



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
POSGRADO EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS E INSTITUTO DE
INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

USO RITUAL DE LA DANZA Y EL TERRITORIO DE LOS *BAATSIK'*.
***BIXOM MISTUN*: NOCIONES DE DEPREDACIÓN Y PARENTESCO**
RITUAL EN LA CONSTRUCCIÓN DEL CHAMANISMO *TEENEK*

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRA EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS

PRESENTA:
TALIA LILITH LARA GOVEA

DIRECTORA:
DRA. LOURDES BÁEZ CUBERO
INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

MÉXICO, D. F. JUNIO DE 2015



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.



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

ÍNDICE

Introducción y aspectos preliminares de la investigación: Un acercamiento al ritual huasteco *Bixom*: ...5

- a) Discusión teórico-conceptual: Antropología de las ontologías...8
- b) Consideraciones sobre Chamanismo...10
- c) Intercambio en la Antropología...13
- d) Noción de Depredación...14
- e) Relaciones rituales contradictorias...16

Capítulo I. Los *teenek* contemporáneos...18

- I.I.** Organización territorial...21
- I.II.** La ganadería...23
- I.III.** Parentesco...24
- I.IV.** Vida ceremonial...25
- I.V.** Comida ritual...30

Capítulo II. El territorio de los ancestros...32

- II.I.** Los *Baatsik'*...34
- II.II.** El *Ch'ichiin* y la noción de persona...39
- II.III.** Concepción indígena de la enfermedad... 41

Capítulo III. Especialistas rituales huastecos...48

- III.I** El *Dhiman*...49
- III.II.** El *Altch*...51
- III.III.** Especialistas de la Danza...54
- III.IV.** El regalo...56

Capítulo IV. <i>Bixom Mistun</i> (Danzante-Tigrillo)...	60
IV.I Secuencia ritual: San Lorenzo Tantoyuca, Veracruz...	62
IV.II. El <i>Nukub</i> y la Autoridad ritual...	69
IV.III. Producción de sujetos activos...	73
Consideraciones Finales...	75
Anexo.....	80
Bibliografía...	83
Índice de fotografías y mapas...	91
Agradecimientos...	92

Es posible que entre los aspectos más distintivos de las culturas indígenas americanas se encuentre un desarrollo particularmente elaborado de sus “más allá”: mundos virtuales fuera del estado ordinario de la existencia, habitados o visitados por los seres humanos, “en espíritu”, poblados en unos casos por las almas de los muertos, en otros por las almas desdobladas de los vivos, en otros por animales, y con frecuencia por todas estas posibilidades que coexisten transformándose unas en otras.

Pedro Pitarch

Introducción y aspectos preliminares de la investigación: Un acercamiento al ritual huasteco *Bixom*

*Bixom, el que está danzando*¹

La investigación que se desarrolla a continuación, surge dentro del Posgrado en Estudios Mesoamericanos; el cual forma parte del Instituto de Investigaciones Filológicas y la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Es un intento por describir una realidad que forma parte central en las relaciones que se establecen al interior del grupo *teenek* veracruzano y que hace de la danza o *bixom* una de sus prácticas primordiales. No pretendo construir una teoría sobre el poder de agencia que posee el fenómeno dancístico, sino aproximarme a una noción de territorialidad indígena con especial énfasis en su relación con los ancestros-*Baatsik'* o también llamados *malos aires*. Al principio me había interesado por hacer una investigación sobre el *Xantolo* indígena y analizar la relación que establecen los huastecos con sus muertos por medio del trabajo y el ciclo agrícola, pero al adentrarme más en sus comunidades observé una variedad impresionante de danzas en diferentes contextos. Estudiar las prácticas curativas y conocer a los especialistas rituales atrajo mi atención por completo; ya que pude observar una serie de relaciones más complejas que buscan delimitar el espacio territorial entre los humanos y no-humanos.

El trabajo de campo que llevé a cabo comprendió una serie de entrevistas a curanderos y danzantes, participaciones en velaciones, fiestas patronales, ritos de curación y limpiezas. Comencé por ubicar a la mayor cantidad de personas que se dedicaran al oficio de curar, indagué primero en la cabecera municipal y pude observar la forma de curar en la ciudad por tres primeras curanderas. Después comencé a seleccionar lugares donde la gente de las comunidades iba con más frecuencia a limpiarse, es como pude contactarme primero como Don Anacleto, en Zapotal San Lorenzo, ya que su fama como brujo poderoso era muy recurrente entre los habitantes, así que concreté una cita con él para visitarlo un mes después; de la misma forma me fue posible localizar a otro especialista en la Central, y tuve la

¹ Retomado del Vocabulario Huasteco del Estado de San Luis Potosí, México.

fortuna de conocer a Don Goyo que no se dedica al oficio de la danza pero es un conocido curandero-rezandero de la comunidad de la Tinaja San Gabriel, finalmente pude conocer a Don Gabriel, un curandero más joven y con una infancia tormentosa que lo hizo luchar por crecer por hacerse conocedor de estas prácticas curativas y un gran estudioso de la herbolaria huasteca. Una vez que obtuve a mis informantes clave conversé ampliamente con ellos, con algunos sobre los objetos que se usan en la curación, con otros sobre lo que pensaban de la enfermedad y el cuerpo, sobre la danza, la velación, pero sobre todo de los *Baatsik'*, y las enfermedades producidas por estos malos aires.

Considero que a través del estudio de la danza y la acción ritual, podemos tener una aproximación a esas formas indígenas de ser en el mundo. Los territorios indígenas hasta el día de hoy, siguen habitados por ancestros que circulan a sus anchas en el “monte” y en las comunidades indígenas. La aproximación etnográfica que propone la investigación, muestra las nociones de depredación y parentesco ritual que se viven de manera simultánea dentro de las danzas de curación huastecas y pone énfasis en el conflicto territorial que mantienen con los dueños de los lugares. El marco teórico indispensable para el trabajo parte del reciente debate sobre las ontologías indígenas y el chamanismo; plantea la noción de territorialidad y el concepto de lugar desde el punto de vista de quien lo habita. Ordena el territorio compartido como narrativa fundamental para la etnografía. Así mismo argumenta una idea de los mundos indígenas como mundo virtuales habitados por seres-ancestros que intervienen en la vida de los humanos, la concepción indígena de enfermedad y cuerpo. Para finalizar se aborda la intervención de la acción ritual, el poder de agencia y autoridad de los objetos que participan en el ritual.

Los *teenek* expresan en su historia su relación con los seres del monte y los animales a través de la danza. Ellos ejecutan la danza de la Malinche, la de los Negritos, la de los Espejos, la del Tigriillo, la del Gavilán, la del Carrizo, del Venado entre muchas otras. Las relaciones entre los diversos grupos que pueblan la huasteca no se limitan, aunque sí se acentúan en épocas festivas como en Todos Santos. El territorio es multiétnico desde sus orígenes, la interacción entre sus diversos grupos

posibilita enfrentamientos, intercambios, alianzas matrimoniales, alianzas políticas etc. Estas prácticas reflejan una cosmovisión acerca del papel de la tierra, del trueno, del agua y de sus diferentes espíritus, en cuanto a la salud y destino de los seres humanos, lo que implica un sistema de alianzas y una relación de intercambio entre humanos y no-humanos.

Los especialistas rituales *teenek* mantienen una relación permanente con los dueños de los lugares. La clave de este sistema de intercambios predatorios es la concepción territorial que comparten con los ancestros originales de la región quienes buscan enfermarlos, por lo que no originan disturbios en los lugares que pertenecen a estas fuerzas subterráneas. Los únicos que pueden pactar con ellos son los curanderos, de ellos aprenden el arte de curar, rezar y alimentar a la tierra; el don de pactar con ellos y realizar promesas es de vital importancia. Las fronteras del mundo humano con el de no-humanos muestra el conocimiento que posee el especialista sobre estos espacios, así como la posibilidad de manipular objetos-sujetos que adquieren poder en el ritual.

Si partimos de una noción de territorialidad indígena en la que los significados están ligados a lugares específicos y el poder se ejerce por medio de prácticas rituales. El entorno local es un espacio vivído. Se conoce el movimiento y la actividad de otros mundos a través de él y por medio de narraciones míticas. Los especialistas rituales *teenek* mantienen una relación permanente con los dueños de los montes. Es de suma importancia el don de pactar con ellos y establecer alianzas. Las enfermedades provienen del furor de los *Baatsik'* o de la envidia de los humanos, que por sus relaciones con los seres subterráneos, pudo echar un maleficio a la persona afectada. El pacto que existe entre estos especialistas rituales y sus ancestros consiste en un don ofrecido a los practicantes a cambio de ofrendas suyas a los ancestros. La comunidad necesita de protección y pactos, el complejo dancístico de la velación surge de esa necesidad, por ello siguen el ritual de acuerdo a como lo marca la norma. Adentrarse en las prácticas rituales de los especialistas *teenek* no es nada sencillo, suelen ser personas bastante reservadas y cautelosas en su forma de relacionarse con la comunidad y su familia, son sujetos a los que se les teme y se les respeta; por lo

que es de suma importancia crear lazos de parentesco con ellos a través de los padrinzgos que surgen en el momento de la curación y establecer la confianza suficiente para poder acceder a temas de los que no se habla comúnmente; tales como la brujería, las formas de curar y los elementos que se utilizan para la limpia de los padecimientos, lo que rezan, como se iniciaron como especialistas, etc.

Cada uno de los componentes del monte se encuentra impregnado de potencias benéficas y peligrosas; el comportamiento de ciertos animales es indicador del futuro, de la venida de las lluvias y del éxito en las cosechas; asimismo, a través del maíz, plantas y piedras de alumbre se puede diagnosticar una enfermedad. Su curación depende del especialista quien realiza velaciones y limpias en forma de promesa a los ancestros. De esta forma, el trabajo primordial de los curanderos es dialogar con la enfermedad y ser los intermediarios a manera de negociante entre los humanos y no-humanos.

b) Discusión teórico-conceptual: Antropología de las ontologías

He decidido partir de la discusión reciente sobre la ontología indígena, de la cual retomo, para efectos del estudio siguiente, los conceptos de chamanismo, intercambio, depredación, condensación ritual y parentesco ritual como centrales para la investigación; lo cual me obliga a realizar una revisión de carácter conceptual a fin de aclarar el panorama que nos atañe. En 2005 Phillipe Descola había señalado que sólo en el mundo moderno nos hemos obsesionado en clasificar a los seres vivos según leyes de la materia o las convenciones sociales. Descola había denominado naturalismo a esta visión dualista del mundo. La oposición entre la naturaleza y la cultura devino así en un supuesto incuestionable de la antropología.

Puede decirse que los mundos indígenas consisten en un sin fin de singularidades, con todos los existentes diferenciados el uno del otro. Los ritos se esfuerzan por ordenarlos y por establecer vínculos entre ellos, así que surgen sistematizaciones, muchas veces complejas y elaboradas que,

sin embargo, siempre resultan frágiles y endeble (Descola 2005: 82-102).

Descola afirma que en la actualidad muchos antropólogos concuerdan en que *las concepciones de la naturaleza son construidas socialmente y varían de acuerdo con determinaciones culturales e históricas, y que por lo tanto, nuestra propia visión dualista del universo no debería ser proyectada como un paradigma ontológico sobre muchas culturas en las que no es aplicable* (Descola 1996:101). Tal vez el mérito más importante del enfoque ontológico es que permite tomar en serio lo que practican y creen nuestros informantes (Neurath 2010:89-90). Esta “antropología de los otros” no es simplemente, una antropología al revés, sino lo que Viveiros de Castro llama *The Turn of the Native*, un “viraje antropológico” que significa, sobre todo, introducir concepciones antropológicas indígenas al discurso antropológico o filosófico como si fueran teorías (Neurath 2012:22). Al interior de la relación que se establece entre el antropólogo y el Otro hay una barrera epistémica y ontológica que pocas veces se puede superar con respecto al entendimiento de la diversidad cultural. Por un lado se inscriben límites discursivos para dar cuenta de otras realidades, por el otro se enuncian imposibilidades de tipo ontológico sobre el carácter fenomenal de otros mundos. Como lo enfatiza Gonzales Varela:

Al final del trayecto, la antropología se instaura normalmente en un orden asimétrico donde el peso de validez del conocimiento se sustenta de acuerdo con el punto de vista del antropólogo en detrimento del saber del Otro, donde el primero tiene las respuestas sobre el mundo del segundo, y donde antropología significa en muchas ocasiones desmitificar o encontrar las causas sobre prácticas culturales ajenas sin darle cabida epistemológica a las enunciaciones creadas por la alteridad (González 2010:3-31)

Ya no se trata simplemente de traducir “sus creencias” (metáforas o interpretaciones) a nuestro lenguaje científico (Holbraad, 2007). En el sentido de

Eduardo Viveiros de Castro, no estudiaremos únicamente las prácticas y creencias de un grupo determinado, sino la teoría antropológica inherente a las prácticas discursivas y los rituales de este grupo. Según Viveiros de Castro el objetivo de lo que él considera que es un enfoque epistemológico es conocer y determinar el significado y la vigencia de tales formas de conocimiento o representaciones de un mundo que quien investiga asume como el mundo real. Viveiros de Castro, adopta, en cambio, un enfoque ontológico en sus estudios del perspectivismo característico de los pueblos indígenas amazónicos que en lugar de distinguir las representaciones indígenas como entidades imaginarias de un mundo real, postula múltiples mundos con sus distintas concepciones del ser y de la existencia. Y los verdaderos objetos de la antropología no serían epistemologías sino ontologías.² En la década de los noventa surgió el concepto de perspectivismo que consiste en la formulación de un modelo que tiene por objetivo comprender la lógica amerindia que apunta hacia una ontología en la que la transformación de las formas y los cuerpos ocupa un lugar central.

c) Consideraciones sobre chamanismo

La complejidad del estudio chamánico se encuentra vinculado con una gran cantidad de temas y aspectos como son la noción de persona y el cambio ontológico que sufre el especialista. el chamanismo implica un tipo particular de relación entre el hombre "que sabe" y la entidad con la que interactúa; la instauración de una alianza específica entre un hombre y una fuerza extrahumana que puede ser un ancestro, una entidad maligna, un dueño de lugar. El chaman tiene también la facultad de transformarse, como el convertirse temporalmente en nagual para poder enfrentar al enemigo. En muchos contextos indígenas existen diferentes tipos de transformaciones Antonella Fagetti plantea, por ejemplo, que *los nahuales son descritos como depredadores del tonal de sus víctimas* por ello el animal, objeto de su transformación en el *tekwani*³ el que come a la gente, de acuerdo a la traducción de Pury-Toumi del verbo nahua *tekwa*" (Pury-Toumi 1997: 97) Al *nahualli* como *tekwani* se opone el *ixtlamatki* bajo la forma de un ave, creando así la oposición animal terrestre vs. animal celeste

² La contribución de Marilyn Strathern al proyecto de una ontología comparativa en su caso basada en su etnografía de Nueva Guinéa (ver, p. e., Strathern, M. Partial Connections, AltaMira Press, 2004).

³ El tigre.

(Gabayet, 2006). Laura Romero asevera que para los nahuas de la Sierra Negra, algunos *ixtlamatke*, el *tekwani* es el animal compañero, *itonalikni*, tanto del brujo como del curandero, mientras que otros consideran que sólo puede ser alter ego del primero (Romero 2006b 67-69). “El tigre es peligroso por su ferocidad y su capacidad de desplazarse en la noche, sin embargo, no puede volar, esto hace a las aves prácticamente invencibles” Como lo afirma Antonella Fagetti en su artículo *ixtlamatki* versus *nahualli*. chamanismo, nahualismo y brujería en la Sierra Negra de Puebla:

Nahualismo y brujería están vinculados con las salidas del espíritu durante la noche, con la caza y depredación de los alter ego de la gente que nahuales y brujos acechan y vulneran, y su accionar se contraponen al de los curanderos quienes remedian y reparan el mal. Entonces, brujería y nahualismo se asemejan también al chamanismo, y brujos y nahuales comparten con los chamanes ciertos atributos. Porque los chamanes, para liberar y recuperar a los espíritus de los enfermos se enfrentan y combaten a sus enemigos en el ámbito de los sueños, guiando a su propio alter ego en sus desplazamientos por el otro mundo (Fagetti, 2010).

El chamanismo es una praxis en donde el ejecutante tiene la capacidad y posibilidad de relacionarse con todas las entidades del mundo otro, utilizando distintas técnicas: sueño, estados alterados de conciencia. En México contamos con una enorme cantidad de trabajos que simplemente usan la palabra chamán sin explicar lo que sus autores entienden por dicho concepto. Y otros más, como Dow, pretenden definir “chamán” según los usos habituales de la región (Dow 1986:66-94). De la Peña, por su parte, extiende el concepto chamán a, prácticamente todo tipo de especialista ritual, sin importar el contexto sociocultural en que pueda presentarse: “El chamán podría ser definido como todo tipo de sujeto capaz de curar las enfermedades, y en particular las enfermedades del alma, que se vale de técnicas con fuerte carga simbólica que están revestidas de una eficacia vinculada a lo sagrado” (Peña 2000:137-152). En todas estas situaciones, el término en cuestión queda completamente desprovisto de

todo el valor analítico que pudiera tener; pues la simple sustitución de un término local por uno de origen foráneo no nos ayuda en nada a comprender un fenómeno. Afín de cuentas, ¿Para qué puede servirnos traducir por chamán una palabra que ya es suficientemente específica en su lengua de origen? Galinier (1985) y Duquesnoy (2001) definen a los chamanes nahuas y otomíes, no por su uso de estados de conciencia alterada sino por su semejanza con la praxis del chamán siberiano. Más reciente, en una de las pocas publicaciones tempranas sobre chamanismo en Latinoamérica, Galinier y Perrin presentaron una nueva definición de “chamanismo” que, en lugar de poner el acento en el estado mental del chamán, tiende a resaltar su función social.

Con el nombre de chamanismo se designa a un conjunto de concepciones y prácticas cuyo propósito es, sobre todo, interpretar, prevenir o tratar los infortunios: hambres, catástrofes naturales, enfermedades, etc. El chamanismo es un sistema que se funda en una teoría de la comunicación que se lleva a cabo entre el otro mundo, un ‘espacio sagrado’ (o ‘sobrenatural’) – descrito en parte por los mitos– y el mundo de aquí, de los hombres comunes, que por otra parte, se haya sometido a ese otro mundo [...] El chamanismo es una representación del mundo y del hombre, definida por una función, la del chamán (Perrin, 1995).

d) El intercambio en la Antropología

Muchos antropólogos se han inspirado en conceptos o prácticas indígenas para elaborar propuestas teóricas novedosas. Entre los casos más famosos se encuentra la teoría sobre el origen de la religión basada en el *mana*, un concepto oceánico estudiado por Codrington, y Marcel Mauss quien analizó la reciprocidad a partir del término maorí, *hau* (Alcocer, 2008). El intercambio de cosas, gente, palabras, favores es un *fenómeno social total*⁴ de acuerdo a la famosa expresión de Marcel Mauss, el estudio del intercambio envuelve los campos de la economía, del derecho, del matrimonio, la política, el lenguaje y la religión de los pueblos, como lo han dejado ver en sus obras, para otras sociedades, Claude Lévi-Strauss⁵ Karl Polanyi⁶ y Marshal Sahlins⁷. Siguiendo el análisis de Marcel Mauss, persiste la obligación de dar, recibir y devolver. Obligación que se inscribe sin lugar a dudas en lo que Mauss llamó el “Don” y que, basado en normas simétricas, regula movimientos de transferencia: dar-recibir y devolver-recibir; simetría que se define como reciprocidad. Según Mauss, el contra-don no sería tanto “otro don”, sino “lo que se debe”, y el movimiento contrario de los dones no sería tanto el resultado de una generalización del don, la confrontación de poderes de redistribución diferentes, sino el reembolso de un préstamo; préstamo y restitución son referencias tanto más extrañas, por cuanto todas

⁴ Plantea que existen una enorme cantidad de prestaciones, que éstas son hechos complejos en los que se mezcla “todo lo que constituye la vida social de las sociedades arcaicas”. Propone denominar fenómeno social total, ya que en éste “se expresan a la vez y de golpe todo tipo de instituciones”, las religiosas, jurídicas, políticas, familiares y económicas, adoptan formas de prestación y distribución, y se añaden fenómenos estéticos.

