual, el protocolo es mantenido como en las anteriores levantadas de cruz, pues desde una semana antes del aniversario luctuoso, los "caseros" acuden a la casa del padrino. De igual modo, la noche previa al cabo de año se coloca ceniza o arena en el lugar de velación o en el sitio de muerte, veladoras y flores; el padrino lleva otra cruz para acostar en la casa del difunto, la familia los recibe con la cruz pequeña que se mantuvo guardada en la

⁴⁵ El cumplimiento de esta ceremonia es relativa a la edad de los difuntos, pues es forzosa solamente para el caso de los adultos. En los niños, con el primer aniversario se culmina la última levantada de cruz, pues al contrario de los adultos, en Xaltepec no se piensa que el alma del niño pueda "andar penando sin descanso" en el espacio de los vivos después de un año. Esta distinción que parte de la diferencia de edad es observada de manera similar en Mixquic, aunque en este caso los ritos concluirán una vez que el joven soltero difunto, se entierre (López Soriano, 1984: 51).

casa y al cabo de la madrugada, nuevamente se levanta la grande junto con la “basura” que surgió en la noche; además los alimentos son compartidos y el padrino vuelve a comer en la mesa que lo estuvo esperando.

En algunos casos, el padrino solicitó la visita del párroco de Zoquitlán y pagó por los servicios de una misa que se realiza en la capilla (horario que depende del tiempo de viaje que tarde el arribo del mismo), a la que acuden los deudos, vecinos y acompañantes del padrino, quien además cumple con la tarea de llevar la cruz para que esté presente y sea bendecida antes de ser trasladada al panteón.

Debido a que los difuntos sólo podrán convertirse en “abuelito nahua” al séptimo aniversario de su deceso, será preciso mantener el luto mientras tanto. El tiempo que tarda este cambio ontológico de condición es variable para otras áreas nahuas, fecha que usualmente también coincide con el final del duelo oficial en los familiares con una ceremonia de despedida (cuando los padrinos dejan de tener responsabilidades) y oscila entre uno (González Arellano, 2009, 37), cinco (Maldonado, 2004: 199) y siete años (Velázquez, 1996: 110; Báez, 2005: 91).

3.2. Prácticas y creencias extendidas del ritual

3.2.1. De vuelta al mundo social: El final del duelo

La pérdida de un ser querido en Xaltepec implica un evento que sale de lo ordinario y cotidiano tanto para los deudos como para la comunidad, incluye dolor y la realización de ceremonias conforme lo marca “el costumbre”, para poder separar al nuevo difunto del mundo de los vivos e incorporarlo a su nuevo destino en el mundo de los muertos.

Es hasta el cumplimiento de los siete años del deceso cuando se espera que la familia al fin se vea libre de la tristeza, dolor, estupor y luto por su difunto,⁴⁶

⁴⁶ La enfermedad de la “tristeza” es curable para los nahuas de Xaltepec. Ésta puede originarse porque se “regaña” mucho a los niños o en los adultos que sufrieron algún daño emocional, tal como la viudez o la muerte de algún familiar o amigo. Se cree que ataca al alma, al corazón y a los nervios por lo que el enfermo tiene dolor en el corazón o en el pecho, pero “en general [el paciente] no habla o llora todo el tiempo” (Avila, 2008: 158). La terapéutica incluye la ingestión de *yoloxóchitl* (magnolia) en agua de tiempo preparada

ciclo que expresará con la organización de una gran fiesta. Esta última además, permite que los deudos puedan ser reincorporados simbólicamente a la vida social con la aceptación de que el luto puede ser suspendido y cada miembro de la familia afectada continúe con el curso que su vida llevaba antes del suceso anómalo.⁴⁷

Considero que la importancia de esta festividad se debe a que hasta este momento, se cumple con la doble función que Arnold Van Gennep (2008: 25) describe en los ritos de paso, es decir se logra definitivamente la separación del muerto del mundo de los vivos (aunque no por ello se prohíba su visita anual en la Fiesta de los Muertos) y a la vez, se espera la agregación del difunto al otro mundo, que en el ideal que los habitantes de Xaltepec feligreses seguidores de una tradición religiosa católica sería el “Reino de Dios”.

El protocolo seguido para esta ocasión es el mismo, pues igual que cada año anterior, los “caseros” acuden a la casa de los padrinos a solicitarles la adquisición de la cruz por última vez. Aparte de la cruz, el padrino tiene la obligación de regalar ropa (preferentemente blanca) para toda la familia del difunto, aunque en algunos de los casos la situación económica no lo permite y únicamente se regala una prenda: “Si es señor su sombrero, su chamarra, su camisa, pantalón, si es señora su rebozo, sus huaraches; esa ropa la pueden ocupar cualquier día, se les regala. Eso lo tienen que dar a todos los familiares, hijos, nueras, nietos...”, (Cristina Perea, vecina de Xaltepec, 17 Marzo 2010).

Todos los integrantes de la familia deben recibir un “rosario de difunto” para colgar, previamente bendecido por el párroco de Zoquitlán; algunos también suelen obsequiarlo en los aniversarios luctuosos previos. Tanto la ropa o la prenda para vestir, como los rosarios, deben ser utilizados en la fiesta que marcará la culminación del luto financiada por el padrino.

al hervor con una rosa blanca y flor de naranjo; o un té con la mezcla de rosas blancas, una azucena pequeña y el camote de la planta *santolli* o santuario (nombre científico no identificado) (Avila, 2008: 96, 100).

⁴⁷ Aunque autores como Araceli Colin (2004) plantean que existe una diferencia entre el rito funerario y el duelo subjetivo, para el caso de Xaltepec, esta relación se entendió hipotéticamente como paralela.

El día previo a la conmemoración del séptimo año del deceso, el padrino y sus acompañantes acuden a la casa del difunto con la familia que recibirá la cruz y nuevamente se velará toda la noche. Al día siguiente, se levantará la cruz y la señal de arena o cal que se marcó donde tiempo atrás se veló al difunto en medio de rezos dirigidos por el rezandero y repetidos por los asistentes a la ceremonia (Imagen 26).

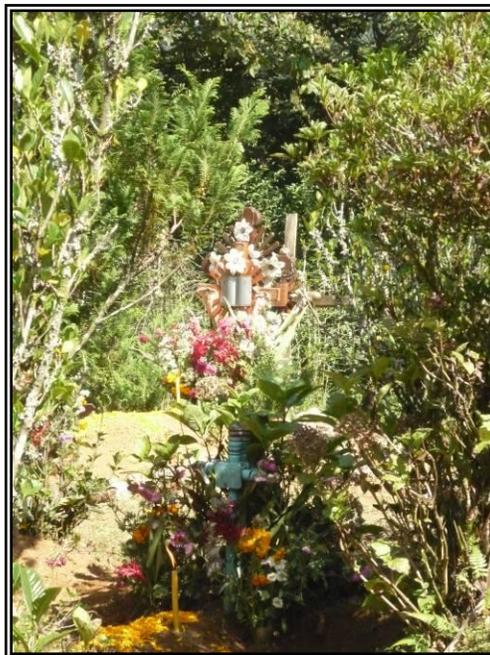


Imagen 26. Tumba con cruces de 'levantadas'.
Fuente: Trabajo de campo, Noviembre 2010.

Algunas familias deciden que la fiesta se haga el mismo día en que se levantó la cruz pues es la fecha exacta en que se cumple el séptimo aniversario del fallecimiento, otras prefieren que se realice al sábado siguiente en caso de que el día haya sido cualquier otro de la semana. Tal como se realizó en anteriores ceremonias, después del levantamiento de cruz, los “caseros” ofrecen alimentos como agradecimiento por las atenciones del padrino y una vez que éste terminó de ingerir, los deudos levantan el mantel o plástico que estaba sobre la mesa y la vela montada en el vaso, para ser apagada por última vez por los mismos. Con ello se manifiesta que el padrino cumplió con las obligaciones adquiridas de este compromiso que duró siete años.

La fastuosidad de la celebración depende del monto económico que el padrino desee aportar, ya que puede solicitar los servicios del sacerdote de Zoquitlán para ofrecer una misa en la capilla de Xaltepec, contratar un sonido musical para el baile nocturno y ofrecer aguardiente y cerveza para los invitados. Los “caseros” por su parte, son los encargados de preparar los alimentos festivos: tortillas, arroz y mole rojo de pollo, cerdo o chivo y frijoles. Sirven refresco y rentan una lona que cubrirá el espacio donde se compartirán los alimentos en sillas y tablonés.

Sin exclusión, todos los miembros de la comunidad están cordialmente invitados a esta celebración, por lo que incluso los habitantes de otras poblaciones vecinas acuden al baile, tal y como se realiza en otras fiestas multitudinarias en las que la música juega el papel primordial de atracción. Es en este espacio donde nuevamente los deudos sin el temor a la sanción social, tienen la posibilidad de reincorporarse a celebraciones comunales y expresar júbilo frente a los miembros de Xaltepec, como el embriagarse o bailar; a partir del cumplimiento de los siete años es cuando al fin dejará de existir la posibilidad de que el “alma” del difunto ande penando.⁴⁸

No se va [el “alma” del difunto] porque las oraciones del rosario, son para encomendar al difunto al ‘Reino de Dios’. Según la iglesia, el novenario que nosotros hacemos, para Dios sería un rosario nada más, es un ciclo completo; con nueve rosarios el hombre contempla la vida eterna.

Ahora que nos damos cuenta la Iglesia lo enseña así, pero nuestros antepasados también traían esa costumbre. ¿Por qué al difunto le celebramos los siete años? Dentro de siete años se cumple un rosario [sólo uno], porque le celebraron el primer rosario en el velorio y luego al mes, aparte de los siete años, (Manuel Flores, catequista de Xaltepec, 1 Noviembre 2010).

3.2.2. La relación dañina de los muertos hacia los vivos a través del “mal aire”

En Xaltepec no existe una manera más certera de comprobar la relación que tienen los muertos hacia los vivos que a través de la enfermedad del “mal aire” y en ésta, los ritos mortuorios juegan un papel destacado. Ya que uno de los dos objetivos que tienen estas ceremonias es evitar el contagio del “mal aire” de los

⁴⁸ Al contrario de lo mencionado por González Arellano (2009: 35), en Xaltepec todos los difuntos merecen ser recordados y venerados pues ya forman parte de los “abuelos” o ancestros. En este contexto, las circunstancias de “bondad o maldad” que exprese el alma ya no serán decisivas, pues ahora el peso de las responsabilidades de la relación entre vivos y muertos, recaerá en los primeros.

difuntos a los vivos, el éxito se denota en la realización correcta de las mismas, es decir como lo estipula “el costumbre”.⁴⁹

Para los nahuas en estudio, el “mal aire” es una enfermedad adquirible bajo dos circunstancias: La primera es cuando el difunto tiene una relación directa con los vivos, es decir, durante el tiempo que el cadáver aún tiene contacto físico con éstos en las exequias (fallecimiento, velación y entierro); y la segunda, cuando pese a que no existe un acercamiento tangible entre el cadáver y los vivos, el “alma” aún lo tiene (novenario y levantadas de cruz).

En ambas situaciones es el “alma” y no el propio cuerpo la que puede causar la patología⁵⁰, sin embargo en el primer ejemplo, debido a que la muerte tiene poco tiempo de haber ocurrido, el riesgo es aún mayor. Otra diferencia importante tiene que ver con las razones del contagio, por ende, en el segundo caso las levantadas de cruz y las prácticas funerarias extendidas, son la defensa principal para evitar la enfermedad.

Esta patología es concebida como una enfermedad altamente contagiosa, percibida como una suerte de “suciedad pegajosa” provocada por el roce de un “aire” o la parte inmaterial del individuo que se desprende cuando fallece,⁵¹ es

⁴⁹ Basándose en los conceptos de *tequitl* o trabajo y de fuerza o *chicahualiztli*, es que Catharine Good (2004) explica las obligaciones que tienen los vivos para sostener a los muertos en los nahuas del Alto Balsas; sobre todo en que los segundos al no poseer cuerpo, requieren de los primeros para alimentarse. Esta creencia también es compartida por los nahuas del sur de la Huasteca veracruzana, la Huasteca hidalguense y el Estado de México; en donde se piensa que los vivos tienen la obligación de ejecutar rituales a los muertos pues de lo contrario, la falta será sancionada con el contagio del mal aire o aire de muerto, o con el espanto (González Montes [2007], Jurado y Camacho [1995: 148], Mar [2004: 199]).