⁵ En efecto, Lévi-Strauss en su obra *Las estructuras elementales del parentesco*, hizo hincapié en la forma en que la prohibición del incesto obligó a los protohumanos a organizarse en grupos que intercambiaban cónyuges estableciendo de esta forma el principio de intercambio como fuerza motriz primordial de la vida social. Con tales supuestos, el autor determinó el paso de la humanidad de un estado de naturaleza a estado de cultura.

⁶ Karl Polanyi, el gran historiador de la economía, destacó que la historia de la humanidad se dividía en la historia basada en la economía de mercado y en la economía basada en principios de reciprocidad. Su interés en la teoría del intercambio, le llevó a preguntarse cómo se organizan la producción, intercambio y distribución en sociedades no capitalistas. Su respuesta la ofrece al identificar tres principios de conducta económica: reciprocidad, redistribución y economía doméstica que el autor relacionó con distintas instituciones.

⁷ Por su parte, Marshall Sahlins, en su ensayo *La Economía de la edad de piedra* enfatizó la importancia de considerar a la sociedad basada en principios de reciprocidad, entendiéndolo por ello, un conjunto de relaciones de intercambio entre individuos y grupos. La reciprocidad, para este autor, asumía tres modalidades: la reciprocidad generalizada, la reciprocidad equilibrada y la reciprocidad negativa. Concepto asociado con lo sociable, mientras que la reciprocidad negativa lo está con las actitudes de insociabilidad. El significado lógico y el desarrollo conceptual con el que muchos antropólogos han hecho la teoría del intercambio puede ser identificada por comparación con la aproximación de estos tres autores (1977).

las partes están saturadas de valores distribuidos y no sienten ninguna necesidad. Parece que la expresión “obligación de devolver” limita al pensamiento de Mauss al concepto de intercambio, puesto que la sobrepuja el contra-don, esta diferencia capital, causa de una asimetría irreducible, es marginada bajo la categoría del honor.

e) Noción de depredación

Dentro de los Estudios mesoamericanos el tema de la cacería ha sido poco estudiado; la literatura académica sobre este tema es muy escasa y pocos antropólogos se han interesado por indagar en las relaciones predatorias de los pueblos indígenas. Daniele Dehouve plantea que los rituales relacionados con la depredación son legitimados por medio de la alianza matrimonial entre el cazador y su presa; abre un ciclo que comprende el consumo de la carne y la regeneración de los huesos. La autora afirma que:

En algunos mitos mayas se considera una alianza matrimonial la relación entre el cazador y su presa; como yerno del “señor de los animales”, el cazador tendría la obligación de devolver a éste los huesos de los animales muertos con el fin de regenerarlos y engendrar nuevos venados por medio de su relación sexual con la madre de las presas (Dehouve, 2006).

La revisión de la literatura etnohistórica y etnográfica existente hace aparecer una secuencia ceremonial que empieza por un ritual de preparación y petición: al regreso de la caza, la presa lograda es recibida con un collar de flores y despedazada siguiendo prescripciones precisas; finalmente, una parte o la totalidad de los huesos se guarda para ser dejada en alguna cueva del cerro. La cacería es una forma de sacar recursos de la naturaleza y construye una red de relaciones sociales y rituales. La alianza entre el cazador y su presa, el agricultor y sus cultivos es siempre inestable. Los mitos mesoamericanos asimilan la cacería y la agricultura a un matrimonio, al mismo tiempo que advierte que este matrimonio es peligroso (para el cazador) y precario para el agricultor. Ya que la alianza conlleva una naturaleza especial que exige una serie de reglas y prohibiciones, las cuales al ser transgredidas, desembocan

en hambre, enfermedad y muerte. El Cazador que pierde la suerte en la cacería y el agricultor que pierde su cosecha. El respeto a las reglas de abstinencia sexual es el medio para evitar los desastres. Son numerosos los relatos provenientes del mundo indígena contemporáneo que asocian la abstinencia con la depredación. A diferencia del caso mesoamericano se contraponen la noción amerindia de la depredación; Isabel Martínez plantea que:

La depredación, entendida como una relación social, es el fundamento del intercambio en las sociedades amazónicas. Por ello, el estudio de la relación con el otro conduce al análisis de una economía de la alteridad, donde la alteridad misma define la naturaleza del don y por tanto las formas de socialidad en el Amazonas (incluyendo el parentesco) (Martínez, 2007).

Descola, en sus estudios comparados de las ontologías en Amazonia, plantea un contraste entre sociedades, como los *jívaros*, donde el modo dominante de relación es la depredación y otras, como los *tukano*, donde lo es la reciprocidad. Nuestras sociedades se caracterizan por fundamentar sus acciones en relaciones de reciprocidad e intercambio, “Philippe Descola en cambio otorga un papel crucial al modelo *tukano* utilizando material de su propio trabajo antropológico entre los *jívaro* –*achuar*– y la interpretación etnográfica de Reichel-Dolmatoff sobre los *tukano* –en particular los *desana*–, Descola examina dos variedades principales de sistemas anímicos; uno centrado en la relación de predación –*jívaro*– y el otro en la de reciprocidad –*tukano*–. Según Descola, los *jívaro* y los *tukano* emplean esquemas opuestos para conceptualizar la relación entre la sociedad y la naturaleza: mientras que el modelo *tukano* opera según el principio de intercambio recíproco, el esquema *jívaro* está basado en un principio de predación, negando cualquier noción de reciprocidad entre hombre –cazador– y animal –presa–. Mientras que la variedad *tukano* es concomitante con el principio de alianza simétrica que rige el intercambio matrimonial entre grupos exógamos, la modalidad *jívaro* es uniforme con la relación violenta y hostil que históricamente predominó entre diferentes grupos *jívaro*” (Århem, 2001).

f) Relaciones rituales contradictorias

Para plantear la coexistencia de relaciones rituales contradictorias en las ceremonias huicholas, Johannes Neurath plantea lo siguiente:

En ciertos contextos, sobretodo en los rituales de los centros ceremoniales *tukipa*, se enfatizan la iniciación, la depredación, el (auto)sacrificio, el don desinteresado (*free gift*) y la experiencia visionaria, mientras que en otros contextos, como las ceremonias de los adoratorios parentales *xiriki*, predominan la alianza y el intercambio recíproco (Neurath, 2011)

Las contradicciones expresadas en las relaciones rituales no deben considerarse un problema para la interpretación. Más bien es, precisamente, este rasgo el que caracteriza la acción ritual como forma específica de interacción humana. El modelo para analizar este tipo de situaciones es Naven de Bateson. El contraste entre rituales de reciprocidad y rituales de transformación refleja o reproduce el conflicto permanente —la cismogénesis en términos de Bateson— entre la asamblea comunal y el poder carismático de los chamanes (Bateson, 1958). De acuerdo con David Lorente me atrevería a postular que el complejo *Baatsik'* constituye un intercambio asimétrico donde:

La reciprocidad es activada por el motor de la rapacidad predatoria. La rapacidad activa la reciprocidad de forma directa: el contradón sucede a la predación como acción que echa a andar el sistema (Lorente, 2011).

El contenido de la tesis está integrado por cuatro capítulos; en el Capítulo I. Los *Teenek* Contemporáneos, se presenta una panorámica del contexto actual de las comunidades de estudio, se hace un acercamiento a su organización territorial y vida ceremonial. En el Capítulo II. El Territorio de los Ancestros, se plantea una noción

indígena de cuerpo, enfermedad y se explica el mito de los *Baatsik'* estudiado con anterioridad por Ariel De Vidas que sirve de marco teórico y conceptual a la etnografía. En el Capítulo III se describe a dos especialistas rituales huastecos por un lado se explican las funciones del *dhiman* que son curanderos con conocimiento para hacer daño a las personas, por medio de ritos, velaciones, y los *Altch* que lentantan las sombras de los enfermos, curan por medio de recitación y oraciones especiales, el manejo de muchas plantas. El poder del *dhiman* y el *Altch* puede ser producto de sueños y premoniciones, factores hereditarios, preparación ritual o de una negociación que establece con dichos ancestros. Por otro lado se encuentran los especialistas de las danzas, de misma forma se expone una noción de territorio dentro de las prácticas curativas ya que el término “monte” parece corresponder con un buen número de atributos de los *Baatsik'*. En el Capítulo IV se desarrolla el trabajo campo que consiste en la descripción detallada de una secuencia ritual denominado en huasteco, *Bixom Mistum*, realizar una velación con la danza del tigrillo es una de las formas en las que los huastecos suelen protegerse de la envidia de los vecinos, como cuando se ha tenido una buena cosecha o cuando se ganó mucho dinero, este fenómeno dancístico hace referencia al danzante-tigrillo como el especialista que tiene la función de recrear las relaciones establecidas con los ancestros *Baatsik'*, se trata el porqué de la velación y las alianzas, la participación de los agentes rituales y su autoridad dentro del ritual de curación; el pacto que existe entre especialista y ancestros asegura su subsistencia, dan al curandero los dones terapéuticos, que conllevan, la obligación de este de depositar al término de cada rito de curación alimentos que aseguren la continuidad del pacto.

El territorio presenta mayor diversidad de la que podría atribuírsele a primera vista, la Huasteca, adosada por un lado a las vertientes de la sierra y bordeada por el otro por las costas del golfo de México, estuvo, por mucho tiempo, no solo aislada de la capital sino de las capitales de los seis estados (o de sus antecedentes coloniales) de los que forma parte, encontrándose las zonas huastecas de cada estado en su región más remota. Ya en el periodo prehispánico se trataba de la zona fronteriza de Mesoamérica frente a la Aridoamérica poblada por los chichimecas. Esta posición periférica de la Huasteca como último espacio mesoamericano frente a los nómadas por un lado, y alejada la influencia del Altiplano central por el otro, contribuyó en cierta medida a un desarrollo cultural diferido en comparación con las grandes civilizaciones mesoamericanas (Stresser-Péan1991:36-37). En cuanto a la permanencia de ese aislamiento en el periodo colonial, si se lo juzga según el número de misiones establecidas a lo largo del itinerario entre Tantoyuca y México. La Huasteca se caracteriza también por cierta originalidad ecológica y representa la última prolongación septentrional de la selva tropical perenne en el continente americano (Puig, H. 1976:20).

Sus inmediaciones están pobladas actualmente por distintos grupos étnicos, testigos contemporáneos de los lugares de población de las culturas de antaño: los totonacos están al sur del río Cazonas, los otomíes y tepehuas al suroeste de las tierras de Puebla y Chicontepec, los nahuas en esa misma región, así como al sur de Tantoyuca y más al norte alrededor de Huejutla y Tamazunchale. Al oeste y al norte con el estado de San Luis Potosí, hay aun algunos grupos pames, afiliados a los antiguos chichimecas, largo tiempo irreductibles pero finalmente sometidos por los españoles en la segunda mitad del siglo XVIII. Las relaciones o contactos que estas diferentes etnias pudieron tener en el pasado se reflejan en las denominaciones que los huastecos usan para referirse a esos grupos. El territorio huasteco está lleno de contrastes, sus habitantes mantienen relaciones culturales, sociales y económicas con nahuas, otomíes, tepehuas, pames, afro descendientes y mestizos. En general, las relaciones que entablan con los *ejek* o mestizos, que constituyen la población mayoritaria o al menos dominante, son desiguales. La falta de tierra obliga a buscar

trabajo fuera de sus comunidades y esa situación los pone en contacto permanente con las poblaciones no indígenas. Hoy en día, los *teenek* constituyen un grupo indígena marginado pero no aislado, extremadamente explotado y expoliado pero que ha logrado mantener, aunque de manera restringida, cierta autonomía territorial y cultural.

En las comunidades *teenek* el clima subtropical alterna temporadas de secas y húmedas. En la temporada húmeda llueve a cantaros y sin parar durante varias semanas, los pequeños arroyos tranquilos se transforman en corrientes violentas que acarrearán todo a su paso, incluso seres humanos; en la creciente se destruyen puentes y se inundan las principales carreteras aislando la región por semanas. Los senderos que conducen a las rancherías se transforman entonces en charcos de lodo infranqueables; y sus habitantes se encuentran recluidos en la imposibilidad de procurarse alimentos básicos o siquiera trabajar en la milpa que se pudre bajo el *acuitate*.⁸ El fin de la temporada de lluvias se corona por depresiones ciclónicas que siembran la devastación, destruyendo en su camino casas, llevándose techos, dañando carreteras, derribando árboles, etc. La temporada de secas (octubre a mayo) durante la cual el calor llega a ser de lo más sofocante, puede por demás, prolongarse más de lo habitual, secando los potreros, los cultivos, las presas y pozos.⁹

Así, allí donde el terreno es más llano y accesible, la densidad de la población es más baja, la actividad económica es orientada hacia la ganadería extensiva, la piel de los habitantes más clara, allí la propiedad de la tierra es esencialmente privada; subiendo un poco hacia las lomas de Tantoyuca al oeste o en las sierras de Tantima y Chicontepec al sur y al sureste, se oye hablar el náhuatl o el *teenek*, se observan cultivos de autoconsumo, allí hay más propiedades comunales y dotaciones agrarias postrevolucionarias y la densidad de la población es más elevada. Por lo demás, está

⁸ Nombre con el que se refieren al barro que se asienta una vez que pasa la inundación.

⁹ Esta región sufre en efecto fenómenos naturales extremos. Por ejemplo, en 1948 se abatió sobre la Huasteca una sequía seguida por una epizootia de fiebre aftosa que atacó a los bovinos y destruyó ganados y cultivos. A consecuencia de esta epidemia hubo una hambruna que causó muchas víctimas. En 1957, una inundación devastó la zona entre Tampico y Huejutla y una serie de heladas afectó los cultivos de manera consecutiva: 1957, 1958, 1962, 1964, 1979, 1983, 1985 y por último en 1989. Los ciclones "Diana" y "Gert", desencadenados al final de los veranos de 1990 y 1993 respectivamente, también ocasionaron graves daños en la región. Véase también Romer, M. 1995 "Comunidad y migración laboral en la región huasteca", Actas Latinoamericanas de Varsovia, 17, pp. 107-118.

región caracterizada por un lado por la actividad de la ganadería extensiva y por el otro, por la de cultivos de alimentos destinados sobre todo autoconsumo.

Los grados de marginación, alto y muy alto, que caracterizan a la mayoría de los municipios de la Huasteca impulsan a sus pobladores a la búsqueda de nuevas oportunidades económicas en otros lugares. Sin embargo, la emigración masiva en el norte de Veracruz es un fenómeno relativamente reciente que empezó a principio de los años noventa. Estos procesos acelerados de modernización, aunados a la introducción de religiones distintas a la católica, pueden a veces desestabilizar la organización social de las comunidades indígenas. Éstas se fundan a menudo en la propiedad común de la tierra y en un conjunto de obligaciones comunitarias, entre otras, la participación en las faenas semanales y en la organización de las fiestas comunitarias. Así, en varias comunidades es posible observar el fraccionamiento en esas relaciones sociales, pero en otros grupos se aprecia también el fenómeno contrario: la consolidación en las celebraciones colectivas. Ello proviene justamente de los aportes económicos incrementados en virtud del trabajo fuera de la comunidad, de la aguda conciencia de la necesidad de preservar el patrimonio cultural o bien como una reacción que se opone a aquellos que siguen otras religiones alejadas de las tradiciones indígenas.

I.I. Organización territorial

El término teenek *kwentsal* denomina invariablemente la ranchería o la comunidad entera (el conjunto de las rancherías) lo que demuestra una concepción de conjunto acerca del grupo social al cual uno se siente perteneciente. Cabe mencionar que las rancherías dispersas a través del territorio de la comunidad, no tienen límites formales, y si bien las parcelas individuales están ahora delimitadas, existen comuneros que no tienen su parcela cerca de la ranchería donde radican, y que trabajan tierras más remotas, pero siempre dentro de los límites de la comunidad. La comunidad representa pues la primera instancia de identidad colectiva, dentro de la cual sus miembros, aun perteneciendo a diferentes rancherías se consideran solidarios

por relaciones de parentesco y por la propiedad colectiva de la tierra que desprende de ellas (Ariel de Vidas, 2014).

En el contexto poscolonial latinoamericano, sin duda más que en otros, un gran número de elementos característicos de la actual configuración social y espacial datan del periodo virreinal y de las reformas que le siguieron. Los huastecas que le dieron nombre a la región, situada en los confines de Mesoamérica, ocupaban un lugar intermediario entre el imperio mexica y los bárbaros del norte; lo que, por un lado, les permitió también mantener una relativa independencia frente al yugo azteca. Estaban organizados en señoríos y no en grandes aglomeraciones, este factor, además de su situación periférica, podría tal vez explicar una fragmentación paulatina de las localidades prehispánicas y una adaptación más fácil a las reducciones de indios efectuadas durante el periodo virreinal (Toussaint, 1979:196). La descomposición de las familias y de los linajes, la pérdida de referencias al respecto al patrimonio territorial y a las instituciones del grupo, el desarraigo, etc., que caracterizaron los primeros años de la conquista, remodelaron profundamente a la sociedad indígena. Tales unidades así construidas sostenían materialmente la base de la sociedad virreinal. Paradójicamente, la amenaza de desaparición de la organización territorial y social de los indígenas se revive a finales del siglo XVIII con el inicio de la era neocolonial instaurada por las reformas borbónicas y más tarde, cuando los indígenas se liberan del yugo español pero terminan, desprovistos de su status particular, en el seno de una joven nación independiente que pregona el liberalismo. Empieza entonces para ellos en un período de más de un siglo, repleto de luchas legales para recuperar patrimonios despojados o, por el contrario, de invasiones por parte suya del territorio de las haciendas, de confrontaciones violentas o de legalizaciones y compras de bienes agrarios. Todos esos esfuerzos confirman finalmente de la vitalidad de una identidad comunal y la necesidad de poseer tierra para mantenerla y transmitirla. Más que una resistencia a los numerosos intentos estatales, a lo largo del siglo XIX, en el marco del movimiento de la Reforma para dismantelar las propiedades corporativas indígenas (ley de desamortización o ley Lerdo, 1856), los indígenas huastecos demostraron una capacidad muy pragmática de adaptación a las coyunturas y optaron por el cambio de su status legal, lo que impediría su desaparición como tales. El

condueñazgo huasteco apareció en efecto como una fórmula adecuada en la que la copropiedad de un bien agrario indiviso respondía a las exigencias de la ley liberal así como a la voluntad de los indígenas de preservar su identidad vinculándola a un patrimonio agrario dentro de un marco corporativo. De esa manera, después de más de un siglo en el que el destino de las comunidades *teenek* parecía incierto, el condueñazgo terminó siendo el terreno de consolidación de la identidad colectiva indígena (Ariel de Vidas, 1994). A partir del final del siglo XIX se puede reconstituir de manera un poco más precisa, según documentos de propiedad, cómo los peones *teenek* de las haciendas pudieron recuperar una parte de sus tierras usurpadas y cómo fueron constituyendo nuevas propiedades en forma de condueñazgos; se trata de copropiedades indivisas en las cuales cada dueño tiene una parte. En la Huasteca, los indígenas constituyeron patrimonios agrarios comunales bajo esta forma con el fin de precaverse contra las políticas liberales que tendieron a transformar sus bienes corporativos en bienes privados. El condueñazgo establecía las fronteras materiales y sociales de las sociedades en torno a un patrimonio agrario que procuraba su medio de subsistencia. De ello deriva una gran cohesión de las comunidades indígenas alrededor de sus tierras. Se podría entonces pensar que con esa formalización de la organización de la comunidad se desarrollaron también prácticas de transmisión familiar, de carácter restrictivo, del derecho de acceso a la tierra, o, en otros términos, un proceso de cierre de esas comunidades.¹⁰ Las comunidades *teenek* contemporáneas vinculan ese derecho de acceso a la relación de parentesco, pero también a la residencia efectiva en el sitio y a la participación en las faenas comunales (Ariel de Vidas, 2003).