Retomando esta postura, valdría la pena realizar un estudio a profundidad para conocer si es que los muertos en Xaltepec realizan un “trabajo” por los vivos, ya que lo documentado en esta tesis se parte del daño y no del beneficio de los primeros a los segundos.

⁵⁰ En los nahuas de San Luis Potosí (Gallardo, 2007) “el aire” únicamente es el agente transmisor de las emanaciones perniciosas, mientras que en Xaltepec, la enfermedad del “mal aire” adquirida en los velorios o entierros se genera por el contacto directo con el “alma” del difunto.

⁵¹ Yuribia Velázquez (1996: 106) lo explica para los nahuas de Naupan de manera más detallada, al referirse al *iyoyole* como la sustancia que conlleva las emociones, los sentimientos y los pensamientos de la persona; Laura Romero (2006: 124) la llama *toanima*, *toanimatsin*, *toyollo* o alma, en los nahuas de San Sebastián Tlacotepec. Tomando en cuenta que para el lugar de estudio el concepto de “alma” abarca todas las cualidades del individuo (incluyendo las benéficas y las maléficas), la diferencia recae en la condición del individuo, pues como lo apunta Héctor Mar en la Huasteca veracruzana, los sujetos en estados liminales por sí mismos son nocivos como es el caso de las mujeres parturientas o los cadáveres (Mar, 2004: 199).

imposible de ser observado por lo que únicamente se percibe a través del tacto y puede dañar tanto a los adultos como a los niños, aunque estos últimos sean las víctimas primordiales por su supuesta debilidad.⁵²

Al “mal aire” usualmente se le relaciona con la enfermedad del “susto” o “espanto” aunque no necesariamente la adquisición de una conlleva la otra. La primera se puede adquirir en velorios al “respirar” el olor del difunto, en la casa o lugar donde falleció, en el panteón, también en los lugares alejados de la urbanización como las cuevas, los caminos, el monte, el río⁵³ o en el sitio donde alguna persona haya fallecido por accidente o asesinato.

Los síntomas más recurrentes del “mal aire” son mareo, inapetencia, dolor de cuerpo, cansancio, vómito, tos, fiebres; los niños además, lloran mucho, se despiertan alterados en la noche y sufren dolores de cabeza. A sabiendas de que el “mal aire” se adquiere en velorios y entierros, algunos habitantes de Xaltepec optan por tomar medidas de prevención, para ello los adultos ingieren una copa de aguardiente y a los niños se les dibuja una cruz en la parte anterior de la muñeca con la planta llamada *wehwixiwitl* (sin traducción),⁵⁴ previamente molida en el metate y remojada en agua bendita.

Por lo anterior se llega a pensar que de las tres entidades anímicas que componían al sujeto concebidas entre los nahuas del siglo XVI (López Austin, 2008: 363-370) que gozaban de independencia del cuerpo (De Pury-Toumi, 1997: 157, 163), en Xaltepec pudieran reunirse en el concepto de “alma” cuya capacidad de daño está en función del sujeto, en condición de difunto y no de la entidad en sí.

⁵² Como en Tlacotepec donde la debilidad del *tonal* del individuo es la característica que determina la vulnerabilidad al daño (Romero, 2006: 175); en Xaltepec además la predisposición a la enfermedad se relaciona con el despojo de la fuerza corporal en una persona doliente, alcoholizada, triste o melancólica, en mujeres menstruantes o puérperas y con la pureza, limpieza del alma o ausencia de maldad como en el caso de los infantes. Asimismo se piensa que los niños pueden ser víctimas predilectas del aire del muerto porque éste anda triste por su muerte y la alegría de los niños puede enfadarlo.

⁵³ La adquisición de la enfermedad del mal aire en los sitios naturales no cumple con las mismas características descritas en el presente apartado, puesto que sus causas no son ocasionadas por un difunto sino por la creencia en los seres sobrenaturales que custodian lugares de la naturaleza. Por los datos obtenidos al respecto, intuyo que se presentan ante los habitantes de Xaltepec para causarles “susto” y de esta manera resguardar su espacio (véase el subcapítulo 2.1. Xaltepec en la Sierra Negra del Capítulo 2).

⁵⁴ Esta planta endémica se obtiene en áreas silvestres como los cerros aledaños a Xaltepec (Avila, 2008: 102). Se desconocen mayores datos de identificación.

En su mayoría los padres de familia prefieren omitir la asistencia de los infantes a este tipo de ceremonias precisamente para no exponerlos a los riesgos, de igual manera si el adulto proviene de alguna de éstas, se recomienda quitarse la ropa antes de entrar a la casa, dejarla al sereno durante toda la noche y lavarla al día siguiente.

Es sabido por los habitantes que el descuido o falta de atención de este mal, puede ocasionar la muerte del enfermo, por lo que se conocen varias terapéuticas para la curación, como pueden ser las “limpias” o “barridas” (acto de deslizar una planta medicinal sobre el

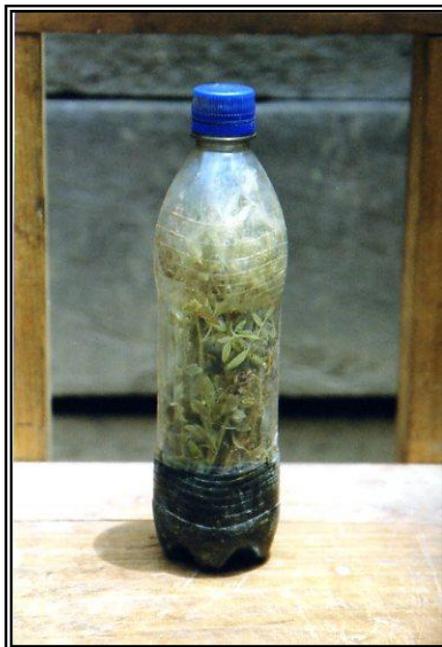


Imagen 27. Ruda preparada en agua ardiente para “limpia” o “barrida”. Fuente: Trabajo de campo, Veranos 2006-2007.

cuerpo del enfermo) con albahaca, canela, *xómetl* (sauco) o ruda bañadas en aguardiente para llevarse la patología en ésta y también, aspirar el humo de hojas quemadas de ajo, *chiltépetl* (chile chiltepín) y romero (Ávila, 2008: 77-103)⁵⁵ (Imagen 27).

El origen de esta enfermedad es entendible cuando en Xaltepec se concibe al cuerpo como una división de dos partes primordiales: la tangible o física y la intangible o anímica⁵⁶ que para San Sebastián Tlacotepec serían el cuerpo

⁵⁵ Debido a que los muertos producen el mal aire, las plantas mencionadas para su prevención y curación son de condición caliente puesto que la terapéutica local (que se integra dentro de la clasificación fríocliente que rige un aspecto de la cosmovisión de Xaltepec), se basa en el principio de contrarios como el eje rector de la ejecución de la medicina herbolaria.

⁵⁶ El cuerpo en Xaltepec se conforma en dos categorías:

La primera es la que constituye lo tangible (la “cáscara”), entendida como el medio de contacto con el exterior, a su vez está dividido en la parte ósea donde se incluyen a las coyunturas o “partes que se mueven”, el hueso con piel o lo que se podría entender como la musculatura o “la carne” y lo que se encuentra dentro de sí, que incluye el conocimiento de algunos órganos entendidos como primordiales para el funcionamiento del mismo (el cerebro, “el lugar por donde se traga”, las anginas, los pulmones, el corazón, el hígado, los riñones, la “panza”, las venas y por donde se orina).

La segunda retoma aquellas partes intangibles y anímicas que constituyen la parte primordial del sujeto. Aquí se incluye, como se había mencionado anteriormente (y retomando vocablos castellanos): al “alma” y

material y las partes inmateriales respectivamente (Romero 2008: 126). El aire entonces constituye la parte intangible del cuerpo del individuo, la muerte provoca su desprendimiento de la tangible o material de éste, el mal recae en que durante el tiempo que abarca entre el deceso y el entierro por un lado, y el novenario y la primera levantada de la cruz por el otro, el difunto o mejor dicho su “alma”, continúa realizando sus actividades cotidianas.

Debido a que no se ha percatado de su nueva condición, tiene contacto con su familia, amigos y vecinos vivos, camina, realiza su trabajo y convive con ellos en el mismo espacio y sin un afán de daño voluntario, su contacto con ellos es el que puede provocar el mal. Esto se debe a que tanto muertos como vivos son parte de dos naturalezas diferentes por lo que la relación de ambos, ya sea en la vida cotidiana (Nutini e Isaac, 1974: 67, 108, 142, 224-225, 238-239) o sobre todo, en los primeros días después de un deceso (Romero 2006: 174), los primeros pueden causar daño a los segundos.

Por esta razón las prácticas mortuorias inmediatas adquieren suma importancia, tal es el caso de la velación. Se espera que al menos una persona acompañe al difunto, sus deudos y amigos no lo dejen solo, pues se encuentra en una etapa límite en la que aún no se ha marchado al mundo de los muertos y tampoco se ha separado del mundo de los vivos.

Una vez que el cuerpo es enterrado, su “alma” ha sido separada, es errante, inquieta y vagabunda pues aún no arriba al lugar esperado. Para lograr el descanso de esta entidad, los vivos necesitan rezar durante el novenario y levantar la primera cruz, así las oraciones servirán de guía en el camino.

Si las ceremonias funerarias no se practicaran como lo acuerda “el costumbre”, es decir de la manera correcta, entonces el “alma” del difunto andará

también al “espíritu” (encontrado en los doce pulsos). Para el tema específico de esta tesis, pareciera que estos últimos no resultan trascendentes pues únicamente se habla de ellos mientras la persona posea vida, ya que su salida del cuerpo puede causar debilidad como en el caso del “espanto” o “susto”.

Para mayor detalle al respecto, léase “Clasificación y nomenclatura del cuerpo humano” (Avila, 2008: 123-133).

“penando” de manera indefinida puesto que no logró salir de la etapa liminal en la que se encontraba y por tanto, no ha conseguido arribar a su destino final:

El ‘mal aire’ son ‘almas’ de personas que penan en el mundo, eso es lo que sucede porque no se hace toda esa formalidad que nos enseñaron los antepasados, eso puede pasar en la casa, en el camino, donde quiera que haya fallecido, o sea que el ‘alma’ anda donde quiera y dicen algunos que si no hacen el rosario, en la noche puede llegar a tocar la puerta, puede saludar... de repente en el día o en la noche, no puedes vivir en paz y si tú haces todo eso, vas a vivir tranquilo (Manuel Flores, catequista de Xaltepec, 15 Marzo 2010).

El rezandero también juega un papel importante con el levantamiento de la tierra o ceniza con la que se marcó el lugar donde estuvo el cuerpo (en las cruces principal y secundaria), pues de esta manera reúne al “alma” del difunto con su cuerpo en el panteón.

Las “almas” de los accidentados y asesinados tanto en Xaltepec como en los vecinos de Tlacotepec (Romero, 2006: 106) y en Naupan en la Sierra Norte (Velázquez, 1996: 106), merecen mayor atención pues constituyen un mayor peligro debido a que su muerte fue trágica y antinatural.⁵⁷ En este caso, el rezandero toma un poco de tierra donde ocurrió el hecho y prepara la levantada de cruz como en los demás casos de deceso. En Xaltepec se considera que estas almas penan mucho ya que su muerte fue espontánea y por tanto no alcanzaron a concluir sus tareas pendientes, “unos dicen que porque dejan bienes y no reparten, o de que si por ahí dejaron dinero” (Leonardo Perea, Inspector en turno de Xaltepec del ciclo 2007-2010, 16 Marzo 2010).

⁵⁷ El tipo de muerte dicen Pérez (2012) y Maldonado (2004), determina la relación con los vivos y por tanto existen diferenciaciones. En Xaltepec la muerte trágica es antagónica a la serena, en donde esta última se entiende dentro de la ley natural del ciclo de vida que comienza con el nacimiento, atraviesa la plenitud que implica la unión con una pareja para reproducirse y concluye con un deceso que se espera, ocurrirá a causa de una enfermedad propia de la vejez, en la comodidad del hogar y en compañía de los seres queridos. Este tipo de muerte constituye la meta ideal pues se espera que para este momento, el individuo haya finalizado con las tareas que debía realizar en su vida.