I.II. La ganadería

La ganadería marcó el destino de los habitantes originarios de la Huasteca. Esto se resume esencialmente en los despojos del patrimonio agrario indígena en provecho de las tierras de pastoreo. Al tiempo que establecía esta relación en la región, esa actividad, que necesita esencialmente tierras y, en menor medida, mano de obra, sin duda permitió el mantenimiento de cierto status quo entre ganaderos y campesinos

¹⁰ Véase “Reglamento Económico Rural de la Hacienda de San Gabriel”, 1895, archivos de Calixto García, exadministrador-tesorero del condueñazgo de San Gabriel, Tantoyuca, Ver

indígenas –tras retraerse estos últimos a las lomas del piedemonte. La pérdida de tierras se compensó en cierta forma por el clima tropical de la región que permite a los indígenas obtener dos cosechas anuales de maíz a pesar de la agricultura rudimentaria y de sus milpas disminuidas y agotadas.

I.III. Parentesco

El estudio del sistema de parentesco en una sociedad determinada permite acercarnos a un conjunto de redes sociales internas y externas del grupo y la comprensión de lo que forja en parte la identidad colectiva de sus miembros. La familia nuclear en la que coinciden los lazos de parentesco por consanguinidad y por afinidad y como medio universal de perpetuación social presenta pues un lugar privilegiado para las observaciones acerca de una posible especificidad huasteca. El inventario de la nomenclatura de parentesco encontrada por Ariel de Vidas en Loma Larga permite constatar la relativa pobreza de los términos de parentesco *teenek*, hecho que no debe sorprender después de casi cinco siglos de la cristianización de la Nueva España. Un proceso que se inició en el año 1523 y que redefinió, por la introducción del modelo cristiano de la familia, los lazos existentes entre hombres, mujeres y niños y entre la nobleza y la plebe indígena (Gruzinski Serge,1991:96-107). En efecto, en el caso de sociedades indígenas que viven inmersas en un mundo occidentalizado desde hace varios siglos será demasiado imprudente buscar reminiscencias de algunos rasgos de un sistema de parentesco prehispánico sin tomar en cuenta los cambios culturales que han sufrido. Parece más pertinente buscar en la época colonial los fundamentos de la estructura familiar, en su multitud de ajustes e interpretaciones que se encuentran en la actualidad entre la población indígena de América Latina (Bernand, 1986:157-209). El hecho que en todo este tiempo perduró una lengua autóctona es bastante importante y significativa en relación a la persistencia de un grupo étnico y de ciertas de sus costumbres, pero la existencia de una nomenclatura de parentesco, aunque esté en *teenek*, no significa forzosamente la existencia en su integridad o la sobrevivencia hoy en día de un sistema de parentesco diferenciado.

Guiteras Holmes basándose en dos genealogías de Xilozuchil afirma que el apellido materno es el matronímico de la abuela materna, insinuando un sistema de descendencia paralela, similar a un antiguo sistema maya. Siendo el apellido *Del Angel* lo más corriente en toda la región a través las diferentes generaciones, la averiguación de esta práctica no fue posible por ahora. Los patronímicos huastecos presentados en la obra de Joaquín Meade, *La Huasteca época antigua* (Meade,1942) mencionados por Guiteras Holmes tienen nombres de animales; Schuller por su parte, afirma que existen supervivencias de creencias totémicas de los antiguos huastecos, reflejadas según él en las danzas (Guitera,1948:152-172). En efecto, en la comunidades huastecas, a parte de los diferentes sones de las danzas que llevan nombres de animales, a los capitanes de las cuadrillas de la danza del Gavilán y del Tigrillo, se les llama a veces *Tiw* y *Mixtu* respectivamente, que designan los nombres en *teenek* de estos animales pero eso no implica forzosamente alguna reminiscencia de creencia totémica. Sin embargo, en ambos casos, se trata de individuos ya ancianos, que además de la música practican también la curandería, y son de cierta manera los poseedores del saber en su comunidad (Schuller 1924:14).

I.IV. Vida ceremonial

Los antiguos *teenek* tenían fama de haber sido grandes brujos e ilusionistas. Sahagún dice que eran capaces de hipnotizar a sus escuchas al grado de hacerlos ver un fuego imaginario, o hacerlos creer que los brujos eran despedazados frente a sus narices, sus descendientes actuales están a menudo obsesionados por la brujería. Bajo el supuesto de que el brujo dispone de diversos medios para ejercer su poder sobre la víctima, recurre a los muertos, a los vientos, a las estrellas, a la tierra. Para escapar al influjo de tales maleficios, es preciso acudir a un curandero quien, tras diversas prácticas adivinatorias, atiende el caso mediante ceremonias y cuidados médicos. El oficio de curandero es objeto de una organización incipiente, y para ejercerlo es necesario recibir una iniciación. Los huastecas, según los informantes de Sahagún, eran también adeptos a la brujería y las artes mágicas. Producían, tal vez por medio de la hipnosis, visiones pasmosas, tales como casas que sin estarlo, parecían envueltas en llamaradas

de fuego; o hacían surgir fuentes de agua llenas de peces, pero no eran sino fruto de la ilusión; o hasta fingían matarse cortándose la carne en trozos, pero sin hacerlo realmente (Sahagún 1977:211). Los aztecas llamaban a estos personajes, particularmente temidos, *teixcuepanime*, es decir: “engañadores o embaucadores, burladores o hechiceros” (Aguirre 1947:112).

Su reputación de magos hizo de los huastecas guerreros temibles. Poco antes de un combate decisivo entre mexicas (aztecas) y huastecas, en 1458, el comandante de aquéllos tuvo que convencer a sus tropas de no creer en las apariencias de sus adversarios, enumerando las múltiples formas que podían tomar, pero a las cuales no debían temer: demonios, visiones, tigres, leones, águilas, fantasmas (Tezozómoc 2012:312-313). En suma, los guerreros huastecas se vestían de tal manera que inspiraban temor en sus adversarios.¹¹ En tales condiciones, los argumentos no bastaron, y para asegurar la derrota de los huastecas, los mexicas recurrieron a una emboscada. Tezozómoc dice que en la época de la primera campaña era necesario convencer a los guerreros del Valle de México de que sus adversarios eran hombres como ellos y no demonios, fantasmas ni seres irreales. Los antiguos huastecos practicaban la magia curativa (sobre todo la enfermedad chupándola) y la adivinación mirando a través de cristales y echando granos de maíz (Prácticas que se conservan hasta la actualidad entre los indígenas de la Huasteca). En cuanto al periodo colonial, hay documentos que atestiguan prácticas destinadas a contrarrestar la brujería en la región que nos concierne. Hacia 1624, una denuncia ante la Inquisición se refiere a la participación de un hombre negro, Lucas Olola, en las danzas rituales de los huastecas realizadas alrededor de un ánfora llamada *paya*, decorada con flores y plumas, a la que los indios hacían ofrendas a cambio de curación de un mal.¹² A continuación el texto menciona que toda muerte de un individuo huasteca, joven o adulto, se explica localmente como acto de brujería.¹³ En el texto de Tapia Zenteno, sobre la administración de los sacramentos, la *paya* es descrita como un ídolo que los huastecas han de venerar y del cual depende el destino de cada individuo. Las

¹¹ Venían tan feos, que sólo verlos asombraba...”, D. Durán, *Historia de las Indias de Nueva España*

¹² AGN, Inquisición, vol. 303, ff. 255bis-256, transcrito en Boletín del Archivo General de la Nación, t.12 (2), 1941, pp. 215-221

¹³ “[...] se puede afirmar por sin duda, que no muere indio guasteco adulto, en edad ni pequeño, cuya enfermedad y muerte no se aplique a ningún hechizo indio [...]

prácticas anti-brujería pasaban pues, como en la época contemporánea, por la pacificación de las divinidades *teenek* (Tapia, 1741). Otra denuncia ante la Inquisición fechada en 1741, trata de las prácticas de brujería de María Alejos, mulata de la hacienda de Chila Cortázar, al este de Tantoyuca.¹⁴ Las relaciones de vecindad deterioradas con una mujer india, a raíz de un problema de tierra, y del hechizo ejercido por la mulata sobre el marido de la india por medio de polvos, hicieron estallar una áspera disputa entre las dos mujeres. Durante el conflicto, la inculpada profirió, según testigos, propósitos hostiles como “india perra” y “me las pagarás”... Enseguida María Alejos habría pasado al acto: hizo aparecer por acto de magia un zapote que cubrió con un trapo y perforó maldiciendo a su rival. Ésta embrujada, vomitó sapos y pelos que le llenaban el vientre. Estas técnicas de brujería que recuerdan las que se observan entre los *teenek* contemporáneos y también en el medio mestizo, revelan las influencias recíprocas de prácticas europeas, indígenas y africanas. Sin embargo, los informantes constatan una cierta degradación en la aptitud de los brujos *teenek* actuales. En efecto, “antes” los brujos tenían la facultad de transformarse en animales o en visiones, y espantaban así a sus víctimas, a imagen de los *baatsik'* con los que habían pactado

...un tío acompañó a un dhiman a ver a un señor que tenía un mes que no se aliviaba, se lo estaba chupando el otro dhiman y se va al otro dhiman y se viene una luz dando vueltas donde estaba [sentado en una silla], y con su sombrero de palma lo tapó y ahí se apagó, se metió adentro de la casa y dijo discúlpenme tengo que hacer esto me lo mandaron y se metió un clavo galvanizado en el ano frente al enfermo, y al otro día el otro dhiman [el que lo estaba chupando] apareció muerto al otro día, y el enfermo se curó... ”¹⁵

La religiosidad en la zona tiene expresiones diversas, que se asocian al tipo de vínculo que a lo largo de la historia han establecido las iglesias y los feligreses. Entre

¹⁴ AGN, Inquisición, vol. 891, ff. 268-288,

¹⁵ Entrevista realizada a “Don Goyo” curandero y rezandero de la comunidad de la Tinaja San Gabriel por Talia Lilith Lara Govea.

los elementos comunes pueden señalarse una religiosidad propia con alto grado de autonomía en relación con los funcionarios de la Iglesia católica, con quienes se mantiene una callada disputa por el cuidado y los usos de las iglesias. Este fenómeno se reedita cíclicamente cuando los sacerdotes han tratado de prohibir la realización de danzas indígenas dentro de la iglesia, o han tratado de limitar el papel de los rezanderos propios de cada comunidad, quienes por lo general son los depositarios de la historia oral. Es importante destacar que el calendario agrícola y ceremonial aún es el principal instrumento que tienen para ejercer el control en la planeación comunitaria, porque les permite registrar y organizar todas las actividades de acuerdo con el tiempo necesario para cada una de ellas. La organización de la vida cotidiana y las obligaciones con la comunidad se planean para cinco días de la semana. Un día se dedica al trabajo comunal, que son las faenas. Cuatro días para el trabajo en la milpa, la huerta de naranjos, el cafeto o en la plantación de caña, o bien para trabajar como peones (jornaleros), dependiendo de las temporadas. El sexto día se dedican a vender productos en el mercado municipal y a resolver asuntos administrativos pendientes, y el séptimo día para asistir a los servicios religiosos. En algunos municipios el día de mercado, el de los servicios religiosos y el de los asuntos administrativos, es el mismo.

El sentido de la religiosidad popular de las comunidades huastecas se observa en el *Xantolo*. Los antepasados se encargan de normar y vigilar la vida social de las comunidades, asegurar su reproducción tanto material como cultural. Los muertos aseguran la supervivencia. Ellos solo son agentes de la vida. En la religiosidad popular se configura una compleja articulación de fenómenos que insiste en la autonomía frente a la institución eclesiástica, de tal forma que emerge y se desarrolla en relación dialéctica con la religión y cultura hegemónicas (Baéz-Jorge, 2001). Se trata de una respuesta original y dinámica por parte de los grupos subalternos, en donde se generan procesos de transformación de larga duración, y que permite la continuidad histórica. Si bien el término es polémico, éste debe entenderse en el marco de un enfoque histórico concreto que permite la reelaboración simbólica. En este sentido, la religiosidad popular es una expresión cultural original que ha respondido a las necesidades sociales de las comunidades que la viven, que responde

a todo un proceso histórico que tuvo un punto de partida concreto en las culturas prehispánicas, y que posteriormente se fusionó en el periodo colonial con otra religión, perfilándose una selección de lo propio y lo ajeno desde el interior de las comunidades(Giménez, 2005). Desde esta perspectiva, otro término que va ligado al de religiosidad popular, es el de sincretismo, entendido como “una reelaboración simbólica de creencias, prácticas y formas culturales, lo cual acontece por lo general en un contexto de dominio y de la imposición por la fuerza sobre todo en un contexto multiétnico”(Broda, 2011)



Imagen 2. *Xantolo* indígena (Horcón Potrero)

Autor: Talia Lilith Lara Govea

La ceremonia de *Xantolo* como la más representativa expresión ritual de la Huasteca instauro una temporalidad diferente. El tiempo cotidiano y profano se detiene para dar paso al tiempo sagrado en el que el regreso de los difuntos se hace posible. Los seres humanos y sus muertos conviven, se vuelven contemporáneos. Pero el paso de la cotidianidad a lo sagrado no se da de manera violenta. La fiesta del *Xantolo*, no sólo implica el retorno de los muertos sino también el de los vivos. Es

parte de la religiosidad popular de las comunidades de la Huasteca Veracruzana. Este tipo de religiosidad se caracteriza, por buscar la protección de este mundo

V.II. Comida ritual

En sus comunidades, la vida de los *teenek* gira en torno a la agricultura de alimentos básicos, sobre todo de maíz y frijol bajo el sistema de roza, tumba y quema, y de la fabricación de numerosas artesanías, sus actividades que se complementan con el comercio en pequeña escala, la cría de ganado vacuno, ejidal y particular, de guajolotes, gallinas y puercos, por casi todas las familias, la producción de algunas frutas y hortalizas, la recolección y la migración de los jóvenes -hombres y mujeres- a las ciudades para trabajar en diversos oficios, en general no especializados. En el trabajo agrícola, lo mismo que en el artesanal, participan las mujeres y los niños. Entre los *teenek*, hombres y mujeres gozan de un estatus casi igualitario, pues el trabajo de unos y otras se considera complementario y no excluyente, como sucede entre los mestizos y otros grupos indios del Golfo. Por lo mismo, las mujeres se llegan a hacer cargo de las parcelas, desde su siembra hasta la elaboración y venta de los productos.

La vida de los huastecos se organiza en función de dos estaciones bien definidas a lo largo del año, el temporal (de abril a octubre) y el tonalmil (de noviembre a marzo). En el aspecto agrícola cambian el ritmo de crecimiento y los cultivos que acompañan al maíz; en lo doméstico, las familias reparan sus viviendas y se abastecen de combustible y de materias primas para la fabricación de artesanías antes de las lluvias, y en cuanto a las celebraciones colectivas, el tonalmil se asocia al tiempo en que se festeja a los muertos, que junto con las fiestas del carnaval, las que se asocian al cultivo del maíz durante la siembra y cosecha y las de los santos patronos, son las de mayor relevancia en todas las comunidades de la Huasteca. En estas fiestas la forma es católica, pero mucho de su contenido devela un origen más antiguo.

Durante las tareas agrícolas principales y en fechas festivas como las mencionadas, los *teenek* comparten comidas rituales que suelen acompañar de bebidas alcohólicas en cantidad moderada. Las más importantes son el zacahuil (tamal gigante relleno de varias carnes, hasta un puerco destazado y varios pollos) con un peso de entre 40 y 100 kilos, el bolim. (tamal que envuelve a un pollo entero), los tamales comunes con diversos rellenos de carne de puerco o de res, de frijol o ajonjolí, y el pascal. Los dos primeros también se usan para propiciar la reciprocidad entre los individuos y las deidades, o bien, principalmente el segundo, en los casos en que se requiere recuperar la salud; la ofrenda se deja en los cruces de los caminos o bien a la orilla de los ríos. El pascal es un platillo especial, ritual, que se ofrece en ocasiones importantes, como las bendiciones de casa y al término de las cosechas. Está hecho a base de carne de guajolote en una salsa de ajonjolí, cuya preparación delicada está vetada a las mujeres corajudas. En tales casos, la carne queda mal cocida o la salsa mal condimentada. Este platillo es típico de los huastecos de alrededor de Tantoyuca.

Capítulo II. El territorio de los ancestros

alte' - monte

Los espacios, en particular los del monte, se conciben poseídos por seres territoriales muy poderosos con gran capacidad de ataque, ante las cuales las personas deben realizar cuidadosos rituales como ofrenda y sacrificio para recibir a cambio salud, bienestar, buenas cosechas. Las relaciones recíprocas-predatorias siempre están presentes en las interacciones entre humanos y no-humanos, los especialistas rituales definen a los Dueños de estos lugares como un principio, un espíritu, o aire que condensa fuerza y poder. En algunos casos son concebidos como naguales de gente poderosa y en otros están relacionados con los espíritus de los antepasados muertos. En una gran cantidad de grupos indígenas se ha construido una fuerte relación entre los Dueños de Lugar y los santos católicos. Las entidades anímicas territoriales que poseen-viven los diferentes espacios, son llamadas Dueños, Señores, Padres o Reyes de Lugares. Cada lugar del territorio "pertenece" a un ser intencionado y poderoso, reconocida como: Dueño del cerro o del monte, de la tierra, de los animales, del agua, del viento, del rayo, entre otros; ante el cual las personas deben realizar rituales, ofrendas y sacrificios para establecer relaciones y negociar sus estados de enojo provocados por la intervención irrespetuosa de los humanos en sus lugares. De lo contrario, atacan el cuerpo de los humanos, enferman y privan a ese pueblo de los dones que ellos controlan. Así, el destino de la gente está ligado al modo de habitar, de cuidar y de hablar con los seres-ancestros que pueblan el territorio. Sin embargo, la capacidad para realizar males o daños a las personas, no es vista de ese modo por los ancestros- *Baatsik'*. Ellos, desde su punto de vista, ejercen justicia cuando castigan a los individuos atrapando su *ch'ichiin* y enfermándolos de susto o espanto o cuando envían un castigo a la comunidad en forma de enfermedad.

Existen varios modelos de lugar y territorio en torno a la historia y la etnografía de los pueblos indígenas de México. Todos estos marcos son relevantes para entender su lucha histórica por asegurar el derecho a poseer en forma comunitaria el territorio donde habitan y para celebrar sus rituales; su conexión con el paisaje en tanto la historia ancestral viviente. La territorialidad incluye derechos formales, conceptos populares, premisas implícitas y prácticas cotidianas de construcción de lugar y control del espacio físico y discursivo para conferir identidad, pertenencia y poder. El lugar es el elemento básico del territorio desde el punto de vista de quien lo habita. Baste decir que los espacios físicos no son inherentemente lugares culturales y que no todos los lugares son necesariamente geográficos. La memoria relaciona el espacio y tiempo, en la territorialidad indígena esta memoria se materializa en documentos de tierras, accidentes geográficos sagrados, migraciones míticas, etc., los significados están ligados a lugares específicos y el poder se ejerce por medio de “prácticas ritualizadas”. Peter Gow nos recuerda que los lugares no pueden definirse salvo por medio de los actores que los perciben y actúan en ellos: Para Gow en la Amazonía occidental, *El entorno local es un espacio vivido. Se conoce por medio del movimiento que se da a través de él, observando las huellas de los movimientos y la actividad de otra gente, y por medio de las narraciones de actividad de más gente* (Gow, 1995:59). Los lugares son reproducidos mediante el trabajo agrícola, el ritual y otras prácticas. “Nancy Munn afirma que para el pueblo walpiri, del desierto occidental de Australia “las acciones corporales de los ancestros se hallan marcadas por rasgos materiales del paisaje. Munn explica que “El término jukurrarnu (ancestralidad, acción mítica) parece connotar “seguir estando ahí”, una suerte de intensificación de una posición mediante su extensión temporal(Munn 1996:446-465). Los ancestros *teenek* también dejan su huella en el paisaje y se mantienen activos incidiendo en la vida de los humanos.

El concepto de paisaje como sitio de inscripción y narrativa es fundamental para la etnografía. Tales paisajes son articulados mediante una topografía narrativa para formar un territorio compartido que es esencial para la realidad del pueblo huasteco. El territorio remite al origen y la filiación del grupo, tienen fronteras e hitos

geográficos en los que se establece contacto con los otros mundos, sitios que comportan significados sagrados para los humanos porque en ellos se ha producido la irrupción de los ancestros. Estos puntos referenciales pueden ser considerados espacios sagrados que ocupan un lugar clave en las cosmovisiones y la ritualidad de las culturas indígenas actuales.

II.I. Los *Baatsik'*

En *El trueno ya no vive aquí. Representaciones de la marginalidad y construcción de la identidad teenek (Huasteca veracruzana, México)* Ariel de Vidas hace referencia a los *aatslaabtsik*, los antepasados venerados de esencia femenina que construyeron las pirámides y murieron al hundirse de cabeza en la tierra cuando el sol apareció. No obstante la afirmación anterior, para los *teenek* de Loma Larga, los *aatsalaabtsik* no desaparecieron y en el mundo contemporáneo se manifiestan como espíritus, como los *Baatsik'*, los parientes de aquellos pero que se caracterizan por ser maléficos (Ariel de Vidas 2003 223-235). Ariel de Vidas encuentra una integración entre la evolución histórica y los cambios culturales en una realidad sobrenatural encadenada a las enfermedades y al territorio.

Para los *teenek* de Loma larga los *Baatsik'* son antepasados que murieron porque tuvieron miedo al nacimiento del sol, quedaron bajo la tierra enojados porque los *teenek* modernos siguen ahí, mientras ellos persisten, “los *Baatsik'* se empeñan en llevarse “nuestro *ch'ichiin*¹⁶ para espantarnos”. Se alimentan de inmundicias, escupitajos, olores apestosos, suciedad, comida cruda, podrida o insípida, huesos, carroña y sobre todo de aguardiente mezclado con saliva. Tienen sus propios caminos y casas, salen a mediodía y a partir de la medianoche, se les encuentra sobre todo en los cerros y las hendiduras que ellos mismos crearon cuando se hundieron bajo la tierra tras la llegada del sol. Son estos pre-humanos transformados en seres del inframundo los que han determinado la inserción de los *teenek* en lo que se antoja una

¹⁶ Alma del pensamiento o energía vital

posición intermedia, entre los mestizos y los seres ctónicos.¹⁷ En su análisis los *aatslaabtsik*¹⁸ son antepasados, de esencia femenina, que se sumergieron bajo la tierra, de cabeza, por haberse opuesto a la venida del sol. Este término se refiere a “antepasados venerados” asimismo en la lengua *teenek*, la misma palabra puede cambiar ligeramente según la duración de la vocal. Por ejemplo *ch`ichiin* es la palabra para “espíritu” mientras que *ch`ichin* significa ave que por volar se asocia con el espíritu; y así en muchos casos. Si se reconoce la lógica de estos deslizamientos semánticos, podría afirmarse que el término *aats* está ligado al morfema *at* que precede una serie de términos de parentesco asociados con la alianza: *ataal* (hermano casado de Ego masculino); *at-chij* (padres del esposo de la hija o de la esposa del hijo); *at- mul* (hermano del esposo, hermana de la esposa) *atalib* (esposa del hermano de la esposa-término potosino del siglo XVIII-); así como la esposa del hermano del esposo en Xilozuchil; y finalmente *atuyam* y *at mim* (esposo de la hermana del esposo –términos potosinos del siglo XVIII), *at* significa miembro genital masculino y este morfema aparece igualmente en la palabra padre – *taata* (*teenek* veracruzano)- e hijo- *atic* (término potosino del siglo XVIII)-. Aun sin poder establecer de manera certera el significado de morfema *at*, es posible inferir que el término *aatslaabtsik* estaría asociado con relaciones de alianza y de descendencia que unen a los *teenek* con sus antepasados pres solares. Los informantes traducen esta palabra por un conjunto de espíritus y las fuerzas que habitan en el inframundo. De la misma que se emplea el uso del término de “humanidad” para referirse a los que viven en el mundo terrestre, así *aatslaab* designa a los habitantes del inframundo, ya sean masculinos o femeninos (Ariel de Vidas, 2003 :218-219). Aunque los *aatslaabtsik* murieron al hundirse de cabeza en la tierra, no por ello han desaparecido. Se manifiestan en el mundo contemporáneo como espíritus, los *Baatsik`i aatslaab*. La etimología de la palabra *Baatsik`* se compone de dos términos: *baat*= torcido; *ik*= viento. El *Baatsik` aatslaab* es entonces “el viento torcido, revuelto de antepasados” o un *at`ach ik`* (at *ach*=malo; v.g “mal viento” o “mal aire”, semánticamente, se trata de un remolino de viento. En suma, son los malos espíritus llamados *Baatsik`* para abreviar. Hay viejos espíritus – *aatslaab*- y espíritus jóvenes –*tsidhan aatslaab*- (*tsdhian*= niña). Los mayores son los más bajos de estatura, se mueven al ras del suelo, son lentos y particularmente

¹⁷ Del griego antiguo *χθόνιος khthónios*, ‘perteneciente a la tierra’, ‘de tierra’

¹⁸ (*aats*= antepasados; *laab*= morfema referencial; *tsik*=sufijo de pluralidad)

maléficos. Los jóvenes deambulan más alto y más rápido, y se los reconoce más fácilmente porque, como remolinos, levantan polvo. Como los *aatslaabtsik*, los *baatsik'* tienen tres pies y caminan dando vueltas sobre sí mismos, y es por eso que cuando se produce un remolino se dice que son los *Baatsik* caminando de cabeza (Ariel de Vidas 2003:224). Seres en los que se convirtieron los antiguos dueños de la tierra de creaciones anteriores, los antepasados venerados, cuando aún no había surgido el Sol. De acuerdo con la autora, *Baatsik'* podría traducirse como «el remolino de los antepasados», semánticamente se trata de un remolino de aire. Los *Baatsik'* son pre-humanos que se refugiaron en el espacio salvaje, en el monte y los senderos que atraviesan el bosque, se alimentan de lo sucio, lo crudo, lo insípido, «es el mundo al revés», por eso, agrega un informante, “*nosotros caminamos con los pies y ellos con la cabeza*”, son los rezagos de otra era cósmica, el completo contrario de los *teenek* contemporáneos, bautizados y cristianizados, en resumen, civilizados. Caminan dando vueltas, por lo que cuando se produce un remolino se dice que son los *Baatsik'* caminando de cabeza. Su ser es de esencia femenina, se reúnen en los árboles, lugares privilegiados por su papel mediador entre los humanos y los seres del inframundo (Ariel de Vidas 2003:61-219).

En una entrevista que le realicé a Don Goyo, un curandero de la tinaja San Gabriel en el municipio de Tantoyuca, Veracruz, el me narra su percepción sobre los ancestros-*Baatsik'*:

A veces hay dhiman el budú [...] los baatsik' son remolinos [...] a mí me platicó una señora y dice que vio una morena es el que nosotros decimos que es el aire que afecta a las personas, toca la hora que iba caminando, sale bailando la mujercita y dice que vio que una morena iba ahí y se afectó la vista y el oído, después vino aquí y le dije no tengas miedo es nomás la tierra. Digamos que hay muchos seres que se fueron de este mundo y tienen su espíritu, y hay espíritus que se forman en el mismo aire porque escuchamos que todo lo que aquí hacemos, lo malo se queda y lo bueno está arriba; mucha gente aprovechada lo usa para hacer “trabajos”. Haga de cuenta que son los doce apóstoles,

uno es del campo en el que figura todo, el otro es apóstol que anda así en tierra y el otro el que hace los aires, si yo me meto a practicar eso, todo lo que haga va a ir sobre el aire y voy a afectar al otro si este me molesta, dibujando una figura de cosas así (señala el mural de Tamuín) y le habla al aire que él mismo lo va a hacer; la biblia lo prohíbe ¿Verdad? Dios mismo inspiró al hombre en lo que es bueno y lo que es malo, todos vivimos aquí en este mundo...esas gentes antes se ocupaban mucho, antes si aquella persona lo querían estar nomás lastimando tenían unos monitos ellos que lo mantenían así [enfermo] y el que se creía muy así se creía como dios ya y cuando lo descubren lo mandan a eliminar porque se abusa de la misma naturaleza, ese es el aire que se va al remolino, pero hora si nosotros traemos una alma, dice Josué que no hay nomás que la “llave” y cualquier parte que salgas tus hijos y todo es la “llave” que te pueda ayudar y nosotros aunque veamos un Baatsik’ escuché un Baatsik’ dicen: utat ichich che’ el¹⁹ aquí en mi frente y no pasa nada y otros dicen (aspira) ¡y ya!.. llega el susto ya se lo ganó y tiene que buscar a gente por ahí para que le ayude y le levanten su sombrita, el pollo negro y esas cosas... uno es el dhiman es el que le piden y hacen los trabajos, es puro malo, si te hace bien pero si le quedas mal ahí va y te hace sus trampas, ese que levanta sombra es puro bien y se le llama curandero nomás, [pero en teenek no hay una distinción lingüística] porque si hacemos una curación nos dicen brujos y eso ya te está poniendo en riesgo, los verdaderos dhiman eso se dedican y cobran grandes cantidades de dinero[...].hay gentes que hacen promesas porque le dijeron con el dhiman o curandero vas esto porque es necesario y hacer una velación, vas a llamar a unos danzantes y nosotros de ignorantes vamos a bailar y estamos ahí nomás y a veces nos llaman a ser padrino para apoyar a nuestro hermano que está enfermo, y ya la danza se hace con eso yo no lo entendía porque se metían a bailar la danza del chu’l y la danza del rebozo; todas las danzas sirven mientras están

¹⁹ Utat: cerca, próximo, ichich: corazón y che’el: venirse, acercarse

rezando y haciendo oraciones, pero ya es cosa de velaciones, es un tipo de ofrenda porque ya hicieron la promesa, es como cuando se le hace la veneración a la Virgen, a los Santos San Isidro, San Antonio y a Jesús.²⁰

Don Gabriel del Angel, otro conocido curandero de la comunidad de San Isidro Labrador me cuenta, en una entrevista que realicé de manera reciente muchos detalles acerca del cuerpo, la enfermedad y su concepción sobre los ancestros Baatsik' de la siguiente manera:

El remolinito tiene su lugarcito donde vive porque el nomás anda así donde quiera, si está en el monte, hay unos que si estan en el monte yo si me he dado cuenta porque yo alla voy a cuidar la milpa, ahí tengo un jacalito y cerquita ahí se levanta, tengo un jacalito de dos aguas y ahí estoy acostado y bien que se escucha cuando se levanta ahí, ¡jaz! haz de cuenta que sale una personita ahí a 15 metros, sale ¡zas!, se va, el aire es una persona, es un aire grande y dicen que si lo agarramos, lo tiramos, crece y nos va a llevar, así me han dicho mis abuelos, no tires el baatsik' no lo tires no cacuiyan baatsik', así me dijo mi abuelo, nos va a espantar el remolino, si le tiramos una piedra o le jugamos, nos va a espantar, vuelve más grande ¡órale! te revuelca donde te revuelca, así me han dicho mis abuelos, mis abuelos más grandes, todavía alcancé su consejo de ellos, alcance poquitito pero haz de cuenta que ayer me dijo, es consejo todavía les digo, les explico a los chamacos, mis hijos, tengan mucho en cuenta no anden tirando al remolino, es un hombre y la mujer sale menos, no muy grande, la morenita le dicen esa si sale poquitito más, pero el hombre sale más grande porque es más grande el hombre tiene más experiencia, mas conocimiento no como la mujer, no es igual sale menos, así como nosotros, quedamos viudas y ya no es igual, sin el patrón ya no es igual y cuando el patrón sabe lo que es el trabajo y la

²⁰ Entrevista a Don Goyo realizada por Talia Lilith Lara Govea en la Tijana San Gabriel en 2012

patrona ya no, menos trabajo va a dar, allá no va a haber que el lienzo quedó, no conoce, el patrón conoce todo, todo conoce, así es también y así me ha dicho mi abuelo no tires el remolino, no lo juegues es un hombre, peor si es mujer también te revuelca, crece, y ya lo creo. Se forman en la tierra como una basurita y va dando vueltas y vueltas, creció. En el agua también pasa y peor porque tira el agua, el mismo baatsik´ ahí anda como un hombre, dicen que ahí va nadando.²¹

II.II. El *ch´ichiin* y la noción de persona

El cuerpo *teenek*, está conformado por dos fuerzas por un lado el *ejjattal*²² y por otro el *ch´ichiin*,²³ el corazón orgánico y el corazón del pensamiento se encuentran en la cabeza y el pecho, son concebidos como receptáculos de dos componentes inmateriales de los seres, respectivamente.

El Ehatal es el corazón, porque para defender la vida el corazón busca la solución, si quiere defender el corazón, en huasteco se denomina ehatal, por defiende su vida, su corazón, que defiende el ehatal que siga caminando pues, viviendo con ánimo y si no nos curamos ya perdemos nuestro corazón, el corazón físico ya perdemos el ehatal. Ch´ichiin es el centro que tiene aquí por eso cuando se asusta le ponemos aguardiente aquí en la cabecita, en el mero ch´ichiin en el centro de la cabeza... está centrado con el corazón y da vida y fuerza al corazón.²⁴

El corazón/estómago recibe directamente el aire inspirado, indispensable para vivir, y el alimento, que proporciona la fuerza al cuerpo, y de aquí pasa al resto del cuerpo a

²¹ Entrevista a Don Gabriel del Angel realizada por Talia Lilith Lara Govea en la comunidad de San Isidro Labrador en Marzo de 2015.

²² Se ubica en el corazón (*itsiich*)

²³ El *ch´ichiin* se asocia a un pájaro (*ch´ichin*) y se encuentra en la coronilla.

²⁴ Entrevista a Don Gabriel del Angel realizada por Talia Lilith Lara Govea en la comunidad de San Isidro Labrador en Marzo de 2015.

través de la sangre. El emplazamiento físico del *ch'ichiin* es el punto de nacimiento del cabello, algunos individuos nacen con dos remolinos, es decir con dos *ch'ichiin* y tienen por ello más vigor y no temen caminar solos por el camino. El *ch'ichiin* al que en español se llama sombra, es una entidad de cualidad extremadamente delicada que se debilita con facilidad. A causa de un susto, accidente, coraje, una caída o en el “sueño”, una porción del *ch'ichiin* abandona el cuerpo y se extravía en territorios no humanos donde es atrapado por los *Baatsik'* y ocurre entonces lo que se llama pérdida de sombra o espanto.

*El ave es la sombra y ya le levanta con algo así (coloca aguardiente en el centro de la cabeza), le llaman a la persona, nombran a la persona y le ponen, a la sombra se le denomina chalam porque es la sombra de la persona o el espíritu de la persona.*²⁵

En los estudios mesoamericanos, el cuerpo, ese objeto fundamental, ha tendido a ser visto con frecuencia como una cosa natural y, por tanto, no necesariamente problemática. Las almas son múltiples, el cuerpo uno solo. Las primeras pertenecen al campo de la variación cultural –por así decir, de la creencia-, el segundo, en cambio, al de los hechos objetivos. El término de sombra entre la población indígena podría derivar probablemente de la influencia africana, ya que en Guinea, Congo y Angola existe la creencia en una contraparte de la personalidad llamada sombra que abandona el cuerpo por la noche y puede ser capturada y dañada por el hechicero causando enfermedad, por ende, el médico africano se ve obligado a recoger la sombra y volverla a su respectivo lugar. Aguirre Beltrán opina que el concepto de la pérdida de la sombra es tan parecido al de la pérdida del *tonalli*, que la transición del concepto mesoamericano al africano pudo haberse realizado con gran facilidad (Aguirre 1947:110). Sin embargo, el concepto de sombra según López Austin ya existía en la época prehispánica entre los indios mesoamericanos por lo cual cualquier aseveración sobre su origen presenta complicaciones.

²⁵Entrevista a Don Gabriel del Angel realizada por Talia Lilith Lara Govea en la comunidad de San Isidro Labrador en Marzo de 2015.

II.III. Concepción indígena de la enfermedad

La enfermedad es la persona que le llega a uno por la cabeza y lo marea como dolor de cabeza, cuando uno anda trabajando siente caliente, caliente la cabeza y de ahí empieza a borrachear la cabeza, hasta que le va a pegar un dolor de cabeza, así le llega a uno.²⁶

En la entrevista con el curandero Don Goyo me habló de manera muy amplia sobre su noción de la enfermedad. Me contó que antes los abuelos se relacionaban con estos ancestros-remolinos:

“Si hacemos bien ya no hay tanto dhiman, hay envidias, porque trabaja mucho, si no trabaja, si dios te da mucho para salir adelante, hay seres mágicos, esa magia que había antes ahora la ocupan como malo por eso nosotros tenemos que estar unidos en familia y cuidarse de la envidias, por eso nosotros tenemos que hacer bien, y compartir con buen corazón la comida, eso es lo que nos trae la tranquilidad, esas personas que me tenían coraje se fueron ablandando, porque yo pescaba mucho y no lo compartía y cuando me hice una barrida con el alumbre se apareció una mujer hincada que dijo que tu pescas pero no le das a comer pescado, ahí está la envidia...llegue de pescar un día y le dije a mi esposa: Este pescado nos los vamos a comer nosotros y el otro pedazo lo vas a dar a la persona que me dijo que me tienen coraje, se lo vas a dar y no pienses nada nomás dáselo, con esto se calma todo, no hice ofrenda, se lo di directo a la persona.”

²⁶ Entrevista a Don Gabriel del Angel realizada por Talia Lilith Lara Govea en la comunidad de San Isidro Labrador en Marzo de 2015.