Del mismo modo las prácticas funerarias extendidas son útiles para evitar la furia de un “alma” enfadada. En los panteones se pueden encontrar “almas” tristes o “mal aires” que están penando porque la familia no les reza, no los visitan, no se les colocan flores o arreglan sus tumbas:

Dicen que hay corriendo muchos ‘mal aire’ porque están enterrados muchos, que su familia no se acuerda y están tristes ahí; si nosotros fuimos al panteón hay que sacar nuestra ropa de la casa y mañana la lavamos, lo mejor es no entrar con la ropa sucia, eso es porque los muertos están tristes porque no los recuerdan (Susana Sánchez, vecina de Xaltepec, 18 Marzo 2010).

Lo mismo podría ocurrir durante los días destinados al recuerdo de los muertos, por ello es importante que se les coloquen ofrendas y se les honre, de lo contrario, el “alma” del difunto además de enfermar, se hablan de otros tipos de sanciones en los relatos orales.⁵⁸

Tanto la patología del “mal aire” como su terapéutica se integran en la división dual que abarca a todas las cosas acreditadas en el mundo: lo frío y lo caliente. La muerte o bien los difuntos, así como otros elementos de la naturaleza gozan de la condición fría,⁵⁹ por lo que su contacto induce al desequilibrio de las cualidades en los vivos y por tanto, el individuo puede enfermar y por descuido incluso morir.

La sociabilidad entre seres de distinta naturaleza, es decir de diferente cualidad (como los vivos y los muertos), debe ser regulada por normas o conductas que a través del tiempo son estipuladas, aceptadas y recreadas por “el costumbre”. Al realizarse en situaciones específicas de tiempo y espacio se evita una vinculación desmedida que puede generar consecuencias dañinas como en el caso de la enfermedad. Al contrario se muestra en la celebración de la Fiesta de los Muertos donde la regulación social contribuye a establecer una relación de armonía entre vivos y muertos.

⁵⁸ Al respecto véase el Anexo B.

⁵⁹ Los nahuas de Tlacotepec dicen que específicamente los niños y los ancianos contienen mayor frialdad (Romero, 2006: 106).

3.2.3. *El recuerdo anual de los “abuelitos”: la Fiesta de los Muertos*

Los muertos pueden tener diversas maneras de relacionarse con los vivos. A diferencia de otras comunidades nahuas como en la cuenca del Río Balsas (Good, 2001: 261) o en la Huasteca hidalguense (Jurado y Camacho, 1995: 148), donde los muertos conviven con los vivos en el proceso de siembra-cosecha, durante el carnaval u otras actividades importantes para la reproducción social como las ceremonias del ciclo de vida; en Xaltepec esta relación se observa en la enfermedad, en los sueños (véase Anexo B) y en la celebración anual que se hace en honor de los muertos.

Esta Fiesta⁶⁰ como apuntan Medina (2004), Lomnitz (2008) y Zarauz (2000), constituye el resultado de la combinación de la tradición religiosa mesoamericana y la católica, cuyo vértice de unión se muestra en que actualmente se ha convertido en un espacio donde la convivencia entre ambos mundos está permitida.⁶¹ En la comunidad estudiada abarca del 31 de octubre que es cuando se comienzan a montar las ofrendas, al 2 de noviembre que se retiran y se acude al panteón para visitar la tumba del difunto. En este momento, “se muestra la relación de ambos mundos a través de la reciprocidad y el don o contradon” (Durán, 2007: 100), pues es cuando se dice que las “almas” de los difuntos arriban desde el lugar donde se habitan para visitar a sus parientes y amigos vivos.

Así como los rituales mortuorios formaron parte de la obligación que los deudos debían rendir ante el muerto, esta celebración se establece como un compromiso que los vivos deben realizar para así evitar la pérdida de memoria

⁶⁰ Autores como Arturo Gómez, Catharine Good y Druzo Maldonado (2004) afirman que estas fiestas no pueden verse como aisladas. Comentan que deben ser percibidas como parte de un ciclo ceremonial paralelo al de la productividad del maíz, en el que todo el año se mantiene una relación constante con los muertos. Sin embargo, en el caso de Xaltepec aún no se cuentan con datos suficientes para poder coincidir con estas afirmaciones.

⁶¹ Véase el subcapítulo 1.4. Influencia del pensamiento europeo en el concepto de muerte en México del Capítulo 1.

sobre aquellos que “ya no están en este mundo”, incluyendo desde los “nuevos”⁶² como a los “abuelitos”.

La convivencia entre ambos seres podría decirse que es armoniosa y pacífica gracias al ofrecimiento de los olores alimenticios, de las flores o del copal. De este modo, los vivos sustentan las “almas” de los difuntos quienes acuden gozosos a disfrutar del festín; sin embargo, los muertos también pueden hacerse presentes con sanciones en caso del olvido u omisión de las obligaciones que se tienen hacia ellos⁶³

Esta Fiesta constituye una “hierofanía o manifestación de lo sagrado” (Durán, 2007: 108), por lo que el espacio debe convertirse en tiempo sagrado a través de las ofrendas a los difuntos. Éstas son puestas una vez que hayan transcurrido por lo menos seis meses después del fallecimiento, a estos muertos se les conoce como “nuevos” por lo que únicamente se les ofrece tortilla o agua, de lo contrario se tiene la creencia de que este muerto no comerá de esos alimentos, sino los transportará: “Como eres nuevo vas a ir cargando la ofrenda de los demás difuntos, nada más agüita lo que vas a tomar acá y todo lo demás son de los otros y tú lo tienes que llevar... los otros muertos te agarran de burrito [para cargar]” Adelina Téllez, vecina de Xaltepec, 17 Marzo 2010).

Si el caso no fuera como se mencionó, entonces las ofrendas serán montadas según la edad del fallecido: 31 de Octubre para los niños y 1 de Noviembre para los adultos. Los jóvenes que no obtuvieron el sacramento matrimonial también son considerados infantes, dentro de esta categoría además se incluyen a los bebés que recibieron el bautizo de la iglesia católica, de lo contrario se piensa que esas “almas” no pudieron llegar a Dios y por lo tanto, no tienen la oportunidad de retornar para visitar a sus parientes vivos.

⁶² El concepto que en la zona de estudio se entiende como difunto “nuevo”, no es comparable con lo estudiado por ejemplo, en los nahuas de San Marcos Acteopan. En esta área, las ofrendas que son colocadas para los difuntos “nuevos” (es decir, durante el transcurso del primer año de fallecimiento), merecen ser distinguidas con la disposición de una habitación exclusiva, objetos nuevos, arcos de flores, una cruz bendecida por los padrinos y la colocación de los obsequios que son otorgados por aquellos que acuden a su visita (González Arellano: 2009: 92-98). Por su parte en Xaltepec, es preferible montar una ofrenda sencilla como recibimiento para el difunto en su primera Fiesta de Muertos.

⁶³ Para mayor detalle léase el Anexo B.

La colocación de las ofrendas comienza a las 11 horas del día 31 de octubre en caso de contar con niños difuntos, de lo contrario se hará el día 1 de noviembre. En un espacio destinado para ello⁶⁴, se monta una mesa con un mantel (o trozo de plástico) y sobre éste, las viandas que comúnmente se compraron en el mercado municipal de Zoquitlán, en el que se ofrecen variedades de alimentos y flores que no pueden adquirirse en Xaltepec. Como ejemplos se encuentran la hojaldra y los panes regionales, uno tiene forma cuadrangular con divisiones como enrejado, es blanco e insípido; otro es el conocido como pan “muñeco” realizado con la base de masa del anterior pero en forma de un difunto recostado con los brazos cruzados, otro es el pan “mosquete”, hecho de masa salada con forma de moño (Imagen 28).

La flor de *cempoalxóchitl* que solamente se obtiene en el tianguis mencionado, es colocada en la ofrenda de manera yacente horizontal ya que “es de muerto, de persona caída... acostada” (Guadalupe Flores, vecina de Xaltepec, 18 Marzo '10).



Imagen 28. Pan regional “muñeco” para ofrenda de la Fiesta de los Muertos. Fuente: Trabajo de campo, Noviembre 2010.

La mesa además, es adornada con arcos

formados por ramas de tepejilote que se recolecta de manera silvestre en las cercanías de la comunidad, agregando la *tzatzatzli* que implica una representación del motivo de esta celebración, pues debido a que fue colocada en

⁶⁴ Para Alejandro Durán (2007), el altar es el espacio sagrado donde se produce la relación colectiva de reciprocidad entre vivos y muertos, ya que ahí se lleva a cabo la hierofanía a través de la ofrenda. En este lugar se lleva a cabo la comunicación entre ambos mundos por medio del don que los vivos ofrezcan a los muertos y por tanto, el contradon o respuesta que puedan tener los difuntos ante ello.

las manos del difunto dentro de la caja funeraria, se le relaciona conceptualmente con la muerte (Imagen 29).

También se encuentran diferentes frutas, algunas compradas en Zoquitlán como manzana, durazno, caña de azúcar; y otras más que se obtienen en los solares de Xaltepec: naranja, guayaba y plátano. El tipo de alimentos en la ofrenda depende mucho de las preferencias que tenía el difunto, ya que el objetivo es su recuerdo y convivencia con ellos, por lo que se intenta agasajarlos con sus preferencias en vida e incluso es preciso tomar en cuenta el tiempo de



Imagen 29. Flores de difuntos en ofrendas: *Cempoalxóchitl* tendida en la mesa y *tzatzatzli* en el arco. Fuente: Trabajo de campo, Noviembre 2010.

fermentación que conlleva la comida pues las condiciones climáticas no permiten la exposición prolongada de los alimentos en la intemperie. Algunas familias gustan además de colocar aguardiente y cigarrillos.

Tanto la sal, el agua y las velas, son elementos que no pueden faltar en cualquier ofrenda, se piensa que los dos primeros le brindan fortaleza al difunto para que pueda retornar del lugar donde vino y las velas brindan luz para iluminar este camino, (Diario de campo, Xaltepec, Metzontla y Aticpac, Noviembre 2010). Durante la instalación de las viandas, se aprovecha para encender las velas que representan en número a cada uno de los difuntos que recuerda la familia. Al prenderse se profesa el nombre del finado y de esta manera se piensa que se les evoca para que en su

viaje de visita a sus parientes y amigos vivos, no se pierdan en el camino y sepan a cuál casa acudir⁶⁵.

Una vez completados los nombres de los parientes difuntos, algunos habitantes colocan una vela extra para las ánimas⁶⁶ que ya no son recordadas por ningún familiar, “porque dicen que ellos se invitan [los difuntos] y si hay gente que ya no los recuerda, entonces se van llorando y eso no está bien” (Cristina Perea, vecina de Xaltepec, 17 Marzo 2010).

Además existen difuntos de los que no se sabe dónde están enterrados, ya sea porque la tierra ha cubierto la sepultura con el paso del tiempo, los parientes que conocieron al difunto también fallecieron y se ha perdido el rastro, porque el cadáver no fue encontrado (como en el caso de algunos accidentados que caen en las hondas barrancas de la serranía), o no fue sepultado en el panteón local. A ellos se les invita al convite de la ofrenda cuando se les enciende una vela, “sin importar el lugar donde se coloque siempre que se le nombre a la persona como se llamaba” (Adelina Téllez, vecina de Xaltepec, 17 Marzo 2010).

Las velas juegan un papel importante en esta celebración como lo fueron en las prácticas funerarias inmediatas. Se les relaciona con la luminiscencia que guía el camino de las almas para su encuentro con Dios y con el regreso a casa en el mundo de los vivos, de ahí que sea una característica compartida con otros nahuas como en el caso de la Huasteca veracruzana, en donde se recuerda tanto a los parientes difuntos como a las ánimas solas por medio de la colocación de velas (Gómez, 2004: 202, 210) y que para quienes sea la primera celebración de Todos Santos, solo se dispondrán las que fueron donadas los asistentes al velorio (Durán, 2007: 130-131).

Debido a que el párroco de Zoquitlán no acude a oficiar en estos días a las comunidades, algunas personas piden en las misas celebradas en la cabecera municipal, se rece en nombre de sus difuntos. Otros vecinos eligen llamar al

⁶⁵ Esta actividad también es realizada por los nahuas del sur de la Huasteca Veracruzana a diferencia que entre estos, además a cada cirio le colocan el nombre del difunto (Durán, 2007: 116).