Las envidias son variadas, me cuenta,

“ porque puedes con ella puedes tropezar, si alguien te envidia uno se descuida y se golpea, se accidenta, pero eso no lo vas a ver en viento porque eso ya no es remolino, a veces te van a decir que topaste un aire pero no lo vas a ver te tocó pasar, es como la bala que pasa, es decir, le tocó ese lugar ibas en esa hora, es lo que decimos nosotros tanto como el aire va, he escuchado que dicen: “ojos tenga que no me mire, pies tenga que no me alcance y si piensa mal que vaya por un lado”. En el bautizo se encarnó en nosotros el señor y [si nos asustamos] sentimos un poco de molestia pero hasta ahí, antes le creía mucho al dhiman, porque decía que están haciendo esto y aquello; vas a hacer esto, pero llegó el día que mi mamá se puso grave y ahí lo rechacé. Porque ellos lo que hacen, los cuadros que tenemos no lo ocupan bien, es decir, yo tengo la virgen pero detrás a la divina muerte y ahí fuimos descubriendo lo que ellos van trabajando dos cosas. En teenek se nombra a la envidia at ax ik, porque es malo, mala corriente malos vientos; ik es aire, hay muchas formas de entenderlo porque hay un remolino que hace cruz y dicen que es lo más canijo si lo maldices también, pero siempre llevando respeto como si yo te encontrara aunque me llevaras en una cosa contraria yo siempre me tengo que ir blandito, porque te digo antes se veía porque cuando salía mucha gente si aquella persona tiene envidia se le aparece el diablo, el borrego, ahorita ya no; se te aparece si eres tirador, cazador, le tira pero no le pega, son figuras de viento pero no lo vas a ver como remolinos solo te salen visiones, porque un señor me platicaba que andaba cazando un venado, venia siempre de noche y pensaba que era el venado, se topó con una piedra y pensó que era un venado, topa la bala y lo fue va a ver , vio que no había venado. Cuando sale allá no le pide permiso a su patrón, no dice: voy a salir y te pido que me

*entregues lo que pido... yo pesco, pero cuando salgo de aquí ya dejé aquí mi veladorcita y le pido que me permita sacar unos bichos, unos pescaditos para comer [...]*²⁷

El mal viento o mal aire es una enfermedad que afecta con frecuencia a los *teenek*. Este padecimiento surge cuando un sujeto atrapa ciertas emanaciones de características perniciosas, presentes en lugares como cementerios, cuevas, cerros y ríos. Los especialistas tradicionales opinan que algunos fenómenos naturales como los rayos y los truenos también propician la aparición del mal aire. Por otro lado, las apariciones de “sombras de muertos” están asociadas también a los malos aires. Los indígenas están convencidos de que el aire es transmisor de diversos males. Si bien no es el aire como tal el que provoca la enfermedad, sí lo es lo que éste trae consigo, pues se desempeña como agente transmisor. El mal viento lo agarran del aire de los montes, el individuo se enfría y no se calienta con nada, no vuelve a su temperatura normal. El mal de aire es una enfermedad de intrusión, es decir, que se produce porque una entidad etérea ha entrado al cuerpo del individuo, por tanto el tratamiento tiene por objeto sacarla de allí.

"El aire es cuando uno está venteado, es cuando a uno le pega remolino le entre llevan con el remolino, dando vueltas, toca y le lleva en el aire, y hay unos aires que les dicen ataques, es aire, en huasteco le dicen ik, el baatsik' es el remolino, y el remolino hay veces trae la enfermedad, no siempre, hay veces anuncia que ya viene la lluvia cerca y el remolino levanta más recio, y cuando te empuja o te entre lleva la enfermedad, porque de allá levanta muertos y quien sabe que más cosas, muertos, personas...El aire de muerto es el aire de que se pudren allá en el potrero y lo tiraron viene el aire y lleva y lo captamos nosotros, nos lleva y entra en la nariz, como antier que amaneció y estaba venteando muy fuerte ese cuantas enfermedades traía porque venía del norte, ¿Por qué? porque

²⁷ Entrevista realizada a “Don Goyo” curandero y rezandero de la comunidad de la Tinaja San Gabriel por Talia Lilith Lara Govea en 2011

*venía de Pánuco, de Tampico; hay mortandades, en el arroyo lo tiran a las personas y ese contagio que trae a pestilencia lo trae el aire y nosotros lo respiramos.*²⁸

Existen dos clases principales de enfermedades. Por una parte, aquellas que son resultado de la “pérdida del alma”, y en este caso la tarea del especialista consiste en encontrar y reintegrar al cuerpo del paciente el alma extraviada. Por otra, aquellas que son resultado de la intrusión en el cuerpo de un objeto o sustancia patógenos que produce alguna enfermedad o perturbación, y en tal caso el objetivo del especialista indígena consisten en extraer o destruir el objeto extraño. Mientras que una enfermedad es producto del rencor humano como la envidia, la otra es producida por el ataque deliberado de los *Baatsik’*. Las enfermedades que se dan por medio del encuentro de una persona con alguna entidad; estos espíritus son ancestros entendidos como los dueños de los lugares ya que en un tiempo primigenio ellos fueron los creadores del mundo indígena. Los responsables de ciertas dolencias pueden ser los aires o espíritus que habitan en el viento, los montes, las cuevas, los ríos y los parajes solitarios. En este sentido, un tipo de enfermedad se produce por las faltas cometidas por los hombres, por el incumplimiento de ofrendas prometidas o algún acto perjudicial hacia un lugar. Asimismo, encontramos enfermedades causadas por los individuos; estas se refieren al daño que causa una persona en forma consciente. Esto es, que desea hacer un perjuicio a través de la brujería, por medio de objetos que utiliza el brujo para dañar a las personas; tienen como característica los rituales de brujería. De la misma forma, si un semejante es envidiado por su condición relativamente superior o diferenciado de la comunidad, puede enfermarse gravemente; si un individuo se asusta en el monte, en su casa o en cualquier otro lugar puede contraer una enfermedad; si visita cementerios, cuevas o el cerro durante la noche puede contraer algún padecimiento. A su vez, los especialistas también tienen cuidado de que no se les sorprenda en horas no aptas porque se les puede acusar de causar una brujería. Las enfermedades del alma o del espíritu no solo se presentan en seres humanos, sino también en entes que han sido dotados de alma como los cerros,

²⁸Entrevista a Don Gabriel del Angel realizada por Talia Lilith Lara Govea en la comunidad de San Isidro Labrador en Marzo de 2015.

el maíz, los instrumentos musicales, las casas donde se habita, los instrumentos de trabajo agrícola, etcétera.²⁹

El espanto puede ser ocasionado por hechos que producen un impacto emocional en la persona, a saber: caídas, encontrar algún animal temerario o algún ser sobrenatural. Los sobresaltos pueden provocar la salida del cuerpo-*ch'ichiin*. Cuando una persona sufre una fuerte impresión o simplemente una inseguridad momentánea, cae enferma. Estas emociones son causadas por el encuentro con algún ser sobrenatural, como los aires, espíritus de la tierra, ríos o cuevas. Este encuentro causa “el espanto”, como consecuencia del terror y miedo que siente al experimentar la sensación, más que la visión, del encuentro. Los síntomas del susto son pequeñas pulsaciones en el cuerpo, en el brazo, codo u hombro. Otros síntomas son el sueño durante el día y la falta de apetito. No todas las personas corren el riesgo de enfermarse de espanto sino, principalmente, aquellas que son de espíritu débil o que se encuentran saliendo de alguna enfermedad. Los infantes que tienen espíritu débil contraen el espanto por caídas; los adultos, en cambio, se espantan por el encuentro con animales peligrosos que suelen atacar a las personas, como las serpientes. Para remediarlo el enfermo tiene que acudir al especialista ritual.

Al narrarme sobre su inevitable encuentro con los *Baatsik'* en el monte Don Goyo me cuenta que ha estado en todas partes:

Una ocasión estaba un día pescando, y de repente se vino un ventarrón, un tronido de monte y dije no va a pasar nada, me quede sentado en un lugar donde no pasaba, me voy a quedar sentado donde no hay nada, si cae el rayo cae no cae aquí, si truena el palo no va a caer aquí, todo eso pensé, y ya pasó todo,

²⁹ Los *tenek* piensan que el maíz tiene un alma a la que llaman *Dhipaak* y a la que, al mismo tiempo, consideran una deidad que hace que crezca dicho grano para transformarse en una mazorca vigorosa y saludable. A las casas es necesario dotarlas de un alma para poder vivir en ellas. Esto se logra mediante un ritual en el que la ofrenda de un tamalito envuelto en hojas de plátano conteniendo el corazón de un gallo “que no haya pecado” es la representación material del espíritu que se ofrece a la tierra. De igual forma, se considera que los instrumentos del trabajo agrícola, como el machete, tienen un alma. Es por eso que se les hace una ceremonia y se hace una ofrenda a las deidades que gobiernan esos instrumentos, para pedirles que no permitan que les corte la mano el machete o que los lastime cualquier otro instrumento de trabajo y “los deje trabajar la milpa tranquilos”.

fueron a ver al otro día y vieron el tiradero de palos, y ya me salí en el río, al otro día [...] fui a vender a Huejutla, antes buscaba en todas partes, ahora ya no salgo, por eso no tengo que comer... También me siguió, [el Baatsik´] pero me siguió porque le hice un favor a una persona y se enojó porque no lo hice bien, porque la persona que le hice el favor el mismo puso el aguardiente y el mismo estuvo tomando e hizo como juego y después me siguió a mí... también me sucedió un caso, y dije: señor perdóname las fallas que he tenido y ¡tú árbol! ¿Porque te prestas para que me asusten? y sí me asusté porque sentí como cuando te viene una víbora y me tocó el pantalón; volteo y vi el aire se iba así [como víbora] ¡ah! ¿Con que así es? y dije: ¿Árbol porque te prestas? Perdóname si las fallas he tenido pero te digo que me libres de este mal; me agarro un sueño, a las tres de la tarde ya tenía sueño, me voy a quedar aquí en el camino, y me dormí cinco minutos, me fije en la sombra que no había pasado mucho tiempo y me sentía como si nada y el árbol se secó, y pensé: perdóname, el árbol no tiene la culpa soy yo el que camina, pero no está bien lo que me haces, si alguien anda enojado conmigo que me cobre.³⁰

Los senderos del monte tropical que atraviesan la región son lugares privilegiados para encontrarse con los *Baatsik´*. El término “monte” parece corresponder a la situación confusa en la que se hallan los *teenek*, su identificación con un buen número de los atributos de los *Baatsik´*. A lo largo de los caminos que recorren los *teenek* en su andar cotidiano; como una espina dorsal, los *dakhi*³¹ –la ruta de los *baatsik´*– sostienen el conjunto de la organización espacial y social de los ancestros pre-humanos con los habitantes del mundo contemporáneo y sus creencias cristianas. Esta relación es el fundamento de un principio de convivencia entre humanos y seres ctónicos, esencial para compartir la misma tierra y los mismos caminos (Ariel de Vidas 2003:327). Los encuentros, inevitables, con los *Baatsik´*

³⁰ Entrevista realizada a Don Goyo por Talia Lilith Lara Govea en la Tinaja San Gabriel en 2012

³¹ *Dhakil* significa un lugar blanco (*dhak*= blanco), incoloro, es decir insípido, como les gusta a los *Baatsik´*

ocurren generalmente en los caminos cerca de los pozos, arroyos, árboles, cuyos troncos tienen cavidades, en cuevas, es decir, en cualquier cavidad, grieta o saliente que permite la comunicación con el inframundo (Tousignant, 1979, p. 356-326). En tales lugares los *Baatsik'* aparecen como visiones y asustan a los caminantes que pasan por ahí. Es el *jik'eenib*, el susto o espanto. Ese pavor, causado con el encuentro con “vientos torcidos”, trae consigo la pérdida de parte de la fuerza vital humana y en consecuencia la enfermedad. También como sensación olfativa al caminar por un sendero. Se puede, por ejemplo, sentir el olor de una olla de yuca cocida al vapor y bien caliente, o de tortillas frescas. Se puede sentir un calor intenso, como si proviniese de un horno, sin que haya nada en el entorno. Se entiende entonces que se está en un lugar maléfico, en el que se encuentran las casas de los *Baatsik'*, donde viven y preparan su comida (Ariel de Vidas 2003:225-226). Pueden aparecer también como gente, y aun como personas agradables. Sin embargo los sueños de los informantes, significan frecuentemente lo contrario de lo que muestran, pues los *Baatsik'* viven en un mundo al revés, caminan siempre del lado izquierdo del camino, por eso los presagios oníricos pueden entenderse al revés. Si se sueña con buena fortuna o buena salud, o que a uno no le falta nada, que se encontrará con dinero... ocurrirá lo contrario: uno caerá enfermo o tendrá una desgracia. No se debe por tanto ir a dormir planeando soñar algo específico. Pero tampoco hay simetría en la interpretación de los sueños. Por ejemplo, si alguien sueña con víboras, perros que muerden, animales feroces... eso no significa que va a ocurrirle algo maravilloso, sino más bien que tiene gente envidiosa que lo está calumniando. Las visiones tienen también el poder de hechizar atrayendo al monte a personas que se aventurasen de noche por los caminos.(Ariel de Vidas 2003:234)

Capítulo III. Especialistas rituales huastecos

En estas localidades los brujos y curanderos son sujetos con un vasto conocimiento sobre el universo, especialistas en el tratamiento del cuerpo y las almas; diestros en el funcionamiento de los ciclos astrales y vitales, manipuladores de objetos rituales, tiempos y espacios específicos; expertos de la geografía sagrada y de los puntos intersticiales que conectan a éste con el mundo de los *Baatsik'*. El poder del *dhiman* y el *Altch* puede ser producto de sueños y premoniciones, factores hereditarios, preparación ritual o de una negociación que establece con *Baatsik'* mediante el intercambio de alimentos, rezos, velaciones y la manipulación y el control de estos ancestros-*Baatsik'*. Estos especialistas rituales *teenek* mantienen una relación constante con los ancestros del *alté* para fines del proceso salud-enfermedad. Las referencias a las fronteras del mundo humano con el de los no humanos muestran el conocimiento que posee el ritualista sobre estos espacios, así como la posibilidad de manipular los objetos que participan del ritual y movilizarlos tanto en el tiempo como en el espacio.³²

"Si tienes fe, traes fe te curas conmigo pero no conmigo sino que yo hago recomendación a Dios y la virgen, tengo tres personas padre, hijo y espíritu santo y es el que cura, tienes fe tiene solución, es lo único que yo trabajo así"

La fundamentación del chamanismo *teenek* se sustenta en la relación de alteridad con los *Baatsik'*, por lo tanto, los aires como se señaló, son un peligro permanente para los *teenek*, lo que los obliga a estar en constante alerta, a mantener una etiqueta muy rigurosa en situaciones de riesgo y a ofrecer a sus rivales alimentos y plegarias, con el objeto de apaciguar su ira. Es un sistema chamánico de intercambios recíprocos y predatorios, la comprensión de las prácticas curativas y el territorio de los ancestros encuentran coherencia en las concepciones de la enfermedad y el cuerpo que se traduce en el ataque producido por los *Baatsik'*, ellos son los dueños del monte o *alté*.

³² *Ibíd.*, pág. 53

Los únicos que pueden pactar con ellos son los curanderos, de ellos aprenden el arte de curar, rezar y alimentar a la tierra; es de suma importancia el “don” de pactar con ellos. Cuando el territorio de los *Baatsik'* es transgredido por los humanos será depredado su *ch'ichiin*. El *altch* será el encargado de levantar la sombra del enfermo y eclipsarla en su cuerpo mediante aguardiente, pactos y ofrendas.

III.I. El *Dhiman*

El brujo no cura, ese hace puro mal. Ver por ejemplo a una persona que ya se compró su camioneta, ahí le va a hacer un mal, él va a componer un gallito o algo le va a hacer un tamalito y lo va a ir a enterrar por allá junto con una camisa de la persona o un zapato o un pantalón de la persona. Si no lo alcanza rápido si trae buena mente y no tiene culpa no lo alcanza aunque le prendan vela, aunque le hagan novena si la persona no debe nada, le pasa encima, si creo en Dios me pasa encima, aunque me hagan novena, aunque con el brujo me hagan, hay quienes le ganan al brujo, cualquier personas así, aunque no me deba voy a hacerle un daño no puedo hacerlo, no le pega porque no tiene culpa la persona, si lo van a brujear a lo tonto, no le pega, no lo tumba, aunque la persona esté bautizada, y con el brujo no lo puede, no lo gana. Solamente si me debe, cuando dinero me debe unos cuatro mil, diez mil y nunca me regresa tiene tres años, cinco años si le tiro el mal si lo tumbo, porque me debe ya la persona, le cobro le cobro y no me paga, ya se enojó la persona yo no me enoje nada más de hice así y ahí te voy, le mando con otro cabrón ahí va el dhiman entonces si va a ganar, el brujo carajo va a tener chamba, este canijo no me

*paga a ver si no le va a hacer algo, eso es lo que le gusta al dhiman porque tiene trabajo.*³³

Los brujos son especialistas con conocimiento para hacer daño a las personas, tienen pactos con los *Baatsik'*. Los brujos son individuos dotados de poderes sobrenaturales para hacer el bien o el mal, provocar o curar la enfermedad, manipular y controlar la voluntad de los humanos y no humanos, causar la muerte rápida o lenta y, en general, alterar el curso natural de las cosas. Por medio de ritos, velaciones, recitación y oraciones especiales, el manejo de muchas plantas y la relación con los *Baatsik'* logran hacer brujería. Lo que mueve al brujo huasteco para perjudicar a otra persona es la enemistad y la envidia que se produce como consecuencia de conflictos económicos e interpersonales entre los habitantes de las comunidades, problemas que generalmente dan origen a rencores y enojos.

...Los que [manipulan] el aire hacen “trabajos”, ofrendan una cosa y ya con eso... te voy a decir a mí me enterraron mi camisa con el dhiman cuando tenía quince años porque yo no quise acompañar al señor a una tamalada que había, pero le dije yo que no me acompañara porque estaba tomado; y me dice: ¡A mí no me hacen nada aunque se presenten treinta canijos a mí no me hacen nada!, pues cuídate porque la gente aquí es muy mala cuando le provocan y si, llegó y se metió donde estaban las mujeres cocinando, muy valiente y van y que lo sacan a trancazos y se hizo duro el señor pero quiso pagar conmigo, me dice: mira tengo doce velas aquí, nos vamos a rifar, así me dijo, yo no tengo nada que ver contigo ni te he llamado y te dije que no fueras pero tu de terco y un día viernes me andaba muriendo me dio un dolor de corazón, me enterró mi camisa, y como le hice yo, fui con una señora que se llamaba Lupita en Platón y ya fui y me hizo la limpia, me dijo: se presentan doce [personas] son morenos y uno

³³ Entrevista a Don Gabriel del Angel realizada por Talia Lilith Lara Govea en la comunidad de San Isidro Labrador en Marzo de 2015.

peinadito como maestro, le dije: ah, los conozco a eso esos, y me estaba preguntando que quería con ellos, yo con ellos no quiero nada le dije y le pregunte si me podía curar y me dijo que si, que me iba a curar y ya con la limpia me sentí un poco tranquilo, me dijo te vienes tal día y ya me purgo la señora, en esa purga salieron unos gusanitos bien delgaditos, esos bichos muy malditos que se comen el corazón dice que es el que se produjo de lo que me habían hecho...el señor que me estaba cuidando en su casa dice que cuando fue a dejar la limpia que me hizo [la curandera] se levantó un aire pero fuerte de noche, yo le regresé a trabajar otra vez...cuando me purgó me dijo que me cuidara y no recibiera a nadie.³⁴

III.II. El Altch

La persona destinada a ser curandero, es identificada por los huastecos desde su infancia; sufre desmayos en los que se asegura viaja el alma y recibe la instrucción necesaria. Desde temprana edad, posee la facultad de soñar y ver lo que pasa inadvertido para los demás, distinguiéndose por prestar mayor atención a lo que dicen los curanderos sobre plantas, deidades, rezos y ofrendas. El periodo formal de aprendizaje transcurre al lado de un viejo y experimentado curandero, quien delega parte de sus poderes a su pupilo. Se dice que el novato adquiere la mayor parte del saber médico en los sueños, pero si llega a enfrentarse a un caso difícil, puede consultar a su maestro.