⁶⁶ También entre los nahuas de Chilocuil, San Luis Potosí persiste la idea de que las “ánimas solas” pueden ser muy perjudiciales y por tanto causar enfermedad, por tanto no sólo se les colocan velas, sino además ofrendas en el Xantolo (Alegre, 2005: 25).

rezandero para que diga rosarios en memoria del finado, desde siete días antes, el 31 de octubre y el 1 de noviembre, ofreciéndole alimentos a éste y a su acompañante como forma de pago por sus servicios.

Se espera que la ofrenda permanezca levantada en la casa hasta el medio día del 2 de noviembre, aunque el indicador está en función de la hora en que la familia se traslade al panteón.⁶⁷ Ahí “se limpia y se levanta la sepultura [con la finalidad de que el montículo de tierra se distinga], se adorna con flores, se ponen las flores en señal de la cruz y se le pone su vela al muertito” (Susana Sánchez, vecina de Xaltepec, 18 Marzo 2010) (Imagen 30). A partir de entonces es una práctica común que la comida que estuvo presente en la ofrenda, sea ingerida por la familia: “Después nos comemos lo que les ponemos y nos sabe más rico porque huele más, no lo vamos a tirar... además, yo creo que para ese momento, el muertito ya no anda por aquí” (Anselma Duarte, vecina de Xaltepec, 1 Noviembre 2010).



Imagen 30. Tumba adornada en la Fiesta de los Muertos. Fuente: Trabajo de campo, Noviembre 2010.

En la casa, los objetos que sirvieron para la ofrenda son ordenados o utilizados nuevamente como anteriormente y las personas vuelven a la cotidianeidad. Aunque “aquí en los Días de Muertos adornamos como si fuera fiesta” (Anselma Duarte, vecina de Xaltepec, 1 Noviembre 2010), en Xaltepec se tiene la creencia de que este tiempo también es solemne, es especial, pues constituye la única época permitida del año en que los muertos se trasladan desde el lugar que habitan y visitan a sus deudos para estar juntos en un mismo espacio de contacto.

⁶⁷ El panteón (sobre todo durante el periodo que abarca la Fiesta de los Muertos) debe ser observado, dice Andrés Medina, como un espacio comunitario importante pues es aquí donde se refirman los nexos entre vivos y muertos por la convivencia dada (Medina, 2004: 54).

“Porque ellos [los difuntos] aunque se van felices, vienen tristes” (Guadalupe Flores, vecina de Xaltepec, 18 Marzo 2010); los adultos prohíben a los niños correr y jugar cerca de la ofrenda. A pesar de que en términos estrictos las almas ya no son agentes potenciales de enfermedad de “mal aire” puesto que propiamente ya no se encuentran en relación cotidiana con los vivos, los relatos orales (véase Anexo B) confirman que el menosprecio a su homenaje con alimentos y velas, o el goce de los vivos en los días destinados a los muertos, pudieran desatar su furia y castigar de manera severa con la muerte.

Por tanto, es importante seguir la forma correcta (como lo estipula “el costumbre”) de las ceremonias mortuorias inmediatas y extendidas. De este modo, la relación entre vivos y muertos se vuelve armoniosa, libre de sanciones y de peligros que acarrea el contacto en el mismo espacio entre los seres de distinta naturaleza.

La dependencia no solamente existe cuando los difuntos son los protagonistas en los ritos funerarios sino además en la vida cotidiana de Xaltepec, donde las almas tienen relación con sus deudos para evitar su olvido y omisión en el pensamiento familiar y comunitario. Al tenerlos presentes en el imaginario del colectivo, las ideas se convierten en hechos a través de las prácticas culturales que al ser repetidas ordinariamente van modificando y agregando elementos al costumbre.

Los “abuelitos” se han ganado el respeto y autoridad que merecen, pues aunque no se les vea, aún forman parte de la vida comunitaria y los testimonios de los habitantes de Xaltepec, muestran pruebas constantes de ello.

En el capítulo se describieron las prácticas culturales funerarias que son practicadas por los nahuas de Xaltepec al fallecimiento de un individuo. En estas se observó que la concepción del “alma” juega un papel importante, pues es esta entidad la que aún tiene contacto con los integrantes de la comunidad, por lo que se conceptualiza como peligrosa y dañina por su capacidad para enfermar de “mal aire”.

Los ritos mortuorios deben ser cumplidos como “el costumbre” lo ha determinado, pues durante años estas enseñanzas han demostrado ser eficaces para lograr la convivencia lo más armoniosa posible entre dos mundos de distintas naturalezas: la vida y la muerte.

En Xaltepec como se vio a lo largo del capítulo, los muertos no dejan de ser parte integral de la comunidad, de ahí que las prácticas culturales inmediatas se realicen de manera obligatoria con normas y reglas prescritas durante generaciones. Además, estos nahuas no se permiten el olvido de los difuntos y por tanto, las ceremonias extendidas son un mecanismo para mantener el recuerdo de los “abuelitos” en la memoria colectiva.

REFLEXIONES FINALES

Hablar de la vida, necesariamente implica hablar de la muerte. Toda vida tiene un final, un término y una conclusión de la que el ser humano se percata desde que toma conciencia de su propia existencia.

Pero de igual modo, hablar de la muerte es hablar de la vida, es reflexionar la manera en que se desempeñó a lo largo del tiempo, de cumplir con aquello que se espera, de manera personal o social, no dejar trabajos, deseos, sueños o pendientes por realizar.

Las reflexiones que acerca de la muerte se desataron al realizar esta tesis, cumplen con una inquietud personal de observar sus concepciones con relación a la sociedad a la que yo misma pertenezco: mi entorno inmediato familiar, comunitario y por tanto, de reflexión sobre mi propia existencia. Pareciera que al hablar del “otro” se enuncia una realidad lejana, que resulta una manera supuestamente mas objetiva de aprehenderla. Sin embargo, en lo básico, las diferencias entre cualquier sociedad y la propia, no existen. Los cuestionamientos se suscitan pese a la multitud de explicaciones que puedan originarse con respecto a la muerte y pese a ello, este hecho continúa siendo fuente de cuestionamientos.

Lo que es posible de observar, de tocar y de sentir es lo único a lo que tenemos acceso, es decir los ritos que los vivos realizan para sus muertos. Pero las interrogantes sobre el futuro *post mortem*, solamente están basados en relatos y en añoranzas de convivencia con aquellos que “ya se fueron”.

Nos rehusamos a olvidar a todos aquellos amigos, familia, seres amados, vecinos, compañeros y conocidos; por tanto, buscamos la manera de recordarlos, de no permitirnos su desaparición en el recuerdo. Si lo hiciéramos, nuestras historias colectivas y personales carecerían de sentido, nos olvidaríamos también de quiénes somos y para qué vivimos.

La revisión de los ritos implica hablar de prácticas sociales estipuladas, con normativas propias que se insertan en un complejo en el que se otorgan explicaciones (convincientes o no), sobre el mundo que rodea a dicha sociedad. La

manera en que me acerqué para hablar de la disyuntiva vida-muerte y muerte-vida, fue a través de la mirada de los nahuas de Xaltepec, pues me mostraron una de tantas respuestas sobre la concepción de la muerte, el paso de la vida a la muerte, el trato del dolor por la muerte del otro y la forma en que estos habitantes sobrellevan estas interrogantes dentro de su sociedad.

Además, los nahuas de Xaltepec me parecieron sujetos idóneos para documentar comportamientos que se están transformando por las influencias del exterior, las cuales previamente no se habían hecho notar de manera tan contundente; es decir, son un buen ejemplo de sociedad nahua contemporánea en transición.

Durante muchos años, Xaltepec relativamente se mantuvo al margen de los acontecimientos políticos, sociales e incluso económicos del resto de la sociedad nacional pues no había una conexión generalizada entre el capital del lugar (que principalmente se centraba en la producción de maíz, café y frijol para autoconsumo), hasta la caída nacional del precio del café en la década de los noventa. En la política tampoco se experimentaron secuelas por la introducción de alternancias partidistas, ya que los puestos oficiales de representación local (encabezados por el Inspector), habían sido acaparados por algunas cuantas familias y amigos de los ex dirigentes locales.

A diferencia de la política y la economía, el ámbito social ya comenzaba a recibir influencias externas gracias a la salida de algunos miembros para trabajar en otras ciudades del país. Aunque hay un índice bajo de casos permanentes, la salida temporal de pobladores hacia las urbes cercanas (Tehuacán, Puebla, ciudad de México) y en regiones agrícolas comerciales (Sonora, Sinaloa, Chihuahua), ha servido para introducir costumbres ajenas al lugar: vestimenta, comportamiento público, formas de relaciones conyugales e incumplimiento de sacramentos religiosos católicos.

Es a partir del año 2006 cuando los cambios en los nahuas de Xaltepec empezaron a suscitarse en la mayoría de la población, sobre todo por la finalización de la carretera que une a las comunidades de la región norte de la Sierra Negra con la cabecera municipal. Este hecho permitió por un lado, la

instalación del servicio de luz que dio acceso a las telecomunicaciones (sobre todo televisión y radio) y por el otro, al aumento de la práctica comercial (de venta o trueque) a pequeña escala que semanalmente se realiza en el centro de Zoquitlán.

A diferencia de hace más de seis años, actualmente se aprecia que estos nahuas también sufren por las fluctuaciones de la economía nacional, pues de ello depende la construcción de casas de concreto y la adquisición de aparatos para la vivienda (estéreos, radiograbadoras, televisiones de mayor tamaño y resolución) o para los comercios familiares y renta de servicios (refrigeradores o molinos para nixtamal). El ejercicio del poder también ha experimentado una apertura de conciencia democrática, por lo que su colonia Metzontla ha acentuado las demandas que se originaron desde años atrás con respecto al acceso a los puestos de representación popular y a la repartición igualitaria de recursos municipales.

Con mi acercamiento a la comunidad desde el año 2005 al 2007 para la elaboración de la tesis para acreditar la licenciatura (Avila, 2008), observé que las prácticas terapéuticas estaban relacionadas con los rituales. En Xaltepec se realizan cinco ceremonias importantes que además, coinciden con los sacramentos que la religión católica marca como obligatorios, para hacer evidentes los cambios trascendentes en la vida del individuo ante el grupo social: bautizo, primera comunión, confirmación, matrimonio y muerte. A diferencia de otras áreas de estudio y otros grupos dentro el estado de Puebla (D'Aubeterre, 2000), donde las ceremonias tienen distinción de género (como en la fiesta de XV años para las jovencitas); encontré que estas diferenciaciones no son destacables en el lugar de estudio.

Dentro de las mencionadas, el caso de los rituales funerarios jugaba un papel importante pues además de formar parte de un periodo cíclico (Báez, 2005), es decir marcan el término del ciclo de vida del sujeto, su realización cumplía con las tres etapas que poseen los rituales de paso (Van Gennep, 2008: 1) El Estado liminal en donde el sujeto no se ubica propiamente como muerto, pero tampoco como vivo (etapa que abarca el fallecimiento, la velación, el novenario y la primer levantada de cruz), 2) así como la fase de separación del difunto del mundo de los

vivos y 3) su incorporación al de los muertos o ancestros (que en Xaltepec se identifica con la realización de la fiesta de conmemoración del séptimo aniversario luctuoso).

Con este antecedente decidí investigar para la realización de la tesis actual, desde el año 2008 al 2010, para localizar respuestas que me permitieran entender la manera en que estos nahuas concebían al fallecimiento, el paso entre la vida y la muerte y lo sucesivo al deceso de un individuo. Específicamente me concentré en la forma como podría manifestarse la importancia de los rituales funerarios dentro de las prácticas culturales de Xaltepec. Los hallazgos iniciales me llevaron a pensar que los elementos simbólicos que conformaban las ceremonias rituales eran los que expresaban tal importancia, por lo que solamente serían decodificables y trascendentes dentro del contexto de Xaltepec.

Para encontrar estos elementos tomé en cuenta la metodología que Evon Vogt (1979) realizó en los Altos de Chiapas para estudiar el ritual zinacanteco, y con ello diseñé la propia. De manera que en la descripción de los elementos simbólicos del ritual mortuorio en Xaltepec incluí:

- La secuencia: Es decir el orden previo con el que se realizan las prácticas, en este se incluye la duración, los actos, las etapas, los escenarios, los espacios y el inicio-fin del ritual mortuorio.
- El equipo: Los objetos que son de uso común pero que obtienen un papel de significación al ubicarse dentro del tiempo ritual, como los utensilios y su organización espacial, la vestimenta y los discursos.
- Y los episodios: O las prácticas que al tener una coherencia propia y organización interna, gozan de relativa independencia del sistema ceremonial completo; es decir del sistema de ceremonias que marcan otras etapas del ciclo de vida que se celebran con el recibimiento de los demás sacramentos católicos en Xaltepec.

La descripción de las prácticas ceremoniales y el equipo de las que están conformadas, me fue útil para identificar los elementos simbólicos así como su función y trascendencia dentro del tiempo ritual. Éstos juegan un papel decisivo en

los rituales, pues en ellos se condensan significados de la cosmovisión o percepción del mundo que los nahuas de Xaltepec poseen del mundo y en particular de la muerte.

Con el uso de la metodología en conjunto, encontré que el tiempo ritual de las ceremonias funerarias podía dividirse en dos fases según la relación que tiene el difunto en la comunidad, es decir en el primer caso es la parte tangible del individuo la que mantiene una relación directa con los vivos y en el segundo, únicamente es la parte anímica la que puede mantener contacto.

De este modo, en el primer grupo o prácticas inmediatas, incluí el fallecimiento del individuo, el velorio, el entierro, el novenario y la(s) levantada(s) de cruz (que oscilan entre una a nueve). En el segundo conjunto o prácticas extendidas, abarqué el fin del duelo (o fiesta del séptimo aniversario luctuoso), la relación entre vivos y muertos (únicamente a partir de la enfermedad del “mal aire”) y la conmemoración anual de la Fiesta de los Muertos.

Cada una de estas prácticas, tienen objetivos y finalidades específicas para cumplir. Por ejemplo, las inmediatas sobrellevan de la mejor manera la etapa liminal en la que se encuentra el difunto.

Ya que en Xaltepec se piensa que el cuerpo está compuesto por dos categorías, de éstas la inmaterial o “alma” debe ser guiada en su camino al destino *post mortem* ideal al que deben llegar todos los creyentes de la religión católica, es decir el “Reino de Dios”. Para ello, el cuerpo en su preparación debe ser purificado (sahumado y rociado con agua bendita dentro del féretro) y a su vez armado para su viaje (con objetos útiles según lo necesite cada sujeto), de manera que sea colocado con las manos como si estuviera rezando para presentarse al lugar que arribará.

Las plegarias recitadas por el (la) rezandero(a) o especialista ritual admiten durante la velación, previo al entierro y al novenario, mostrar el camino por donde al “alma” debe irse, y también auxiliarla en lo que se acostumbra a ser únicamente parte anímica desde la primera noche que se desprendió de su cuerpo.

Para los nahuas de Xaltepec, a diferencia de otras regiones nahuas del país, las cruces “secundarias” son tan importantes como la “principal”, pues a

todas ellas se les entiende como símbolos del espacio donde el difunto pudo haber dejado parte de su ser, de su “alma”. Es decir, al individuo se le piensa como expulsor de su “alma” desde el proceso que atraviesa para llegar a su muerte, ya sea en la cama donde soportó la enfermedad o en el lugar donde sufrió un accidente. Además, esta “alma” terminó de desprenderse donde los “caseros” situaron el cadáver para su velación, sitio en el que se cree, permanecerá su esencia hasta el cumplimiento del séptimo aniversario luctuoso.

Al ser un miembro capacitado de la sociedad o ser “de los que saben”, el (la) rezandero(a) puede reunir los restos de “alma” esparcidos en los lugares donde se dividió (sitio del fallecimiento y donde se le ubicó durante la velación) con el cuerpo en la tumba; ceremonias que a su vez son de ayuda para los asistentes pues aminoran el riesgo de adquirir la enfermedad del “mal aire”.

Asimismo, el (la) rezandero(a) actúa como un guía, es la única autoridad local que tiene la capacidad de mostrar al “alma” del difunto el buen camino por el cual irse al destino final, no detener la vida comunitaria con su intervención dañina y lograr el descanso tanto del difunto, como de sus deudos.

La parte anímica del difunto se cree que inevitablemente es nociva para la salud de los vivos, pues se encuentra en una etapa liminal y para evitar enfermar de “mal aire” los nahuas de Xaltepec, han creado medidas preventivas (velación, rezos, levantadas de cruz), así como curativas (terapéuticas con plantas medicinales complementadas con rociadas, limpias y gritadas). Esta relación dañina fue la que documenté con mayor detalle para mostrar la relación entre los dos mundos (vivos y muertos), concordancia que mantienen entre sí aún después de haber resistido la etapa liminal.

La ayuda social por medio de la repartición de las responsabilidades del fallecimiento (tareas domésticas y legales, limosna en especie, traslado del cuerpo al panteón y cavado de la fosa), establece una manera de compartir las desgracias para aminorar la “carga” en los deudos. Los amigos, familiares y demás miembros de la comunidad, a su vez se muestran como un apoyo sentimental al pasar la primera noche en vela con el recién difunto cuidando de éste y de la alteración que están atravesando los “caseros”.

En este sentido, el parentesco ritual (Báez, 2005) a través del padrino y su familia o su pareja conyugal, representan el mejor ejemplo de reciprocidad social o repartición obligatoria de responsabilidades, de quien específicamente se espera una gran ayuda económica por medio del “compromiso” (Carrasco y Robichaux, 2005) adquirido en estas ceremonias y los sacramentos previos. Los lazos que se crean se extienden a los demás miembros de ambas familias, ampliando las redes para que esta institución no perezca y asegurar así, la reproducción de las relaciones y uniones sociales.

Una característica importante a destacar de lo encontrado en Xaltepec, es que desde el entierro de sus difuntos, se demuestra que siguen formando parte de la colectividad. El convite en el panteón ofrecido a los acompañantes de los “caseros” representa que aunque separado en materia, el “alma” del finado sigue y permanecerá entre los vivos. La convivencia reglamentada con el difunto en el espacio al que se le transfirió fuera de la casa habitación (panteón), se repetirá anualmente cada día 2 de noviembre como parte de las demás prácticas mortuorias extendidas

En conjunto estas prácticas y creencias culturales, tienen la finalidad de conservar las relaciones entre los dos mundos de la mejor manera posible, de modo que su cumplimiento evite el mínimo de efectos dañinos por parte de los muertos hacia los vivos. Lo anterior estaría basado en los principios de reciprocidad que destaca Ana Bella Pérez Castro (2012) para el caso de los nahuas de la Huasteca, que se traduce en los intercambios de dones y contradones que existen tanto entre vivos y vivos (que para Xaltepec sería el parentesco ritual), entre vivos y muertos (las prácticas culturales inmediatas y extendidas del ritual funerario) y entre muertos y vivos (como las sanciones y “mal aire” que los primeros causan en los habitantes de Xaltepec).

La etapa liminal dejó de ser un peligro latente para la sociedad al cumplimiento del mes del fallecimiento. En la zona de estudio en particular, encontré que al difunto se le simboliza con una “cruz de recuerdo” que el padrino entrega a los deudos para conservar en la casa, una vez que se realizó la correspondiente levantada de cruz. En este momento, la maldad *per se* del difunto

en la casa donde falleció deja de ser perjudicial para los deudos, por lo que con la colocación de esta cruz en el altar familiar, la presencia del ser amado en el espacio doméstico se representa a través de una asociación metafórica.

Sin embargo, aunque propiamente se ha librado el riesgo de daño, aún así existen reglas de tiempo y espacio que permiten la convivencia y reciprocidad entre vivos y muertos. Así, los primeros tienen varias responsabilidades hacia los segundos, tales como la persistencia del recuerdo de los ancestros a través del convite anual en la Fiesta de los Muertos, y el inculcar el respeto que se merecen ante las nuevas generaciones. En caso contrario, la memoria colectiva del pasado y los orígenes de los habitantes de Xaltepec se perderían, hecho que sería sancionado con castigos severos (como lo demuestran los relatos orales y sobre todo, la adquisición del “mal aire”).

Pese a que se encontró la distinción de los muertos “nuevos” en otra región de ocupación nahua en el estado de Puebla (González Arellano, 2009), en Xaltepec las ofrendas colocadas como recibimiento para el difunto en su primera Fiesta de Muertos deben ser mínimas. El concepto de “nuevo” alude a la inexperiencia del difunto en el “nuevo” mundo al que se enfrenta, por ello las demás “almas” se aprovechan de los alimentos que le dispusieron, para ser ellos quienes los dispongan en vez del “nuevo” para el que estaban destinadas.

Por otro lado, la fiesta que se realiza al cumplimiento del séptimo aniversario luctuoso en Xaltepec, es un distintivo entre las ceremonias funerarias comparadas con otras regiones nahuas: su realización implica el final de un ciclo de dolor y el comienzo de una “nueva vida” para el difunto. Este periodo idealmente puede cumplirse en la medida en que nueve veces se levantaron las cruces que simbolizan al muerto yacente (la del novenario, la del mes y las siete anuales posteriores).

Es aquí cuando públicamente se expresa el fin del luto en los deudos, o mejor dicho se cumple el tiempo en el que socialmente está aceptado dejar de sufrir por la pérdida de un ser amado. Es una forma de simbolizar que el “alma” del difunto es capaz de adquirir una condición superior a los demás, es decir hasta este momento tiene la capacidad de convertirse en un ancestro (González

Arellano, 2009), o una figura de respeto conocida como “abuelito”, en la que recae el peso de la memoria colectiva pasada y la historia de los acontecimientos pasados que hicieron entendible el presente.

De igual modo, la creencia en los “abuelitos” a la par que demuestra la existencia de la vida después de la muerte, implica una enseñanza que muestra las posibles consecuencias de la conducta de los individuos en vida, para perfilar su destino después de la muerte. El cumplimiento de responsabilidades en vida según le corresponde a cada género, implicaría que al fallecimiento del individuo no quedarán tareas pendientes de realizarse y por tanto, se afirma el descanso eterno del “alma”. Es decir, el “buen vivir” asegura el “buen morir” pues de lo contrario, las “almas” sufren buscando terminar lo inconcluso a través de peticiones y apariciones ante los vivos, documentado en algunos relatos que se conocen en la comunidad.

Conforme avanzaba el trabajo de tesis, los hallazgos me permitieron apreciar que las prácticas del ritual funerario gozan de secuencias, episodios y objetos estipulados previamente. Las reglas que se mencionaron a lo largo del Capítulo 3 muestran la pauta de cómo es que deben realizarse los rituales, asimismo hacen diferenciaciones entre la manera correcta o la incorrecta en que deben ejecutarse.

El *corpus* de reglas “correctas”, idóneas y deseables se conoce localmente como “el costumbre”, es decir, el grupo de prácticas y creencias culturales efectuadas según el legado de los antepasados (Báez, 2005), en el que además se refleja la historia particular de Xaltepec.

El rompimiento de los tabúes que marcan “el costumbre” en los rituales mortuorios, puede generar consecuencias dañinas en los vivos (como la adquisición del “mal aire”) y por tanto, con el paso del tiempo este saber aunque es perfeccionado para ser transmitido a las generaciones jóvenes, hasta el día de hoy, carece de cambios significativos en su ejecución. Por tanto, la importancia de los rituales funerarios en Xaltepec se manifiesta en los elementos simbólicos que mayor medida existen, se reproducen y se mantienen por lo que estipula “el costumbre”.

En lo personal, fue importante documentar la manera en que “el costumbre” en Xaltepec, por medio de las prácticas culturales asegura su propia reproducción social en dos formas básicas encontradas al realizar esta investigación: en la manera de ejecutar los rituales funerarios (como integrado en los demás rituales del ciclo de vida) y en las normas de reciprocidad (entre vivos por medio del compadrazgo de difunto, o entre vivos y muertos). Este *corpus* en Xaltepec, de manera constante se encuentra en transición, sin embargo es de notar que la influencia de los migrantes juega un papel determinante para la introducción de prácticas que se realizan fuera de la comunidad estudiada.

También considero que los especialistas rituales (específicamente los rezanderos), tienen la facultad de adaptar las prácticas funerarias a lo largo del tiempo. Son ellos quienes detentan una suerte de poder, que se legitima en su saber del “costumbre” nahua y la vez, de las doctrinas de la religión católica.

De manera que las creencias relativas a la muerte, los ritos y las prácticas funerarias que se realizan en la comunidad, están guiadas en gran medida por el pensamiento de estas figuras. Aunque cuentan con una instrucción de la manera en que el catolicismo realiza los ritos funerarios, en el pensamiento de estos individuos además, se aprecia autonomía y elementos anexos a la religión católica, pues sus creencias también están influenciadas por la forma comunitaria de interpretar al mundo, la vida y la muerte.