Altch es por dios, es porque levanta a los pobrecitos que niños los levanta, altch es porque cura las enfermedades, calentura, dolor de cabeza y otras más enfermedades cura. la enfermedad es la persona que le llega a uno por la cabeza y lo marea como dolor de cabeza, cuando uno anda trabajando siente caliente, caliente la cabeza y de ahí empieza a borrachear la cabeza, hasta que le

³⁴ Entrevista realizada a “Don Goyo” curandero y rezandero de la comunidad de la Tinaja San Gabriel por Talia Lilith Lara Govea.

*va a pegar un dolor de cabeza, así le llega a uno.*³⁵

El don se da mediante el sueño, Don Gabriel cuenta en un fragmento de su vida como adquirió el oficio de curar:

*...me llegó a la mente, si me daba el sueño que tenía la tenía fácil para sacar para la coca, pues estudié, me pegué con otra persona que también cura y me dediqué y estudié un libro y estudié y estudié las hierbitas hasta que aprendí a trabajar con la curación...pues según cada quien trae su don, tu ni terminaste ni sexto año y yo no sé nada (le pregunta su compañero de escuela) ¿Cómo aprendiste? –Pues me aplique, le hice la lucha, quien sabe porque a lo mejor por dios y le eché ganas porque no estudié más en la escuela, me quedé con ganas de estudiar más. Porque mis padres tomaban mucho.*³⁶

Para establecer la gravedad y el pronóstico de vida, se auxilia de los datos que le revela el *pulso*; si éste se localiza en la muñeca, es síntoma de una enfermedad leve; si lo ubica en el codo, estima que se trata de un estado grave; pero si sólo lo detecta en el hombro, el pronóstico es fatal. Es un gran conocedor de la herbolaria medicinal y de los recursos de origen animal y mineral. Sin lugar a dudas, lo que le distingue del hombre común es el tipo de discurso que usa en las ceremonias e invocaciones del poder divino, pues la inteligencia y habilidad de cada curandero, se manifiesta a través de la fuerza y poderío de sus palabras.

Cuando uno viene ya muy asustado el pulso no lo tienes aquí en la muñeca, ya lo tienes trepado hasta acá a medio brazo, la persona está bien asustada y ya no siente bien, ya se siente

³⁵ Entrevista a Don Gabriel del Angel realizada por Talia Lilith Lara Govea en la comunidad de San Isidro Labrador en Marzo de 2015.

³⁶ Entrevista a Don Gabriel del Angel realizada por Talia Lilith Lara Govea en la comunidad de San Isidro Labrador en Marzo de 2015.

*cofrizo, enojado ya no tiene ganas de trabajar ni con la familia y ya viene conmigo y yo le digo tienes bien bajado el susto.*³⁷

Con granos de maíz el curandero diagnostica las causas de la enfermedad y determina su tratamiento. El procedimiento se realiza en casa del adivino, frente a su altar.

*...se ve en el agua, cuando pongo el agua con el maicito ahí me anuncia que no andan entre llevando con aire, tiras el maíz, si da vuelta y vuelta el maíz es que lo llevaron a la persona con el aire y ese aire traía enfermedad y por eso se enfermó la persona"...da vueltas recio y tiene piquetes el maicito en la cabecita y ya empieza a tener dolor la persona...le echo aguardiente aquí en el bracito y aquí en la cabecita y le voy a dar una barrida con una hierba que tengo aquí detrás de la casa para el espanto tengo el mohuite, lo restriego yo aquí en la mano y se los pongo aquí en la cabecita y de ahí le echo agua bendita aquí en la cabecita con el agua que tengo aquí, pidiéndole a la virgen que los cure a la persona y así ya al otro día a los tres días me dicen ya más o menos me compuse...Estas enfermedades que entraron al cuerpo las tengo que sacar de ahí.*³⁸

El curandero que se especializa en adivinar, que también es hierbero y partero, se diferencia de los otros especialistas en que realiza trabajos de carácter mágico y amoroso. El adivino “ve” los acontecimientos futuros mediante los cuarzos, el agua, el maíz rojo y la flama de la vela. En el ritual para descubrir al brujo que está haciendo daño a un individuo, el adivino se dirige a un pozo a la una de la mañana y saca agua. Aquí reza una novena

³⁷ Entrevista a Don Gabriel del Angel realizada por Talia Lilith Lara Govea en la comunidad de San Isidro Labrador en Marzo de 2015.

³⁸ Entrevista a Don Gabriel del Angel realizada por Talia Lilith Lara Govea en la comunidad de San Isidro Labrador en Marzo de 2015.

católica y por medio de esta oración pide al espíritu protector del agua que le ayude a descubrir quién es el culpable; después, en su consultorio, tira el maíz en una jícara mientras dice el nombre de la primera persona de una lista con nombres que proporciono el paciente con los posibles culpables. Si el maíz “baila” (se mueve) dentro de la jícara al pronunciar un nombre, esa persona es la culpable de hacer brujería. Para los huastecos, cualquier enfermedad prolongada, accidente o infortunio puede interpretarse como resultado de la brujería, por lo que se recomienda consultar a un adivino para averiguar quién ha sido el causante del maleficio. El especialista coloca un vaso de agua frente al enfermo y arroja granos de maíz rojo de uno en uno, a la vez que el paciente pronuncia diferentes nombres de enemigos suyos. Si alguna de las semillas flota al momento de pronunciarse el nombre de un posible agresor, el adivino confirmará que esa es la persona que mandó la enfermedad.

III.III. Especialistas de la danza

El que toca un sueño trae, el que toca la flauta de carrizo, ese ya trae el destino que eso va a ser y ya le gustó y dicen que el también trae tema de explicar algo porque se hizo pitador, el que danza como nosotros también tiene algo, también reflexiona y dice.³⁹

Los protagonistas de la música y la danza necesitan tener un don especial para relacionarse con el mundo no humano. Los músicos reciben “un don de los dioses” que les da el conocimiento para tocar. Según los testimonios de iniciación recolectados entre músicos y danzantes, éstos reciben un don, el cual es reconocido como cargo, que asegura la intercomunicación entre las deidades y los hombres. Así, se establece un compromiso para toda la vida y, según los mismos testimonios, negarlo representa un peligro que puede conducir a la muerte.

³⁹ Entrevista a Don Gabriel del Angel realizada por Talia Lilith Lara Govea en la comunidad de San Isidro Labrador en Marzo de 2015.

*La velación por ejemplo una danza, es dice que uno la hace para que dé pues la alimentación o la siembra por eso uno hace la velación, para que no se pierda la siembra, si me han dicho mis abuelos que hacen velación, rezo.*⁴⁰

En las prácticas curativas se ve claramente cómo se negocia el espacio. La casa y el solar pertenecen a la vida social y constituyen lugares sustraído al territorio de los *Baatsik'*, que pertenecen al mundo no-humano. “Al acercarse al nuevo hogar, los danzantes lo rodeaban en tanto que el dueño de la casa comenzaba a incensar con copal y a asperjar agua bendita en los cuatro rincones de la morada y el solar, a partir del rincón de la derecha. La velación continuaba durante la noche entera rezando el rosario, asperjando e incensando la casa, puertas y ventanas, sin embargo, no se omitía nunca salir al camino, donde se habían quedado los danzantes tras depositar las imágenes dentro de la casa, para verter algunas gotas de aguardiente en el suelo. Se trata de una ceremonia de reparto del territorio entre el espacio de los *Baatsik'* y el de los santos católicos. Las ofrendas de aguardiente y la danza que no se acompaña con instrumentos de origen occidental como el violín que los *Baatsik'* aborrecen sino más bien con instrumentos de origen local (tamborcillo, flauta de carrizo, cascabeles) son antitéticos a los *Baatsik'* y sirven para consagrar el lugar como un espacio fuera de su alcance”(Ariel de Vidas 2003:332). También los ritos que siguen al nacimiento de un niño muestran la repartición del espacio entre el ámbito de los santos católicos y el de los ancestros *teenek*. Después del nacimiento se entierra la placenta en un rincón dentro de la casa en tanto que el cordón umbilical es enterrado en el solar, bajo un árbol de plátano u otro árbol frutal. Como una parte del cuerpo, los anexos fetales están dotados de un segmento del alma del individuo del cual forman parte. No se los entierra por tanto en el territorio de los *Baatsik'* para evitar que el niño se pierda y experimente intranquilidad. Se los guarda en el ámbito doméstico, que de esta manera, y a partir de ese momento, le pertenece a él(Ariel de Vidas 2003:336).

Es posible que el origen del cargo de capitán de las danzas se encuentre en lo que señala Nicolas de Witte : Las jefaturas de la huasteca estaban incesantemente en

⁴⁰ Entrevista a Don Gabriel del Angel realizada por Talia Lilith Lara Govea en la comunidad de San Isidro Labrador en Marzo de 2015.

guerras unas contra otras, puesto que ocupaba un lugar primordial en la vida de la región. Cortés y Bernal Díaz hablan de ejércitos huastecos de gran tamaño. Las tropas deben haber sido dirigidas por guerreros experimentados, que Tezozómoc designa como “capitanes”. La persistencia entre los modernos indígenas de la Huasteca de las danzas del tigrillo, del gavilán, del carrizo, entre otras, muestra que en esta región, hubo hermandades militares consagradas al culto al sol. (Tezozómoc, 2012). Cantar, hacer música y bailar debió tener un papel central en la vida de la Huasteca. En el mito del dios huasteco descreditado por haberse emborrachado y apareció desnudo, Sahagún agrega que los huastecos, obligados a huir hacia Pánuco, llevaron con ellos la tradición de sus danzas, con sus accesorios y con los cantos que los acompañaba (Stresser-Péan, 2008).

III.IV. El regalo

De gusto que ya se recuperó la persona, hacen una velación una danza, de gusto porque ya se recuperó la persona, ya se contenta el mal y se va en paz, con la danza porque la persona ya hizo fiesta hizo comida, hizo regalo, amigos que no conocía, no sé si es buen corazón o mal corazón, el chiste es que alcanzó a comer, y la persona que estaba más malo y comió y le atendieron bien con la persona enferma, eran enemigos ahora son amigos, por eso cura la envidia porque comparten la fiesta y se hacen compadres y quedan en paz.⁴¹

Una vez que el enfermo ha recobrado la salud, su familia debe hacer una ofrenda, que generalmente consiste en un *bolim* —un tamal de pollo especial para ofrendas—. La velación se lleva a cabo en casa del enfermo en la capilla de la comunidad, y en ella participan su familia y la del curandero. Se ofrece el *bolim* a los cuatro puntos cardinales, o a "nuestro señor", y al finalizar todos comen el tamal

⁴¹ Entrevista a Don Gabriel del Angel realizada por Talia Lilith Lara Govea en la comunidad de San Isidro Labrador en Marzo de 2015.



Imagen 3 y 4 *Bolim*

Autor: Talia Lilith Iara Govea

Para abordar la comida ritual entre los otomíes de Santa Ana Hueytlalpan, Lourdes Báez hace algunas precisiones de carácter general sobre la ritualidad de la comunidad, porque la parte sustancial de estas acciones se centra en la preparación de alimentos, y posteriormente, su disposición como ofrenda, que es la vía para alimentar a las entidades, la autora plantea varias cuestiones en referencia a la comida que se ofrenda a las potencias ¿lo que comen los entes en su mundo, es igual al alimento de

los hombres?, y ¿cómo consumen los alimentos las potencias? ¿de qué se alimentan las entidades en el lugar donde habitan? Es aquí donde encontramos una distinción notable en relación al mundo terrenal. Mientras en éste los hombres consumen tortillas de maíz, las entidades en su mundo se alimentan de tortillas hechas con ceniza (Báez, 2014). En ambos casos existe una inversión de mundos, estas entidades comen en el lugar donde moran, el alimento se ha transformado como todo lo que llega al inframundo: la comida, los cuerpos de hombres y animales se descomponen; es decir, lo perecedero del hombre, animales y plantas retornan a la tierra, pero ya degradados, para nutrirla. Del hombre y animales quedan los huesos. (Báez, 2014).

Las ofrendas entre los *teenek*, denominadas *ch'ejwaxtalaab* ('regalo'), se depositan discretamente, en pequeños comités, en lugares específicos del monte llamados *dhakil* o camino que consisten en agujeros, grietas, asperezas o cavidades de troncos de árboles grandes. Los depósitos rituales *teenek* consisten esencialmente en un caldo de la gallina negra que sirvió previamente, viva, para la limpia del paciente. La gallina de rancho se vincula pues por su esencia misma a los *Baatsik'* y el color negro de su plumaje se asemeja al de las tinieblas subterráneas donde tienen su residencia. También el huevo que se ocupa para la limpia terapéutica del rito de curación debe provenir de una gallina de rancho. El ave se despluma a medias; no se lava, sólo se cuece a medias (por la ama de casa), no se cortan las patas, el pico, las alas, la cabeza... y no se pone sal en el guiso. Tampoco se le agregan otros condimentos como chile, ajo o comino, que por lo general sazonan la cocina de los *teenek*. El corazón de la gallina negra se prepara en siete pequeños tamales envueltos en pedazos de una hoja de plátano, ellos mismos envueltos en un tamal grande compuesto pues de siete pequeños. Se ofrecen además siete pequeñas tortillas que se cuecen sólo a medias y que se han endurecido (*tsuts'um* en *teenek*, es decir 'tochones'). Estas tortillas, especialmente preparadas para los seres del inframundo, se denominan *bakanil i ch'eenlaab* – 'tortillas de la señora del cerro'. Se ofrece también todo un conjunto de platillos podridos, crudos, insípidos, apestosos y repugnantes (como cabezas de gallinas, cáscaras de huevos, huesos, carroñas...) sobre cuales se echan saliva y aguardiente. A estas preparaciones se agregan los deshechos de las siete limpias terapéuticas como el follaje y el huevo, monedas y pequeñas ramas rotas

así como siete corcholatas de Coca-Cola. Los diferentes elementos de la ofrenda *teenek* se disponen uno superpuesto al otro: primero los follajes, después los tamales sobre cuales se vierten el caldo de la gallina y luego los demás platillos y deshechos. Encima de todo se echan cenizas que cubren [¿entierren?] la ofrenda. Estos platillos – repugnantes para los humanos pero deleitables para los seres telúricos – se abandonan así en y a la Naturaleza. Los platillos especiales se ofrecen a la tierra por los *teenek* porque la pisamos y está enojada, por eso nos hace eso [cautiva las almas; como dueña de la tierra, recibe las ofrendas destinadas a pacificar el conjunto de los espíritus ctónicos. Así, en las prácticas de ofrendas *teenek*, se puede observar un principio de diferenciación/separación/marcación, espacial, social, lingüístico y gastronómico, entre los humanos y las entidades sobrenaturales. El espacio de éstas se negocia entre la casa y el solar adyacente que pertenecen a los santos católicos que sólo entienden el español y que se nutren de copal y de flores mientras el monte pertenece a los *Baatsik'*, que sólo entienden el *teenek* y que se nutren de alimentos repugnantes para los humanos. Esta “no convivencia” con la alteridad ontológica se ve también entre los *teenek* en la fiesta de Todos santos. Aunque ellos colocan panes, frutas y dulces en los arcos adornados con flores para los difuntos, éstos no se comen por los humanos. Tampoco no se lleva comida al campo santo. En las ofrendas *teenek*, parece así que todo se organiza alrededor de una alteridad fundamental, aunque cercana pero no compatible con el mundo humano. Según el mito *teenek*, los *Baatsik'* que se refugiaron en la tierra clavándose de cabeza a la llegada del sol, se quedaron en esta posición inversa y desde entonces su mundo se regula de manera contraria al modo humano. Por lo tanto, lo que rechazan los seres humanos es deleitable para estos seres ctónicos *teenek*, de ahí la naturaleza repugnante de las ofrendas. No hay pues convivencia posible con los *Baatsik'* puesto que en cierta manera éstos funcionan como principio de alteridad (los platillos execrables que les agradan, el tamaño minimizado de la ofrenda, la oscuridad en que viven y su comportamiento fundamentalmente contrario a las prácticas humanas – caminan al revés por ejemplo, son activos en la noche, etc.) (Ariel de Vidas, 2003). La manera de disponer la comida ritual que se ofrece a los *Baatsik'*: los elementos de la ofrenda se depositan unos superpuestos a los otros, verticalmente, el todo enterrado de una cierta forma por las cenizas que se echan encima de este depósito ritual.

Capítulo IV. *Bixom mistun*

Danzante-Tigrillo

En marzo de 2011 llegué a la comunidad de Zapotal San Lorenzo, una comunidad de Tantoyuca Veracruz, en busca de un especialista ritual que cura de envidia a través de la danza. Don Goyo me había contado sobre él, pero me advertía que con los *dhiman* hay que tener mucho cuidado porque la limpia siempre depende de la relación que se establezca con ellos. Recuerdo que llegué a la comunidad y mucha gente se negó a darme información sobre él, es más, me miraban de una forma muy extraña por la insistencia en localizarlo. Hasta que de pronto me dijo un señor que vivía en una calle apartada al fondo de la escuela y que se llamaba Don Anacleto. Una vez que encontré su choza, su nuera y nietos me recibieron, ella platicaba conmigo sin dejar ni un segundo de tejer palma con sus manos y los niños me miraban muy sonrientes. Don Anacleto permanecía la mayor parte del día bebiendo por lo que le pareció un gran gesto de mi parte la botella de aguardiente que le llevaba como obsequio, recuerdo que su esposa era muy seria y tenía todo el tiempo el ceño fruncido. Él entró en confianza conmigo de forma casi instantánea, me mostraba sus instrumentos y pieles mientras mientras le preguntaba cómo era posible curar con la danza, él casi no hablaba español, era muy reservado y sólo me decía que si era posible curar de la envidia con la danza que el practicaba –mientras me mostraba como tocaba la flauta de carrizo-. Así que le pregunté si me permitiría documentarla y escribir acerca de lo que viera, entonces dijo que sí y me dio una lista enorme de detalles y preparativos que necesitaría para llevar a cabo una velación pero de día; él convocaría a dos danzantes y otro que tocara el tambor, además su esposa se comprometería a hacer un gran banquete para recibir a toda la gente de la comunidad que asistiera, tenía que llevar cohetes, flores, velas, copal, todos los ingredientes para hacer caldo de hueso de res y tamales. Claro, sin olvidar una gran cantidad de refrescos y aguardiente. Tenía que esperar un mes para que se organizaran los preparativos y cada uno de los integrantes se limpiara, esto quería decir que no podían tener sexo, tenían que evitar ver a la mayor cantidad de personas posibles, danzar durante todas las noches acompañados de aguardiente, preparar la indumentaria y los instrumentos. Conocer a

Don Anacleto ha sido una gran fortuna para mi trabajo de campo, me mostró todos los objetos que intervienen en el ritual y me permitió filmarla.

El ritual suele ser un eterno prepararse, reunir todo lo necesario para el momento de la curación sin dejar a un lado ni un solo ingrediente para preparar la comida, montar el altar, dar vida a los instrumentos (en caso de ser nuevos), alimentarlos, beber aguardiente, limpiarse el cuerpo (ayunar), danzar durante toda la noche varias noches consecutivas, reunir a los danzantes que estén capacitados, al curandero, hacer tratos en la paga a los especialistas y muchos más detalles que se mantienen muy reservados ya que hablan en su lengua con la tierra todo el tiempo, mientras beben caña. La tierra escucha siempre a los más ancianos, éstos son potencialmente poderosos y son los únicos que pueden negociar con ella.