Ésta, sería una “cosmovisión integrada” (Good, 2001), conformada por elementos de varias creencias religiosas, que en estructura son practicadas de manera similar en otras comunidades nahuas contemporáneas en el país (Báez, 2005, 2008; Gómez, 2004; González Arellano, 2009; González Montes, 2007; Good, 1996, 2001, 2004, 2008; Jurado y Camacho, 1995; Maldonado, 2004; Mar, 2004; Münch, 1993; Nutini e Isaac, 1974; Romero, 2006; Velázquez, 1996) o en comunidades que proceden de este origen cultural (Colin, 2004; López Soriano, 1984; Ochoa, 1972, 1974; Scheffler, 1975).

La cosmovisión de los nahuas de Xaltepec tiene la premisa básica de que el individuo así como todo ser vivo, incluyendo la planta del maíz tiene un ciclo: nace, se reproduce, muere (Medina, 2008). La finalización de este ciclo se representa

con el vaso lleno de maíz, ceniza o arena que carga la vela, como símbolo del compromiso que aceptó el padrino de difunto con los deudos. Esta imagen muestra el destino último del ser humano: su origen es el mismo que su destino.

La muerte entonces para el nahua de Xaltepec no constituye un fin, sino una prolongación de la vida.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALEGRE González, Lizette (2005). *El vinuete: Música de muertos. Estudio etnomusicológico en una comunidad nahua de la Huasteca Potosina*. México, D.F. Universidad Nacional Autónoma de México. Tesis de Licenciatura en Etnomusicología.

ARIÉS, Philippe (1999). *El hombre ante la muerte*. Edit. Taurus, Humanidades. Barcelona, España.

AVILA Cortés, Luisa Gabriela (2008). “*Yoloxóchitl y santuario para el corazón*”: *Cosmovisión, conocimiento y uso médico de plantas entre nahuas de Puebla*. Puebla, México. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Tesis de Licenciatura en Antropología Social.

BÁEZ Cubero, Lourdes (2005). *El juego de las alternancias: la vida y la muerte. Rituales del ciclo vital entre los nahuas de la Sierra de Puebla*. Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca. México.

BÁEZ Cubero, Lourdes (2008). “Entre la memoria y el olvido. Representaciones de la muerte entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla” en Lourdes Báez Cubero, y Catalina Rodríguez Lazcano (Coords.). *Morir para vivir en Mesoamérica*. Consejo Veracruzano de Arte popular/INAH. México. Pp. 57-84.

BARLEY, Nigel (2000). *Bailando sobre la tumba*. Edit. Anagrama. España.

BRODA, Johanna (2001). “Introducción” en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (Coords.). *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. Fondo de Cultura Económica/ Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México. Pp. 15-45.

CARRASCO, Pedro (1976). “La sociedad mexicana antes de la Conquista”, en Daniel Cosío Villegas (Coord.). *Historia general de México*. El Colegio de México. Volumen 1. México. Pp. 165-288.

CARRASCO, David (1990). *Religions of Mesoamerica. Cosmvision and ceremonial centers*. Harper & Row. San Francisco, United States of America.

CARRASCO Rivas, Guillermo y David Robichaux (2005). “Parentesco, compadrazgo y ayuda: El caso de las fiestas de quinceañeras en Tlaxcala” en

David Robichaux (Comp.) *Familia y parentesco en México y Mesoamérica. Unas miradas antropológicas*. Universidad Iberoamericana. México. Pp. 461-492.

CHAMOUX, Marie-Noëlle (2005). "Parentesco, residencia y casa entre los nahuas de Huachinango, Puebla" en David Robichaux (Comp.) *Familia y parentesco en México y Mesoamérica. Unas miradas antropológicas*. Universidad Iberoamericana. México. Pp. 367-392.

COLIN, Araceli (2004). "Funerales de angelitos: ¿rito festivo sin duelo? Rito y desmentida a falta de una vida con historia para un duelo sin memoria en *Revista Litoral: Muerte y duelo. École lacanienne de psychanalyse*. Edit Epeeel/ Psicoanalítica de la Letra, A.C. Núm. 34, Julio. México. Pp. 86-118.

D'AUBETERRE Buznego, María Eugenia (2000). *El pago de la novia. Matrimonio, vida conyugal y prácticas transnacionales en San Miguel Acuexcomac, Puebla*. El Colegio de Michoacán/Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la BUAP, México.

DE PURY-Toumi, Sybille. (1997). *De palabras y maravillas. Ensayo sobre la lengua y cultura de los nahuas (Sierra Norte de Puebla)*. Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/ Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México.

DURÁN Ortega, Alejandro (2007). "Ofrendas para los muertos, ofrendas para los vivos. El sistema de dones y la celebración de "San Lucas" y "Todos los Santos" entre los mestizos y nahuas del sur de la Huasteca Veracruzana" en Ana Bella Pérez Castro (coord.). *Equilibrio, intercambio y reciprocidad: Principios de vida y sentidos de muerte en la Huasteca*. Consejo Veracruzano de Arte Popular. México. Pp. 100-138.

FAGETTI, Antonella (Comp.) (2003a). *Los que saben. Testimonios de vida de médicos tradicionales de la región de Tehuacán*. Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, BUAP/ Comisión Nacional para el desarrollo de los pueblos indígenas. México.

FAGETTI, Antonella (2003b). "El bien y el mal en la creación del mundo. Pensamiento mítico de los nahuas de Tlacotepec de Díaz" en Elio Masferrer Kan

(Comp.). *Etnografía del Estado de Puebla. Zona Sur*. Gobierno del Estado de Puebla y Secretaría de Cultura de Puebla. México. Pp. 212-221.

GALLARDO Arias, Patricia (2007). “Nociones acerca de la enfermedad y el espíritu entre los teenek y nahuas de San Luis Potosí” en Ana Bella Pérez Castro (coord). *Equilibrio, intercambio y reciprocidad...* Pp. 33-49.

GÁMEZ Espinoza, Alejandra y Marissa Montiel Cabanzo (2003). “Ciclo festivo religioso entre los nahuas de San Pablo Zoquitlán” en Elio Masferrer Kan (Comp.), *Etnografía del...* Pp. 211-220.

GARCÍA Valencia, Enrique Hugo (s/f). Artículo, “*Análisis estructural de los ritos funerarios de San Miguel Aguasuelos, Veracruz*”.

GARCÍA Valencia, Enrique Hugo (2008). “Religión y orden social. La disposición de los muertos en San Miguel Aguasuelos, Veracruz” en Lourdes Báez Cubero, y Catalina Rodríguez Lazcano (Coords.). *Morir para vivir...* Pp. 115-136.

GOOD Eshelman, Catharine (1996). “El trabajo de los muertos en la Sierra de Guerrero” en *Estudios de Cultura Náhuatl*. Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Históricas. Volumen 26. México. Pp. 275-287.

GOOD Eshelman, Catharine (2001). “El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero” en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (Coords.). *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. Fondo de Cultura Económica/ Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México. Pp. 239-297.

GOOD Eshelman, Catharine (2004). “Trabajando juntos: Los vivos, los muertos, la tierra y el maíz” en Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (Coords.). *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas*. Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Universidad Nacional Autónoma de México. Colección etnografía de los pueblos indígenas de México/ Serie estudios monográficos. México. Pp. 153-176.

GÓMEZ Martínez, Arturo (2004). “El ciclo agrícola y el culto a los muertos entre los nahuas de la Huasteca Veracruzana” en Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (Coords.). *Historia y vida ceremonial...* Pp. 197-214.

GONZÁLEZ Arellano, Paula Alethia (2009). *“Te doy mis pasos”... Muerte ritualizada en San Marcos, Acteopan*. Puebla. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Tesis de Licenciatura en Antropología Social.

GONZÁLEZ Montes, María de la Soledad (2007). *Observaciones a un ritual de levantada de cruz en Xalatlaco, Estado de México*. Texto inédito.

GUITERAS Holmes, Calixta (1944). *Cancuc. Etnografía de un pueblo tzeltal de los Altos de Chiapas*. Gobierno del Estado de Chiapas/ Consejo Estatal de Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura/ DIF Chiapas/ Instituto chiapaneco de la Cultura. México.

HERTZ, Robert (1990). *La muerte. La mano derecha*. Alianza Editorial Mexicana/ CNCA. México. Cita tomada de Báez Cubero, Lourdes (2008). “Entre la memoria y el olvido. Representaciones de la muerte entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla” en Lourdes Báez Cubero, y Catalina Rodríguez Lazcano (Coords.). *Morir para vivir...* Pp. 57-84.

IGLESIAS y Cabrera, Sonia C. (2001). *La semana santa en México. Con la muerte en la cruz*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México.

JOHANSSON K., Patrick (1998). *Ritos mortuorios nahuas precolombinos*. Secretaría de Cultura/ Gobierno del Estado de Puebla. México.

JURADO Barranco, María Eugenia y Gonzalo Camacho Díaz (1995). *Xantolo: el retorno de los muertos*. México, D.F. Escuela Nacional de Antropología e Historia. Tesis de Licenciatura en Etnología.

LAGARRIGA Attias, Isabel y Juan Manuel Sandoval Palacios (1977). *Ceremonias mortuorias entre los otomíes del norte del estado de México*. Gobierno del Estado de México. Serie de Antropología social. México.

LOCKHART, James (1999). *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*. Fondo de Cultura Económica. México.

LOMNITZ, Claudio (2008). *Death and the idea of Mexico*. Zone books. New York. United States of America.

LÓPEZ Austin, Alfredo (2008). *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. Volumen 1. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

LÓPEZ Austin, Alfredo y Leonardo López Luján (2007). *El pasado indígena*. Fondo de Cultura Económica/ El Colegio de México. México.

LÓPEZ Soriano, Eliseo (1984). *Mixquic y la conmemoración de los difuntos*. México.

MALDONADO Jiménez, Druzo (2004). “El culto a los muertos en Coatetelco, Morelos (una perspectiva histórica y etnográfica)” en Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (Coords.). *Historia y vida ...* Pp. 177-195.

MAR Olivares, Héctor Manuel (2004). *Rituales y sincretismo entre los nahuas del sur de la Huasteca*. México, D.F. Escuela Nacional de Antropología e Historia. Tesis de Maestría en Antropología Social.

MATEOS Segovia, Elizabeth (2009). *Las hierbas mágicas del tonal. El uso de herbolaria y animales con fines curativos en Cuaxuchpa, Sierra Negra de Puebla*. México, D.F. Escuela Nacional de Antropología e Historia. Tesis de Licenciatura en Etnohistoria.

MEDINA Hernández, Andrés (2004). “Una mirada etnográfica a la Fiesta de los muertos” en *Revista Litoral: Muerte y duelo...* Pp. 51-84.

MEDINA Hernández, Andrés (2008). “La cosmovisión nahua actual” en Silvia Limón Olvera (edit.). *La religión de los pueblos nahuas. Enciclopedia Iberoamericana de Religiones 07*. Editorial Trotta. España, Madrid. Pp. 193-218.

METCALF, Peter and Richard Huntington (1992). *Celebrations of death. The anthropology of mortuary ritual*. Cambridge University Press. United States of America.

MONTIEL Cabanzo, Marissa (2003). “La comercialización entre los nahuas de San Pablo Zoquitlán, Puebla” en Elio Masferrer Kan (Comp.), *Etnografía del...* Pp. 222-229.

MORÍN, Edgar (1994). *El hombre y la muerte*. Edit. Kairós. Barcelona, España.

MÜNCH, Guido (1993). "Conceptos sobre la muerte entre los zoques-popolucas, mixe-popolucas, mixe alteños y nahuas del Istmo de Tehuantepec" en Carlos Navarrete y Carlos Alvarez (Edits.). *Antropología, historia e imaginativa* (En homenaje a Eduardo Martínez Espinosa). Gobierno del Estado de Chiapas/ Consejo Estatal de fomento a la investigación y difusión de la cultura/ DIF-Chiapas/ Instituto Chiapaneco de Cultura. Serie Antropología. Chiapas, México. Pp. 217-235.

NUTINI, Hugo G. y Barry L. Isaac (1974). *Los pueblos de habla náhuatl de la región de Tlaxcala y Puebla*. Instituto Nacional Indigenista/ Secretaría de Educación Pública. México.

OCHOA Zazueta, Jesús Ángel (1972). "La idea de la vida después de la muerte" en Jaime Litvak King y Noemí Castillo Tejero (Edits.). *Religión en Mesoamérica: XII Mesa redonda*. Sociedad Mexicana de Antropología. México. Pp. 547-551.