La danza del tigrillo es ejecutada en honor al patrono San José, en las velaciones de cortejo fúnebre y limpias, en huasteco se conoce como *bixom mistun* (danzante-tigrillo); sigue vigente hasta el día de hoy en el Zapotal, en la comunidad de San Lorenzo. La base de esta expresión dancística es un mito que es recurrente entre los habitantes de la comunidad, quienes cuentan que hace muchos años existió un brujo (*dhiman*) muy poderoso que se dedicaba a hacer daño a la población al provocar impresiones con sus apariciones malignas, ya que para robar, matar o maldecir a las personas se transformaba en tigrillo, animal que abunda en los alrededores y atacaba a sus víctimas durante la noche. Los indígenas cansados de tanta maldad, decidieron establecer un pacto con los brujos-*teenek* potosinos y se dieron a la tarea de capturar y dar muerte a dicho sujeto. Cuando lo apresaron, lo mataron y enterraron con lodo y piedras encima. Se pusieron en ayunas durante siete días y después de esto ya no pudo salir, lo vencieron. Cuando alguien se enferma se dice que él se ha escapado y los ataca. Realizar una velación con la danza del tigrillo es una de las formas en las que los huastecos suelen protegerse de la envidia de los vecinos, como cuando se ha tenido una buena cosecha o cuando se ganó mucho dinero en la ciudad. Durante estas celebraciones se sirve comida, refrescos y aguardiente a los invitados a quienes se llama a participar en los rezos ante la imagen de un santo y se les reconoce como padrinos.

IV.I. Secuencia ritual: San Lorenzo Tantoyuca, Veracruz

La secuencia ritual inicia en un lugar muy lejano dentro de las barrancas y las cuevas que rodean a las comunidades huastecas, en donde deben obtenerse todos los elementos que son necesarios para llevar a cabo la limpia. Don Anacleto me cuenta que para reunir las pieles es necesario salir de cacería o comprarla a un cazador para después curarla y dejarla secar.



Imagen 5. Piel de felino, Don Anacleto

Autor: Talia Lilith Lara Govea.

También es de suma importancia reunir la indumentaria de los danzantes, fabricar “las alas” con plumas de guajolote y un mazo de madera que son adheridas

con miel de mosca, asimismo es necesario hacer un ritual previo para darle vida a la flauta de carrizo que él toca –en caso de ser nueva-. La sonaja se elabora con una calabacita redonda. Para construirla se seca el fruto y se le introducen semillas a través de una apertura que se cierra con un mango de madera, se pintan de rojo y se adornan con listones de varios colores o con plumas teñidas. Los instrumentos musicales se usan para comunicarse con las fuerzas espirituales que residen en el entorno natural. Las sonajas llaman al viento y a la lluvia, a los pequeños truenos y deidades terrestres de las cuevas, manantiales y montañas para darles un regalo.



Imagen 6. Las alas

Autor: Talia Lilith Lara Govea

El tambor es de elaboración muy compleja que explicaré a detalle más adelante. Una tarde al reunirme con él me muestra como su nieto pequeño está aprendiendo a tocar el *nukub* y se encuentra muy interesado en todo el mundo de su abuelo.



Imagen 7. El nieto de Don Anacleto y su tambor

Autor: Talia Lilith Lara Govea

El día en que se llevó acabo la muestra de la danza del tigrillo llegamos muy temprano, la esposa de Don Anacleto adornaba un altar con la imagen de un cristo con ropas blancas (sin crucificar) dos floreros a los costados, dos velas de cera de gran tamaño de igual forma en cada costado y en la parte central del piso una copalera. Es interesante destacar que el lugar elegido para este altar es el espacio más cercano a la milpa.



Imagen 8. Altar

Autor: Talia Lilith Lara Govea

Los danzantes comienzan a colocarse la indumentaria del gato o “bestia” – como la llaman- encima de sus pantalones de vestir, camisas formales y zapatos (esto

podría a mi parecer detonar esa analogía con el mestizo y los malos aires) algunos llevan gorra porque el calor es muy intenso a media mañana; permanecen muy silenciosos y serenos al prepararse, -minutos antes al saludarnos reían mucho mientras nos contaban como se llamaban las piezas de sus indumentarias y sus “alas” y estaban muy emocionados por mostrarnos como se hacían algunos movimientos en donde sacudían las caderas y hacían sonar sus cascabeles y nos pedían que los imitáramos pero al vernos movernos con nuestra inexperiencia reían aún más-



Imagen 9. Preparación

Autor. Talia Lilith Lara Govea



Imagen 10. *Bixom Mistun*

Autor. Talia Lilith Lara Govea

Todas las danzas *teenek* que he observado en distintos momentos del año tienen por lo general un saludo, una trama dancística reflejada en la secuencia de sus sonos (y esta varía muchas veces por las distintas enfermedades y el contexto dentro del cual se realiza, si es de día o de noche). Es decir, si se pensara en una inversión de mundos simultánea que se da en el momento de la acción ritual, estos sonidos emitidos por la flauta y el tambor no deben entenderse como notas musicales como tal, es una oración, un diálogo con los malos aires. La danza es aire, es interesante destacar que el saludo comenzó en la parte Este del patio, danzan de forma circular, forman a su vez remolinos de viento, es el momento donde comienza el recorrido en búsqueda del *ch'ichiin* perdido en dirección al poniente –allá donde está el pueblo mestizo–, la envidia de los humanos es clave para entender la trama ya que el mestizo es un ente potencial que enferma al relacionarse con él. El territorio de los *baatsik'* es clave para entender este tipo de secuencias rituales curativas, se va a estos mundos en busca de los cuerpos perdidos y los especialistas se encargan de traerla de vuelta. En este tipo de danzas primero se va en busca de lo que llaman espíritu perdido, recorren a manera de remolino el territorio de estos seres, se transforman en ellos, una vez que regresan, todo el pueblo festeja con tamales, pascal, caldo de hueso de res, refrescos y mucho aguardiente. Una vez que la danza concluye, el curandero se para frente al altar y toma flores con las que limpia a la persona que así lo deseen, desde la cabeza hasta los pies mientras reza, puede ser un *dhiman* quien acompaña a los danzantes en el momento de la velación.



Imagen 11. Padrinos

Autor. Talia Lilith Lara Govea



Imagen 12. Danzante-tigrillo

Autor: Talia Lilith Lara Govea

El copal es otro elemento constante dentro de la curación; de manera frecuente la esposa de Don Anacleto (el pitador) sahúma el altar, los danzantes se acercan al altar al inicial y finalizar el ritual; se limpian así mismos con el humo y se barren con sus plumas de guajolote al tiempo que agitan la sonaja. De forma paralela, se saludan los danzantes. Después, se sahúman los instrumentos, el altar para mostrar respeto a los espíritus que habitan y guardan estos lugares, al tiempo que suena “El incienso” y se les ofrece aguardiente con “El brindis”. Estas acciones se completan con una oración hecha por un curandero



Imagen 13 y 14. Limpia de los Danzantes

Autor: Talia Lilith Lara Govea

IV.II. El *Nukub* y su autoridad dentro del ritual

El *nukub* o tambor es quien tiene la mayor autoridad dentro del ritual, contiene en su interior una cueva en donde hace mucho tiempo fue capturado un brujo-gato muy poderoso, el teponaztli es el lugar en donde vive, cuentan que si alguien cae enfermo dentro de la comunidad por causa de la envidia significa que este brujo-gato ha escapado de dicha cueva y anda haciendo de las suyas; así que es necesario regresarlo a su encierro dentro del tambor. Por lo que se le embriaga durante todo el ritual, le dan de beber por la boca que tiene el instrumento y lo mantienen apaciguado. El tambor tiene las mismas características de autoridad dentro de las danzas de curación *teenek*.

Reciben durante la danza aguardiente con el que alimentan sus instrumentos musicales al principio de cada composición con el fin de animarlos, así como a los espíritus. Las dos lengüetas, talladas sobre la cavidad hendida en el centro del tronco (la boca por la que se introduce el aguardiente al *nukub*). Los danzantes no dejan de beber de ese mismo alcohol luego de verter unas gotas sobre el piso con la mano izquierda, agregándole una dimensión ritual a la danza y a su embriaguez. La fabricación del *nukub* y demás agentes que intervienen en el ritual desde un principio, se empieza a buscar la madera desde el primer viernes de cuaresma. Es un periodo de ayuno y penitencia antes de entrar a las entrañas de la tierra para rescatar a su hermano secuestrado por los seres coscos. El árbol con el cual se elabora el *nukub* también pertenece a los *Baatsik'* y es, precisamente al espacio salvaje, el *alte'* a donde se va para fabricarlo. El *nukub teenek* es portador de una autoridad respetada que se manifiesta en el trato especial conferido al tambor, tanto en el transcurso de la ceremonia como a lo largo del año entero. Todos los agentes rituales que participan en el ritual son considerados humanos.



Imagen 15y 16. *Nukub*

Autor: Talia Lilith Lara Govea

El escenario de los especialistas rituales, creado y actualizado mediante la danza, requiere de la presencia de objetos que a través de su intermediación se tornen sujetos. Él no actúa sólo, no le es posible, pues pese a su naturaleza múltiple el chamán requerirá de ayuda para enfrentar a sus oponentes, pero sobre todo para ir en búsqueda del espíritu perdido. Los artefactos usados en el ritual como sugiere Severi:

Este instrumento, dotado de una voz que le confiere el estatus de ser viviente, se podría comprender como una quimera sonora, ya que la voz de la cual es portador está enteramente compuesta por elementos implícitos en la emisión sonora real, que sólo un acto de reconstrucción mental (de orientación de la percepción auditiva) hace surgir. Se trata, aquí como en el caso de las quimeras visuales, de la construcción de una presencia indirecta, resultante de una acción orientada hacia la ejecución de otras líneas melódicas. Este modelo de artefacto viviente deja entrever que detrás de la presencia del objeto la definición de una voz sin autor, puede por lo tanto constituir una extensión del modelo recién esbozado de la representación quimérica. Si éste puede conducir al establecimiento de una prominencia en el dominio de la percepción sonora, es muy probable que cumpla un rol –al igual que las quimeras visuales– en la puesta en marcha de una prominencia mnemónica en el seno de la tradición (Severi, 2002:16).

Michael Houseman y Carlo Severi han propuesto analizar los rituales desde un enfoque pragmático atento a las reacciones y relaciones que se generan en el contexto ritual producto del comportamiento fingido y exagerado de los participantes. De acuerdo con estos autores, los participantes de un ritual determinado asumen identidades contradictorias de manera simultánea (formando lo que ellos denominan una condensación ritual), creando relaciones derivadas del mismo comportamiento fingido. Los especialistas que danzan llevan en la parte inferior de la espalda una piel de gato montés, zorra o mapache y sobre el vientre un delantal bordado con gatos, la cabeza del animal se lleva a la altura de la cintura, mientras que en la parte posterior cuelga por atrás. Una máscara flexible, hecha con una redecilla de hilaza de algodón, cubre la parte superior de la cabeza y cae hacia adelante y hacia atrás por lo que presenta dos rostros diferentes. La cabellera de la máscara anterior y la barba de la máscara posterior están hechas con crines de caballo, fijadas mediante bolitas de cera, agitan con una mano una sonaja, mientras que en la otra llevan una especie de

abanico provisto de grandes plumas negras que son las garras del felino (Ariel de Vidas, 2003). Uno de los dos músicos de la orquesta toca el *nukub*, instrumento de percusión de madera, cilíndrica y horizontal, tallada de un tronco de árbol hueco. Está hendido en un lado, en medio, con dos lengüetas vibrantes de madera sobre las que golpea con un palillo, como xilófono, mientras que el otro hace sonar un flautín provisto de un tubo que favorece la abducción del aliento y que va pegado con cera, mide unos cincuenta centímetros de largo con cuatro agujeros por delante y uno detrás. Los danzantes, aparte de marcar el ritmo mediante sonajas, llevan cascabeles atados al cinturón, y los agitan ruidosamente en determinados momentos. El músico del *nukub* se pone en cuclillas delante del instrumento de percusión, colocado en el suelo en el centro del área de la danza, mientras que el otro permanece de pie. Consta de doce secuencias musicales a cuyas notas los danzantes dan vueltas alrededor del músico del *nukub*, saltando sobre él y sobre su compañero mientras retuercen enérgicamente sus asentaderas, agitando así entonces entre los danzantes y el *nukub* que acarician con sus plumas y maracas, retorciéndose y postrándose ante él. Los danzantes se provocan también mutuamente, haciéndose cosquillas y lanzándose gestos obscenos. Los movimientos, figuras y pasos de los danzantes también imitan los de ciertos animales tales como el alacrán, el zopilote, el gallo y la mariposa. A veces, los danzantes imitan la conducta rapiñadora del tigrillo y trepan al árbol y capturan aves durante la noche. Cuando la velación se lleva a cabo en una comunidad donde se hallan reunidos todos los elementos favorables, llega a suceder que se ejecute un poco antes del amanecer, el *pekël-son*, “son del Gallo”. En donde los danzantes se colocan frente a frente y, por turnos, saltan por encima de su compañero en cuclillas: se trata de una evocación de los gallos que suelen saltar por encima del adversario durante la pelea. Luego, uno de los danzantes se dirige hacia un árbol sobre el que duermen encaramadas varias aves de corral; trepa silenciosamente entre las ramas, atrapa bruscamente un gallo, y con la cabeza bajo el ala, lo baja del árbol y lo lleva cerca del *nukub*, se le mantiene inmóvil con la cabeza bajo el ala y se le aturde con el ruido ensordecedor de las sonajas: finalmente, el ave permanece inerte, como si hubiera muerto. Los danzantes se apoderan nuevamente de él, le hacen dar una vuelta en torno al *nukub* y lo llevan hasta una casa cercana, donde lo depositan ante el altar doméstico y vuelven a dormirlo de la misma manera. Después regresan

corriendo, y saltan triunfales por encima del músico del *nukub*. Esperan a concluir los siete sonos de la muerte para resucitar al gallo dormido, liberarlo y dejarlo salir de la casa. En ese momento la aurora empieza a iluminar el cielo (Stresser-Péan, 2008). En efecto, el hecho de que interpreten el ritual huasteco *Bixom Mistun* y asuman múltiples identidades que no les corresponden en la vida cotidiana hace factible que se lleven a cabo relaciones que serían poco probables en un contexto ajeno al ritual. De ahí que sea viable sostener que la comunicación generada en los rituales sea distinta a la que prevalece en la vida cotidiana.

IV.III. Producción de sujetos activos

Los huastecos reúnen y condensan una serie de prácticas rituales que se expresan en sus danzas, dónde múltiples mundos interactúan entre sí, muertos, mestizos y ancestros intervienen; pieles, máscaras, instrumentos musicales, plumas e indumentaria adquieren autoridad e intervienen en la acción ritual. Los “objetos animados” que participan en el ritual pueden desempeñar un papel crucial ¿Cómo hablan las imágenes, las pieles, los instrumentos? ¿Qué tipo de locutores constituyen cuando aparecen dentro de una secuencia de acciones rituales? Aun cuando nos han proporcionado preciosos elementos de análisis, los historiadores del arte y los lingüistas han tenido la tendencia a eludir estas cuestiones. Los unos porque no reconocen en la imagen una presencia que escape al análisis de su forma; los otros porque se niegan, con frecuencia, a ir más allá de las modalidades propias de la comunicación lingüística. A través de esta habla, el artefacto, lejos de “reemplazar” término a término a una persona dada, como pudo pensarlo Alfred Gell:

...adquiere una presencia asumiendo varios rasgos de identidad, derivados de los participantes en el rito. Su identidad es resultante de las relaciones que lleva a cabo. El proceso de “condensación ritual” que afecta la definición de la identidad de los locutores confiere al contexto de la comunicación una forma particular que la

distingue de las interacciones ordinarias de la vida cotidiana (Houseman, 1998).



Imagen 16. Producción de sujetos-objetos (Agentes rituales)

Consideraciones finales

Los caminos de la Huasteca serpentean entre una diversidad de rituales que nos conducen a un mundo místico. El viaje no es a través de un espacio solamente, es una incursión por el tiempo. Así, la concepción de la realidad actual, se ha visto conformada a lo largo de la historia. La fiesta se constituye como una memoria colectiva. El espacio actual sirve de escenario por donde se asoman los tiempos pasados, parte de esta historia se plasma en los movimientos de los danzantes, en los sonidos de los instrumentos musicales, en coloridos, sabores, en una palabra, en la fiesta. Los *teenek*, expresan en su historia, su relación con los seres del monte y los animales a través de la danza. El poder de agencia que posee el fenómeno dancístico es clave para entender la noción de enfermedad, territorio y su relación de alteridad con los *Baatsik'*. Las prácticas curativas y sus especialistas rituales buscan delimitar el espacio territorial entre los humanos y no-humanos. A través del estudio de la acción ritual podemos tener una aproximación a esas formas indígenas de ser en el mundo. Los especialistas rituales *teenek* mantienen una relación permanente con los dueños de los lugares. Las fronteras del mundo humano con el de no-humanos muestra el conocimiento que posee el especialista sobre estos espacios, así como la posibilidad de manipular objetos-sujetos que adquieren poder en el ritual. Las contradicciones expresadas en las relaciones rituales no deben considerarse un problema para la interpretación. Más bien es, precisamente, este rasgo el que caracteriza la acción ritual como forma específica de interacción humana.

Cada comunidad que he recorrido tiene sus propias formas de curar y de relacionarse con los *Baatsik'*, como danzas particulares pertenecen a cada rincón del lomerío *teenek* veracruzano; en algunas no hay distinción lingüística entre el *dhiman* y el curandero, en otras al curandero lo denominan con el concepto de *Altch* porque es de dios y el *dhiman* hace daño; hacen una distinción entre el bien que ellos realizan al curar frente al *dhiman* mañoso que gusta de ganar grandes cantidades de dinero. Estos especialistas rituales constituyen un sistema chamánico que parte de las relaciones predatorias que existen entre los humanos y los ancestros, cuyo eje ontológico articula todas las esferas en las que se relacionan las comunidades. Viven convencidos de que

el monte sigue habitado hasta el día de hoy por ancestros que se levantan a sus anchas, algunos auguran la venida de las lluvias, remolinos de aire limpio y fresco que proviene del Este, mientras que otros amaneceres se apestan con vientos del Norte que trae aire de muerte y enfermedades. Hasta el día de hoy los huastecos veracruzanos mantienen relaciones profundas y delicadas con estas fuerzas suterráneas explican que la mayor parte de las enfermedades se dan por ataques que viajan en el aire. Las malas relaciones sociales y conflictos que se producen por la extrema marginalidad a la que se encuentran sujetos, hacen más frecuentes dichos ataques. El mecanismo que regula dichas tensiones sociales se encuentra en su relación con los dueños de los lugares que transitan cotidianamente y con la envidia provocada por los humanos. El conocimiento del especialista está proporcionado por dos aspectos, uno de orden cultural donde intervienen aspectos mágico-religiosos y otro de orden técnico y práctico. El segundo permite al especialista seguir ampliando sus conocimientos; los curanderos controlan y tienen a su servicio los aires, El especialista, como intermediario entre los *Baatsik'* que viven en los montes que rodean las comunidades *teenek* es capaz acceder a niveles a los que los humanos comunes no llegan. El “don” que se manifiesta a través de los sueños tiene la capacidad para acceder a territorios sagrados, por medio de la palabra, le permite persuadir a los ancestros, al aire y las personas, alterando el orden natural de las cosas.

En los primeros resultados del trabajo de tesis que he realizado durante tres años de investigación en campo es necesario enfatizar que existe dentro del entorno indígena una noción de cuerpo que escapa a la dicotomía cuerpo-alma. Por lo que las categorías indígenas de cuerpo no deberían reducirse a categorías occidentales. Asimismo existe una noción de territorio ligada a las enfermedades y a los ancestros. La noción de persona y sus fuerzas anímicas es un concepto clave en la cosmovisión *teenek*, al igual que en otras sociedades, el cuerpo es utilizado como ordenador del mundo. Así, por ejemplo, se concibe a los animales, vegetales y minerales con características similares a las humanas; y las partes de la casa, del altar, de los cerros, de los árboles, etc., se identifican con rasgos antropomorfos. En el marco del chamanismo huasteco, la función del especialista ya sea terapéutica o adivinatoria

siempre es delicada, ya que para llegar a ser capaz de actuar como un chamán y realizar una curación constituye un estado del cuerpo o del espíritu excepcional y temporal. Este estado debe ser siempre reforzado cada vez que se lleva a cabo el ritual de curación. Para ser capaz de cazar al depredador sobrenatural el *dhiman* huasteco debe sufrir una transformación específica. Su estado simbólico, la identidad que implica su poder, amenaza con terminar cuando el ritual se termina. Estas prácticas se encuentran ligadas a los antepasados convertidos después de la llegada de la luz, en seres del inframundo que mandan enfermedades a los *teenek* de la actualidad, estos seres, funcionan como el principio de las concepciones del infortunio *teenek*, así como de la percepción de sí mismo y del otro. Las prácticas relacionadas con ellos, representan los vestigios tangibles de una religión antigua; la enfermedad es la base de la teoría indígena *teenek*. El *dhiman* y el *altch*, traduce en la praxis este sistema de relaciones vinculadas con la envidia que regulan las relaciones sociales en la vida cotidiana. El pacto que parece existir entre *baatsik'* y curanderos consiste en un don ofrecido a los practicantes a cambio de ofrendas suyas a los ancestros. Los seres telúricos no cuentan, sin duda, con otros medios para obtener alimentos, y el pacto asegura su subsistencia, en efecto, como amos de las enfermedades (son ellos los que las envían), dan al curandero los dones terapéuticos, que conllevan, la obligación de este de depositar al término de cada rito de curación alimentos que aseguren la continuidad del pacto. Los curanderos saben cómo hablarles a los ancestros de la tierra y conocen las condiciones impuestas para establecer la alianza. Esta explicación sobre la múltiple naturaleza de los *dhiman* subraya muy bien que la familiaridad con el mundo de los *baatsik'* es necesaria para hacerle perder el *ch'chiin* a un individuo envidiado o con el cual se ha tenido un altercado. Esta aptitud de los brujos de transformarse en animales se le relaciona con el nahualismo, muy conocido en la literatura mesoamericana. Los conceptos nativos presentes en la interioridad del pensamiento *teenek* explican como establecen sus relaciones y expresan estéticamente una intuición del mundo. Los huastecos reúnen y condensan una serie de prácticas rituales que se expresan en sus danzas, dónde múltiples mundos interactúan entre sí, muertos, mestizos y *baatsik'* intervienen; pieles, máscaras, instrumentos musicales, plumas e indumentaria adquieren autoridad e intervienen en la acción ritual. Una forma típica en chamanismo amerindio es establecer un vínculo,

un conjunto de analogías o un grupo de relaciones 'místicas' entre los objetos rituales y los seres vivos; dentro del *bixom* huasteco sucede algo similar.

A lo largo de la investigación abordé el tema del complejo dancístico en el momento de la curación. Las comunidades huastecas de la región que comprendió el estudio viven hoy en día un proceso de cambios sociales y religiosos bastante acelerado, mi intención ha sido describir como las prácticas rituales se mantienen y recrean sus formas de expresión dentro de la modernidad, dichas relaciones que se establecen al interior del grupo hacen de la danza una de sus prácticas más valiosas; la condensación ritual de relaciones predatorias y recíprocas que he podido observar a lo largo del trabajo de maestría y que posee el fenómeno dancístico con sus objetos rituales, ha devenido en una aproximación a la noción de territorio que subsiste entre los *teenek* veracruzanos y que sirve como unidad de análisis desde una perspectiva etnográfica. A través de cuatro capítulos desarrollé conceptos como territorio, intercambio, chamanismo, depredación y parentesco ritual como herramientas conceptuales que guiaron la investigación; así como la concepción de los cuerpos, almas, la enfermedad y los especialistas que intervienen en la curación. Las características propias del *multiverso* social parecen esenciales para entender la configuración del grupo *teenek* actual.

Es posible sugerir, para trabajos posteriores, algunas implicaciones en la producción de sujetos activos dentro de las danzas de curación huastecas. El *bixom teenek* reúne ejes diversos como la noción de persona, los procesos de salud-enfermedad definen la territorialidad y el grupo social. Este mundo no es único y no está poblado solo por humanos, muchos mundos comparten el cosmos; se superponen, son paralelos, tienen sus propios tiempos, viven sus presentes. Las relaciones entre estas sociedades no son fáciles y, sin embargo, el hombre requiere de ellas. Un cosmos de abigarrados mundos, paralelos, inversos y similares, invitan al viaje y a la aventura. Considerar que el chamanismo es el resultado de determinada forma de entender y ser en el mundo ya sea de manera pacífica o no, con el resto de los existentes les permite ser partícipes de una red de complejas interacciones. Los huastecos hasta el día de hoy reúnen una serie de prácticas rituales que se expresan

en sus danzas y en sus variadas formas de curación, dónde múltiples mundos interactúan entre sí; adquieren vida, autoridad e intervienen en la acción ritual.

ANEXOS



Imagen 17. Sonajas



Imagen 18. Alas



Imagen 19. Piel



Imagen 20. Máscara



Imagen 21. Taparrabos

BIBLIOGRAFÍA

AGN, Inquisición, vol. 303, ff. 255bis-256, transcrito en Boletín del Archivo General de la Nación, t.12 (2), 1941, pp. 215-221

AGN, Inquisición, vol. 891, ff. 268-288, 1741

AGUIRRE Beltrán, G.

1947 “La medicina Indígena”, América indígena, 7 (2),

ALCOCER Paulina y Johannes Neurath

2008 “La crítica del logocentrismo y el proyecto de una antropología dialógica y relacional”, presentación en el Seminario de Etnógrafa Mexicana, Proyecto Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio, línea de investigación Cosmovisión y mitología, México, cna-inah.

ARIEL DE VIDAS, Anath

1994 “La bella durmiente: el norte de Veracruz” in O. Hoffmann y E. Velázquez (coords.), *Las llanuras costeras de Veracruz; la lenta construcción de regiones*, Xalapa, ver., ORSTOM/Universidad veracruzana,

2003 El Trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad y construcción de la identidad *teenek* (Huasteca veracruzana, México), México, cieras / Colsan / cemca/ird, [2002]

2008 “What Makes a Place Ethnic? The Formal and Symbolic Spatial Manifestations of Teenek Identity”, *Anthropological Quarterly* 81, 1, , pp. 115-159.

2009 Huastecos a pesar de todo. Breve historia del origen de las comunidades teenek (huastecas) de Tantoyuca, norte de Veracruz.

2011 Nutriendo la sociabilidad en los mundos nahuas y *teenek* (Huasteca veracruzana) Comida Ritual y Alteridad en Sociedades Amerindias Taller franco-mexicano, CNRS-CONACYT, Paris, 7-9 de diciembre de 2011

ÅRHEM,Kaj.

2001 Ecocosmología y Chamanismo En El Amazonas: variaciones sobre un tema. Revista Colombiana de Antropología [en línea], vol. 37 [citado 2013-03-15]

BÁEZ Cubero Lourdes,

2014 « Cocinar para los dioses. Comida ritual y alteridad entre los otomíes orientales de Hidalgo (México) », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En ligne], Questions du temps présent, mis en ligne le 09 avril, consulté le 13 mai 2015. URL : <http://nuevomundo.revues.org/66718> ; DOI : 10.4000/nuevomundo.66718

BAÉZ-JORGE FELIX,

2008 Entre los naguales y los santos. (Religión popular y ejercicio clerical en el México Indígena), Universidad Veracruzana, Xalapa.

BATESON Gregory,

1958 Naven. The culture of the latmul people of New Guinea as revealed through a study of the “naven” ceremonial, 2a. ed., Palo Alto, Stanford University Press,

BRODA, Johanna y Félix-Baez Jorge (coordinadores):

2001 *Cosmovisión, ritual e identidad entre los pueblos indígenas de México*. CNCAFCE, México,

CODRINGTON, Rev. R.H.

1891 *The Melanesians: Studies in their Anthropology and Folklore*, Clarendon Press,

Oxford.

DEHOUE Danièle 2006 “Les rituels cynégétiques des Indiens mexicains”, en Sidéra Isabelle (ed.), La 2008, “El venado, el maíz y el sacrificado”, Diario de Campo, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 4. Y 2009, La

última cacería del venado, video, 50 min, Tonaltepec Production tonaltepec@yahoo.fr).

2008 “El venado, el maíz y el sacrificado”, Diario de Campo, México, INAH, Cuadernos de etnología 4 p. 1-39,

DESCOLA, Philippe

1996 “Constructing Natures: Symbolic Ecology and Social Practice”, en Philippe Descola y G.sli P.lsson (eds.), *Nature and. 101 Anthropological Perspectives*, Londres/Nueva York, Routledge, pp. 82-102.

2004 “Les deux natures de L.vi-Strauss”, en Michel Izard (ed.), *Lévi-Strauss, Cahier de l’Herne*, París, .ditions de l’Herne, pp. 296-305.

2005 *Par-delà nature et culture*, París, Society. *Anthropological Perspectives*, Londres/Nueva York, Routledge, pp. 82-102.

DOW, James

1986 *The shamans touch. Otomí indian sybolic healing*. University of Utah Press, Salt Lake City. 2001 *Central and north mexican shamans*. En *Mesoamerican healers*, Alain Sands-trom y Brad Huber (eds.), University of Texas Press, Austin

DUQUESNOY, Michel

2001 *Le chamanisme contemporain Nahua de San Miguel Tzinacapan, Sierra Norte de Puebla, Mexique*. Tesis de doctorado de la Université de Lille 3-Centre National de la Recherche Scientifique, Lille.

FAGETTI, Antonella

2010 *Ixtlamati versus nahualli. Chamanismo, nahualismo y brujería en la Sierra Norte de Puebla* en *Revista de pueblos y fronteras digital* v.6n.10, diciembre

GALINIER, Jacques,

1985 Les contraintes de l'altérité. Chamanisme et stratification sociale chez les indiens otomis (Mexique). En l'*Ethnographie*, vol. LXXVIII, núm. 88, Numéro spécial, *Voyages chamaniques 2*, Société d'ethnographie-Centre National de la Recherche Scientifique, París, pp. 131-148.

2004 Reseña de Johannes Neurath, Las fiestas de la Casa Grande, en *Journal de la Société des Américanistes* 90(1):268-272,

GABAYET, Natalia,

2006 Hipotesis sobre el nahualismo entre los Morenos de la costa chica de Guerrero y Oaxaca, ponencia presentada en la segunda mesa redonda sobre antropología e Historia de Guerrero, Taxco, Guerrero, CNNAN-INAH, junio

GARCÍA MARTÍNEZ B.,

Los pueblos de la sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700, El Colegio de México, México.

GELL, A.

1999 *Art and Agency. An Anthropological Theory*, Oxford, Clarendon Press.

GIMÉNEZ Montiel, Gilberto

2005 *Teoría y análisis de la cultura*, CONACULTA-I@OCULT, México.

GRUZINSKI Serge,

1991 "Christianiser le Mexique!", *L'Histoire*, n°146,

1986 "Les enfants de l'Apocalypse : la famille en Méso-Amérique et dans les Andes" in A. Burguiere (y al.), *Histoire de la famille*, (T.2), Armand Colin, Paris,

GONZALEZ Varela, Sergio

2010 Antropología simétrica dentro del Ritual de capoeira Algola en Brasil *Revista de Antropología Iberoamericana* Airb Volumen5, número 1 Enero-abril. P.p.3-31

GOW, Peter,

1995 "Land, people and paper in western Amazonia" En HIRISCH, Eric y O'HANLON, Michael Eds. *The anthropology of landscape: perspectives on place and space*. Oxford: Clarendon Press,

GUITERAS Holmes Calixta,

1948, "Sistema de parentesco huasteco", *Acta Americana* , Vol. VI, n°3-4, 152-172

HOLBRAAD, Martin

2007 "The Power of Powder. Multiplicity and Motion in the Divinatory Cosmology of Cuban If. (or Mana, Again)", en Amiria Henare, Martin Holbraad y Sari Wastell (eds.),

HOUSEMAN, Michael y Carlo Severi

1998 *Naven or the Other Self. A Relational Approach to Ritual Action*, Leiden, Brill.

LORENTE, David

2011 *La razzia cósmica: una concepción nahua sobre el clima: deidades del agua y graniceros en la Sierra de Texcoco CIESAS-Casa Chata*.

MARTÍNEZ, Isabel,

2007 Eduardo Viveiros de Castro: De Imaginación Traducción y Traición en *Anales de la Antropología* Revista semestral editada por el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México,

MAUSS, Marcel

1971 [1923-1924] "Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas", en: *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid, pp. 152-263.

MEADE, Joaquín

1942. *La Huasteca. Época antigua*, México, Cossio,

MUUN Nancy

1996 Excluded Spaces: The Figure in the Australian Aboriginal Landscape ,
University of Chicago Press. Munn, (Spring 1996):446-465

NEURATH, Johannes

2009a “La dialéctica de la ilustración antropológica: mitología huichola como crítica de la modernidad”, ponencia presentada en el coloquio La domesticación indígena de la modernidad, Trujillo, marzo de 2009.

2010 *Totemismo, sacrificio, ontologías múltiples* en Levi-Strauss un siglo de reflexión pág. 89-90

2011 Don e intercambio en los mundos rituales huicholes. Una contribución a los debates sobre chamanismo y ontologías indígenas En Coloquio *Nuevas perspectivas sobre el chamanismo, el curanderismo y la brujería* Coordinado por Laura Romero Benemérita Universidad Autónoma de Puebla Facultad de Filosofía y Letras

PERRIN, Michel

1995 *Le Chamanisme*. Presses Universitaire de France, París.

PEÑA, Francisco dela,

2000 Más allá de la eficacia simbólica del chamanismo. En *Cuicuilco* vol. 7, núm. 18, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública, México. pp. 137-152.

PITARCH Pedro;

1996 Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales. México: FCE.

2003 “Infidelidades indígenas”, en *Revista de Occidente*, vol. 270, pp. 60-75.

2011 Los dos cuerpos mayas. Esbozo para una antropología elemental indígena, en *Estudios de Cultura Maya* Vol. 41

2012 *Modernidades indígenas* Iberoamericana –Vervuert-

PUIG, H.

1976 “contribution de l’écologie à la définition de la limite nord-est de la Mésoamérique”, en *Actes du XLII^e Congrès International des Américanistes*, vol. IX-B, París,

PURY-TOUMI, Sybille de,

1997, *De palabras y maravillas*. Conaculta/Cemca, México,

ROMER, M.

1995 “Comunidad y migración laboral en la región huasteca”, *Actas Latinoamericanas de Varsovia*, 17, pp. 107-118.

ROMERO Laura

2006 *Saber ver, saber soñar: el proceso de iniciación y aprendizaje de los curanderos nahuas de San Sebastian Tlacotepec, Puebla*. Tesis de Maestría. Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, Mexico.

2011 *Chamanismo y curanderismo: Nuevas Perspectivas* Eds. Universidad Benemérita de Puebla y Facultad de Filosofía y Letras

STRESSER-PÉAN G.

1952-1953, “Les nahuas du sud de la Huasteca et l’ancienne extension méridionale des huastèques”, en *Revista de Estudios Antropológicos*, 13 (2-3)

1971 “Ancient Sources on the Huasteca” in *Handbook of Middle American Indians*. 11, Austin, Tex., University of Texas Press,

1987 “Les problèmes de frontière de la Huasteca et régions voisines”, en A. Breton, J.-P. Berthe, S. Lecoin (eds.), *Vingt études sur le Mexique et le Guatemala*, PUM, Toulouse, 1991, pp. 47-66;

1967 “Problèmes agraires de la Huasteca ou région de Tampico (Mexique) ” in *Les problèmes agraires des Amériques Latines*, Paris, Colloques internationaux du cnrs, pp. 201-214.

STRATHERN, Marilyn,

2004 *Partial Connections*, AltaMira Press,

SCHULLER Rudolf,

1924 “La posición etnológica y lingüística de los Huasteca”, ”, *El México Antiguo* ,
II,pp.141-149.

SAHAGÚN, Bernardino de,

1977 *Historia General de las Cosas de Nueva España*, [1547-1582], 3a ed., México,
Porrúa,

SEVERI, Carlo

2002 *Autoridades sin autor. Formas de la autoridad. en las tradiciones orales,*
mecanoescrito, traducción de Natalia Gabayet.

TAPIA Zenteno, Carlos

1767 *Paradigma apologético y noticias de la lengua huasteca*, UNAM, México.

TOUSIGNANT, M.

1979 “Espanto: A dialogue with the Gods”, en *Culture, Medicine and psychiatry*, 3
(4)

ÍNDICE DE FOTOGRAFÍAS

- Imagen 2.** Xantolo indígena **Autor:** Talia Lilith Lara Govea...18
- Imagen 3 y 4.** *Bolim* **Autor.** Talia Lilith Lara Govea ...56, 57
- Imagen 5.** Piel de felino, Don Anacleto **Autor:** Talia Lilith Lara Govea. ..62
- Imagen 6.** Las alas **Autor:** Talia Lilith Lara Govea...63
- Imagen 7.** El nieto de Don Anacleto y su tambor **Autor:** Talia Lilith Lara Govea...63
- Imagen 8.** Altar **Autor:** Talia Lilith Lara Govea...63
- Imagen 9.** Preparación **Autor:** Talia Lilith Lara Govea...65
- Imagen 10.** *Bisom Mistun* **Autor.** Talia Lilith Lara Govea...66
- Imagen 11.** Padrinos **Autor.** Talia Lilith Lara Govea...66
- Imagen 12.** Danzante-tigrillo **Autor:** Talia Lilith Lara Govea...67
- Imagen 13 y 14.** Limpia de los Danzantes **Autor:** Talia Lilith Lara Govea...68
- Imagen 15 y 16.** *Nukub* **Autor:** Talia Lilith Lara Govea...70
- Imagen16.** Produccion de sujetos- objetos (Agentes rituales) **Autor:** Talia Lilith Lara Govea...74
- Imagen 17.** Sonajas **Autor:** Talia Lilith Lara Govea...78
- Imagen 18.** Alas **Autor:** Talia Lilith Lara Govea.....78
- Imagen 19.** Piel **Autor:** Talia Lilith Lara Govea.....79
- Imagen 20.** Máscara **Autor:** Talia Lilith Lara Govea.....79
- Imagen. 20.** Taparabos. **Autor.** Talia Lilith Lara Govea...80

MAPAS

- Mapa 1.** Tomado de internet.....1

AGRADECIMIENTOS

A la Universidad Nacional Autónoma de México y al posgrado en Estudios Mesoamericanos por brindarme la oportunidad de becar el trabajo de investigación que les he presentado. A la Dra. Lourdes Baéz Cubero por confiar en mí y apoyar incondicionalmente mi proyecto de investigación, por su paciencia y su cariño. A Elizabeth Mateos por acompañarme en todo este viaje, por ser mi amiga y gran maestra. A Johannes Neurath y Carlo Bonfiglioli por todas sus valiosas enseñanzas en clase. A Don Goyo y Don Gabriel, por tomarse el tiempo de charlar conmigo durante horas y aportar datos muy hermosos a mi trabajo etnográfico. A Don Anacleto y su familia por abrirme las puertas de su casa y mostrarme la danza de tigrillo y permitirme documentarla y a mi padre por creer en mí y darme los medios para formarme como Antropóloga.