OCHOA Zazueta, Jesús Ángel (1974). *La muerte y sus muertos*. SEP/setentas. México.

PÉREZ Castro, Ana Bella (2012). "Los muertos en la vida social de la Huasteca" en *Itinerarios. Revista de estudios lingüísticos, literarios, históricos y antropológicos*. Edit. Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos de la Universidad de Varsovia. Vol. 15. Polonia. Pp. 206-236.

PRIETO Valdés, Ana Luisa (1997). *Vivimos para morir, morimos para vivir. Vida-muerte-vida, realidad indisoluble para los zapotecas en San Antonio el Alto, Oaxaca*. México, D.F. Escuela Nacional de Antropología e Historia. Tesis de Licenciatura en Etnología.

RODRÍGUEZ Sánchez, Enrique (2000). *La cosmovisión de la muerte entre los indígenas Totonacos del municipio de Coxquihui, Ver.* México, D.F. Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. Tesis de Licenciatura en Antropología Social.

ROMERO López, Laura Elena (2006). *Cosmovisión, cuerpo y enfermedad. El espanto entre los nahuas de Tlacotepec de Díaz, Puebla*. Instituto Nacional de Antropología e Historia/ CONACULTA. México.

SCHEFFLER, Lilian (1975). "Los juegos de velorio de 'angelitos' en Tlaxcala en *Etnografía y técnicas: Ceremonias de días de muertos*. Cuadernos de trabajo del Museo Nacional de Antropología/ Sección de etnografía/ Instituto Nacional de Antropología e Historia. Núm. 4, Junio. México Pp. 40-66.

SIGNORINI, Italo y Alessandro Lupo (1989). *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla*. Edit. Universidad Veracruzana. México.

THOMAS, Louis Vincent (1983). *Antropología de la muerte*. Fondo de Cultura Económica. México.

TURNER, Victor (1980). *La selva de los símbolos*. Edit. Siglo XXI. España.

VAN Gennep, Arnold (2008). *Los ritos de paso*. Alianza editorial. España.

VELÁZQUEZ Galindo, Yuribia (1996). *Los rituales funerarios, los ritos de días de muertos y la cosmovisión de los nahuas de Naupan, Puebla en la actualidad. Una forma de reintegración al mundo sociocultural*. México, D.F. Escuela Nacional de Antropología e Historia. Tesis de Licenciatura en Antropología Social.

VOGT, Evon (1979). *Ofrendas para los dioses. Análisis simbólico de rituales zinacantecos*. Fondo de Cultura Económica. México.

WESTHEIM, Paul (1983). *La calavera*. Fondo de Cultura Económica. México.

ZÁRATE Rosales, Alberto (2000). *El saber que nunca sobra. Saber materno en la atención y cuidado del preescolar afectado por evento diarreico. Un estudio en una comunidad indígena de la Sierra Negra de Puebla. Mamá: Neh Tlayichtía*. México, D.F. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Tesis de Maestría en Antropología Social.

ZÁRATE Rosales, Alberto y Lina Violeta Salazar (2003). "Nahuas de la Sierra Negra" en Elio Masferrer Kan (Comp.), *Etnografía del...* Pp. 182-205.

ZARAUZ López, Héctor Luis (2000). *La fiesta de la muerte*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ Dirección General de Culturas Populares. México.

Páginas web

- Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI). Catálogo de las Lenguas Indígenas Nacionales: Variantes Lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas publicado en el Diario oficial de la Federación del lunes 14 de enero de 2008, Segunda sección, páginas 23-24:

<http://www.inali.gob.mx>

- Catálogo de variantes lingüísticas realizado para la cátedra de México Nación Multicultural:

http://www.nacionmulticultural.unam.mx/.../080331_variantes_linguisticas.pdf

- Consejo Nacional de Población (CONAPO):

<http://www.conapo.gob.mx>

- Documento sobre la lengua náhuatl en México:

<http://www.taringa.net/posts/info/822655/Lengua-N%C3%A1huatl.html>

- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI):

<http://www.inegi.gob.mx>

- Medición de la pobreza en México 2010 a escala municipal del Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL):

<http://www.coneval.gob.mx>

- Romero López Laura Elena (2008). “La noción de persona y el concepto de ixtlamatki en la visión del mundo de los nahuas de la Sierra Negra de Puebla.

Revista Pueblos y Fronteras Digital, diciembre-mayo, número 004. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Universidad Autónoma del Estado de México: <http://redalyc.uaemex.mx>

- Mapas:

<http://www.turismopuebla.com>

<http://www.estadodepuebla.gob.mx>

<http://www.google.com>

Mapas

- Carta topográfica del INEGI: Municipio de Coyomeapan E14B77 (Puebla y Oaxaca), Estado de Puebla. Escala 1:50 000

- Croquis del marco geoestadístico municipal de Zoquitlán, Estado de Puebla del Censo 95 de población y vivienda del INEGI. Octubre-noviembre de 1995.

A N E X O S

ANEXO A

Cantos y rezos

Canto Venid pecadores

Canción con la que los deudos reciben la cruz, la besan y la acuestan sobre la marca de cruz de ceniza o arena donde yació el difunto durante la velación.

Venid pecadores

En los tribunales

Venid con la cruz

Ha sido causado

Adorar la sangre

De falsos testigos

De dulce Jesús

Que lo criminaron

A los cuatro días

Por decir la verdad

De su nacimiento

Que a cargo le dió

Derramó su sangre

Derramó su sangre

En su Santo Templo

Nuestro Redentor

Hincado en el huerto

Mira penitente

Haciendo oración

Tan malo ha sido

Sudó mucha sangre

Su divino rostro

Nuestro Redentor

Fariseo atrevido

Cuánto lo entusaron [sic]

Contempla la pena

Con mucho contento

También el dolor

Derrama su sangre

Al verse desnudo

En el prendimiento

Nuestro Redentor

Fue al posentillo

Siento la vergüenza

Lleno de paciencia

Y la confusión

Judíos lo ataron

Que tuvo Jesús

Con mucha violencia

Puesto en el balcón

Contempla el dolor
Que aquellas espinas
Con que traspasaron
Sus sienes divinas

Asedida la sangre
De sus pies y manos
Y besa devoto
La de sus acostados

Adorar el ropaje
Con que va vestido
Porque con su sangre
Lo llevan detenido

Adorar la cruz
Que lleva cargando
Y también su sangre
Que está derramando

En la calle amarga
Camina Jesús
Tres veces cayó
Con la cruz a cuestras (*se acuesta la*
cruz)

Contempla el dolor
Que allí padecía
Su afligida madre
Cuando lo encontró

Llegando al Calvario
En él derramó
Su sangre preciosa
Y luego suspiró

¡Oh sangre preciosa!
Remedia mis males
Y dame a beber
Tu precioso cáliz

Jesús si tuvieras
El dolor más vivo
Y de la Magdalena
Y de Juan su primo

De veras me pesa
Tan malo haber sido
Encontrar de ti
Jesús infinito

Las gracias te doy
El rey esclarecido
Pues me concedes
Muchos beneficios

Clavado te ves
Por este mal hijo
De pies y manos
Herido de espinas

Estas tiernas llagas
Son los cinco ríos
Que derrama su sangre
Pies de mis ... [sic]

Muera yo Jesús
Muera yo amor
Acabé mi vida
Unida con vos

Ya murió Jesús
Ya perdió la vida
Entregando el alma
A su eterno padre

Adiós mi buen Jesús
Adiós mi Señor
Adiós dulce sangre
De mi Redentor

En este madero
Donde han fallecido
Piadosos nos llaman
Quiere redimirnos

Adiós mi madre mía
Adiós mi remedio
Adiós mi refugio
Adiós mi consuelo

Venid pecadores
Venid con honor
Adorar el cuerpo
De mi Redentor

Fuente: Datos proporcionados por la Sra. Cristina Sánchez, rezandera. Diario de campo Xaltepec, Metzontla y Aticpac, Noviembre 2010.

Canto del Santo Entierro

Canción con la que se levanta la cruz en la madrugada de la noche siguiente en la que se le veló. La levantada de cruz se realiza al cumplimiento de los nueve días del fallecimiento.

Si alabada sea la hora
La que Cristo padeció
Por librarnos del pecado
Bendita sea su pasión (Coro)

Y una soga en la garganta
La que dos judíos tiraban
Y cada tirón que daban
Mi Jesús se arrodillaba

Jueves Santo a media noche
Madrugó la Virgen Santa en busca de
Jesucristo
Porque ya el dolor no aguanta

Para su mayor afrenta
Lo llevan para el Calvario
Con una ronca trompeta
Y un diario destemplado

Viernes en la mañana
Sacaron a mi Jesús
A padecer por las calles
Con una pesada cruz

Una corona de espinas
Que sus sienes traspasaba
Lloraban las Tres Marías
De ver el pedo que daban

Y caminando al Calvario
Con gran dolor preguntando
¿Quién arrestó?, al pasar
Al hijo de mis entrañas

Y una era Magdalena
Y Santa María su hermana
La otra la Virgen pura
Era la que más dolor llevaba

Por aquí pasó señora
Con sus ropas desgarradas
Y con mil azotes lleva
En su sagrada espalda

Una los pies enjuagaba
Otra el rostro limpiaba
Otra recogió la sangre
La que Cristo derramaba

Bendita la del pecho
Por último resta saber
Abordar los sacramentos
Para que todos se salven

Fuente: Datos proporcionados por la
Sra. Cristina Sánchez, rezandera.
Diario de campo Xaltepec, Metzontla
y Aticpac, Noviembre 2010.

Alabemos y ensalcemos
Al Santo árbol de la cruz
Donde fue crucificado
Nuestro cordero Jesús

Si mi culpa fue la causa
De que mi Dios el Señor
Pasara tantos martirios
Hasta que en la cruz murió

Porque los méritos sagrados
De la sagrada pasión
Que me cubre y me tapa
Las cortinas de tu amor

Venid pecadores
Venid con amor
Adorar el cuerpo
De mi Redentor

Adiós sacramento
Adiós gran Señor
Perdón te pedimos
De culpa y error

ANEXO B

Relatos orales

Como se ha enfatizado a lo largo de la tesis, las ceremonias o rituales destinados a los muertos gozan de una gran importancia en Xaltepec. Las prácticas culturales del ritual funerario que también incluyen a las prácticas extendidas, tienen como finalidad lograr una convivencia armoniosa entre vivos y muertos donde los primeros, tienen una gran responsabilidad.

De manera consensuada a través de lo que está estipulado como socialmente correcto, existe una serie de reglas que rigen esta convivencia. Cuando esta regulación o normativas, determinadas en “el costumbre”, no han sido cumplidas de la manera en que deben desempeñarse, han traído efectos negativos en estos nahuas, hechos que han sido comprobados además del contagio de la enfermedad del “mal aire”, en los relatos orales que forman parte del imaginario colectivo en Xaltepec.¹

Estas narraciones tienen dos finalidades básicas, por un lado enseñar la manera en cómo deben cumplirse las obligaciones sociales y familiares, sobre todo en relación a los deberes con los difuntos; y por el otro, también muestran la capacidad de acción que los muertos puedan tener para sancionar el incumplimiento de las mismas, es decir el debilitamiento de la creencia en los “abuelitos”. Así, la memoria colectiva a través de la oralidad, no permite el olvido de los ancestros y a su vez, obliga a la perpetuación de las ceremonias y creencias en las generaciones venideras.

Una instrucción básica es la que habla del “buen morir”, que a su vez está relacionada con el “buen vivir”. En Xaltepec se piensa que un buen ciudadano es aquel que se da a respetar con sus acciones entre las que se destacan, el cumplimiento de las obligaciones familiares. Para las mujeres, se requiere que sean trabajadoras en las labores domésticas y se encarguen de los cuidados de los niños pequeños y los ancianos; los hombres sobre todo, deben ser

¹ Nutini e Isaac (1974) documentan en el caso de los pueblos nahuas de Puebla y Tlaxcala varios relatos que también muestran la presencia de los muertos en la vida cotidiana de los vivos, algunas veces para causar enfermedad pero en su mayoría solo para demostrar una existencia posterior al deceso.

proveedores con su familia nuclear e incluso algunas veces la extensa y también, mantenerse alejados de los vicios:

Me decía mi mamá que mi abuelita (que hasta ahorita vive), no quería a mi abuelito (el papá de mi mamá). No lo quería porque cuando se casaron no le compró nada, cuando vivía con ella no le compraba nada, como eran muy pobres ¡quién sabe cómo estaban! y hasta a sus hijas, no las quería. Pero cuando falleció, “hizo muy feo”, los espantaba, porque dicen que lo veían...

Desde que se enfermó y estaba en la cama, luego le decía a mi tío (que ya es un difunto también): ‘Búsqüenme un palo para que mate a las lagartijas y a los ratones’, y luego tenía el palo y les pegaba, pero nosotros no los veíamos. A veces decía que llegaban los niños y le pedía a mi abuelita que les diera de comer, pero no era cierto nadamás él los veía, pero así le decía, que matara un pollo o algo para darles de comer, pero no era cierto.

Sí, una vez vi cuando llamó a mi abuelita y le dijo: ‘Ven, te voy a dar el anillo, dame tu mano’, y no era cierto; eso porque no la quería, la maltrataba. Y me espantó, mi mamá me sacó cuando le habló fuerte a mi abuelita para que le diera su mano.

Cuando nacieron mis tías gemelas, mi abuelito se fue de la casa, fue a trabajar quién sabe hasta dónde, pero otra vez se regresó y se vino a morir aquí. Y así decían, que lo veían [después de muerto], eso porque a lo mejor era muy malo y por eso así le pasó... (Cristina Sánchez, rezandera, 18 Marzo 2010).

Es preciso mencionar que este ideal de sujeto, no necesariamente concierne a los modelos del buen samaritano que predica la religión católica, sino que se incluye en una idea de convivencia de respeto y armonía entre los semejantes:

La suegra de mi tía (que es hermana de mi mamá), no quería a mi tía, como a ella le gustaban las faldas, la suegra se burlaba, se enojaba y le decía cosas. Pero cuando se empezó a enfermar, de que estuvo como un año enferma, hasta se le pudrió donde estuvo acostada y olía mal; vino el sacerdote una semana antes de que muriera y la confesó, comulgó pero no se podía morir.

Antes de que se muriera, pedía y pedía una falda que quería ponerse como la de mi tía y le pidió a su esposo (que también ya falleció), que le comprara una falda verde, una blusa y unos zapatos. Estaba acá un señor que vendía ropa, su esposo se lo compró [la ropa y los zapatos] y se lo pusieron; pero aún así falleció muy mal. (Emiliana de Perea, madrina de difunto, 16 Marzo 2010).

La Fiesta de los Muertos en Xaltepec y en otras áreas nahuas, es un espacio en el que los muertos arriban al mundo de los vivos para convivir con ellos. Un aspecto importante es que la comida y sobre todo, los olores fungen como un vínculo simbólico de relación entre los vivos y los difuntos, es por ello que la disposición de esta implica, que dicho lazo se mantenga entre generaciones pese a que no se hubiesen conocido en vida, que los “abuelitos” o ancestros deben ser recordados y que este espacio debe aprovecharse pues es el único en el que esta relación puede trascender:

Ya tiene algunos años por estos días [Fiesta de los Muertos] que fuimos a la capilla no sé qué fuimos a traer, entonces nada más comimos blanquillo y mi mamá dijo que ya no íbamos a tiempo para hacer algo [para la ofrenda] entonces así quedó. En la noche soñó que mis hermanitos (los que ya murieron) llegaban y traían a sus demás compañeritos (que eran muy bonitos), llegaron y mi mamá no tenía qué darles de comer y le dijeron: “Nosotros no nos vamos a quedar aquí, ya nos vamos a ver a mi tía porque ella sí tiene, ella hizo mole, a nosotros nos invitó y la vamos a ir a ver, porque pasamos a la casa de mi abuelita y tampoco tiene nada”.

Al siguiente día cuando se despertó, mi mamá dijo que mis hermanitos no se habían quedado ahí porque no tenía nada que darles. También supimos que era cierto, que mi tía hizo mole y nosotros no lo sabíamos, tampoco que había ido a ver al señor para que rezara un rosario y nosotros no... hasta ese momento se sintió mal mi mamá por el sueño y por eso cuando llega el Día de Muertos, va a ver al rezandero y cocina algo, aunque sea mole.

Dicen que no es bueno si no cocinamos algo, porque si no tienes tortillas o comida, pues ellos a lo mejor tienen hambre, querían agarrar y no

lo tienes, que si preparas algo de lo que tú comes, que sobre para que ellos lo agarren. (Anselma Duarte, vecina de Xaltepec, 1 Noviembre 2010).

En Xaltepec la ofrenda de esta Fiesta, constituye entonces una obligación que los vivos deben mantener con los difuntos, pues el no colocarla, significa que este espacio solemne se trivializa y por tanto, también se está negando la creencia en que hay una existencia después de la muerte.

En este sentido, se puede observar una de las facultades que poseen los muertos, el de ser jueces ante el incumplimiento de las normas basadas en el principio del “buen ciudadano”. Son los mismos individuos (aunque ya en cualidad etérea), los que pueden juzgar y determinar si la falta puede ser condenada con la muerte o bien, ser mensajeros ante la intervención de un ser divino:

Dicen que había un señor que tenía tres niños y una niña, entonces llegó el día de muertos y él andaba de borracho, entonces un señor lo encontró y le dijo: “¿Dónde vas?”... “Pues a tomar... pues hoy es fiesta: Día de muertos”; le dice el otro: “Yo no creo”... y el señor no le hizo caso y se fue a tomar. Llegó borracho a su casa y le dijeron sus hijos (que ya estaban grandecitos): “Papá, ¿por qué no tomas flores y pan?, le vamos a poner a mamá... ¡cómo los demás adornan bonito y recuerdan a alguien! y nosotros ¿cómo no recordamos a mamá?”. Que se enoja el señor y que les dice: “¿Para qué quieren que yo le compre pan a su madre?, si quieren recordarla, rájenle un pedazo de ocote, pónganlo como su vela y ¿saben qué?... pónganse a moler el nixtamal y agarren una cubeta, para que si viene, que vea que no hay nadie que vaya a moler”. Y los pobres niños lo hicieron, molieron el nixtamal, dejaron la masa en una cubeta donde está el metate, rajaron los ocotes y lo amarraron con flores y lo pusieron.

El señor se fue a tomar, él seguía con su borrachera. Ya era muy noche, ya estaba tomado el señor y caminando a su casa, que de repente vio a muchas personas que venían, llegó a encontrarlos y empezó a ver a muchos de sus conocidos, iban caminando felices y vio a su esposa que iba caminando atrás de ellos, que iba cargando sus ocotes y sus ramos de flores e iba llorando y llevaba su cubetota de masa. Y al señor se le bajó la borrachera y dijo: “¿Apoco si vienen?”; se fue a su casa, le habló a sus hijos

y les dijo: “¿Qué hacen?”... “Nada, estamos esperando a mamá”. Y cuando fueron a donde estaba el metate, la tortilla estaba bien hecha y les preguntó: “¿Quién puso las tortillas?”... “Pues a lo mejor vino mamá”. Y es cuando dicen que el señor corrió y compró velas, flores, todo fue a traer, pero ya fue demasiado tarde, empezó a llorar y a llorar y dicen que a los catorce días, falleció por no haber creído y porque vio a su difunta que vino a poner las tortillas para sus hijos, (Manuel Flores, catequista de Xaltepec, 1 Noviembre 2010).

Es una muchacha que no creía, que les decía a sus papás: “¡Ay, yo no creo en lo que hacen [los difuntos]!”. Y entonces el primero de noviembre estaba en su ventana y pensó: “No voy a dormir, mientras mis papás duermen, voy a ver a ver si es cierto que vienen”. Dicen que en la noche estaba viendo en la ventana por donde viene el camino, cuando de repente vio muchas estrellas que bajaban del monte y de momento vio que una se estaba acercando y cuando paró, alguien le habló de la ventana y le dijo: “¿Qué haces aquí?” y ella se conmovió, ya no supo qué decir porque vio a un ángel... le vino a avisar: “Aquí te dejo una vela, al mes vengo por ti, te vengo a llamar”, y cuando se dio cuenta ella estaba agarrando la vela y el ángel se fue.

Al otro día se puso muy triste, sus papás le preguntaron qué le pasaba y dijo que nada y al siguiente día ya estaba enferma, ya estaba muy mal y le preguntó su papá: “¿Qué te pasa?”... “Lo que pasa es que ayer me vinieron a dejar una vela” (tenía una vela blanca), y le dice su papá: “Pero, ¿quién te la dio?”... “No sé, alguien me vino a dejar una vela”.

Entonces sus papás ya se dieron cuenta, como estaba muy enferma la llevaron al doctor pero nada. Le preguntaron qué había sido lo que había pasado, les empezó a platicar, les dijo que alguien había ido a dejarle la vela y le había dicho que al mes iba por ella.

Entonces sus papás dicen que fueron a ver a un curandero que viera qué era lo que tenía y el curandero les dijo: “Pues su hija no creía en esto, no quiso creer y lo que pasó es que vino un ángel y le dejó la vela porque al mes va a morir tu hija, viene por su alma”; y sus papá dijeron qué que podían hacer para que su hija no muriera y el curandero les dijo: “Lo que van

a hacer es que van a pedir una niña o un niño, al mes de que tu hija cumpla las horas en que le vinieron a dejar la vela, que la encienda y que esté abrazando un niño y por esa razón no se la va llevar”. O sea que a la muchacha la estaban pagando por un niño ahí había de dos: Si no lo hacían, la muchacha se moría y si se salvaba la muchacha, se muere el niño.

Y entonces esa vez, dicen que sus papás corrieron y le buscaron un niño, quién sabe dónde lo pidieron prestado o engañaron pero lo consiguieron. En la cama de la muchacha le pusieron que lo estuviera abrazando, prendieron la vela y dicen que como a las once de la noche de repente llegó un ángel y le habló: “Vine por ti, lástima por el niño, pero esta vez te quedas”, se quedaron a salvo el niño y la muchacha... y así la salvaron.

Hasta esa vez dicen que creyó esa muchacha en lo de los Días de Muertos, y el que me contó eso dice que no es cuento, que así pasó. (Guadalupe Flores, vecina de Xaltepec, 18 Marzo 2010).

Los relatos como una prueba fehaciente de que la omisión y el olvido de los difuntos constituye una acción sumamente peligrosa, son una forma de asegurar que las creencias basadas en “el costumbre”, se seguirán realizando en Xaltepec. Tanto estos como las demás prácticas descritas han logrado que nociones tales como: La relación de los vivos con los muertos, la continuidad de la existencia del alma pese a la descomposición del cuerpo, el vínculo entre el pasado y el presente, la presencia de la vida sin la ausencia de la muerte o el daño/beneficio que pueden tener los difuntos sobre los vivos; constituyan un vasto cuerpo que refleja la concepción que estos nahuas tienen acerca de la muerte.

ANEXO C

Glosario de nombres científicos de plantas y animales

Ajo (*Allium sativum*)
Albahaca (*Ocimum basilicum*)
Café cereza (*Coffea Rubiaceae*)
Calabaza (*Cucúrbita moschata*)
Canela (*Cinnamomum zeylanicum*)
Cempoaxóchitl (*Tagetes* spp)
Chilacayote (*Cucúrbita ficifolia*)
Chile canario (*Capsicum pubescens*)
Chiltépetl (chile chiltepín: *Capsicum annum*)
Cilantro (*Coriandrum sativum*)
Crisantemo (*Chrysanthemum*)
Fresno (*Fraxinus excelsior* L.)
Guayaba (*Psidium guajava* L.)
“Hierba muestra” (hierba maestra: *Artemisia absinthium* L.)
Huauzontle (*Chenopodium berlandieri* subsp. *Nuttalliae*)
Naranja (*Citrus sinensis* Osbeck)
Ocote (*Pinus teocote* Schldl. et Cham.)
Papaloquelite (pápalo: *Porophyllum ruderale*)
Plátano (*Musa sapientum*)
Pochocuil (arsenura armida [Cramer 1779])
Rábano (*Raphanus sativus*)
Romero (*Rosmarinus officinalis*)
Ruda (*Ruta graveolens*)
Tlacuache (*Marmosa mexicana*)
Tepejilote (*Chamaedorea tepejilote*)
Víbora coralillo (*Micruroides euryxanthus*)
Xómetl (sauco: *Sambucus nigra* L.)
Yoloxóchitl (magnolia: *Talauma mexicana*)