



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

LAS FORMAS DE LA FUERZA
EL CONCEPTO DE FUERZA EN UNA COMUNIDAD TEENEK DE LA
HUASTECA POTOSINA

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTORA EN ANTROPOLOGÍA

PRESENTA:
IMELDA AGUIRRE MENDOZA

TUTOR
DR. CARLO BONFIGLIOLI UGOLINI
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS, UNAM

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR
DRA. NEYRA PATRICIA ALVARADO SOLÍS
EL COLEGIO DE SAN LUIS, A.C.
DRA. MARÍA ISABEL MARTÍNEZ RAMÍREZ
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS, UNAM

CIUDAD DE MÉXICO, ENERO DE 2017



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.

A Isaura, quien se ha tornado viento

Índice

Agradecimientos	10
Introducción	15
Tamapatz y La Cercada: una etnografía mínima	30
PARTE I. El quitar y perder fuerza, un peligro y una potencia latente	
Capítulo 1. Curanderos y brujos: los administradores de la fuerza	52
La fuerza del espíritu	53
Lo dado y lo aprendido	55
Entre el bien y el mal	57
Auxiliares con potencia regenerativa-degenerativa	60
La defensa de los espíritus	63
La terapéutica de la defensa	65
Los sueños	65
Adivinaciones y consultas	66
Las succiones	67
Las limpias	68
Las palabras	69
El aire en el cuerpo. Descripción y análisis de una limpia	72
Comentarios finales	83
Capítulo 2. Diablo: ancestro y quitador de fuerza	85
Entre el siete cielos y el pie del cielo: código sociocosmológico	86
Diablo, comedor de almas limpias	89
Diablo: un otro	94

Una corporalidad alógena	95
Rico y maldadoso: la ética de Diablo	96
El Teenekláb y los <i>láb</i>	97
Teenekláb: un pariente	100
Comentarios finales	108
Capítulo 3. Intercambios de fuerza entre los diablos y Diablo	111
Hombres diablos	112
La fuerza de la máscara y el traje de diablo	114
Seres en devenir	124
Compromisos diabólicos	126
El trabajo de los diablos	128
Rituales de entrada	130
Los diablos durante la Semana Santa	131
La danza de los diablos	132
Comida para los diablos	134
Rituales de salida	138
Una tradición fuerte	141
Comentarios finales	143
Capítulo 4. El poder degenerativo de los muertos	145
La fuerza de los muertos	145
La degeneratividad latente	148
El trabajo de los muertos	152
Alejando el peligro: la corrida del espíritu	155
El lonche del muerto	157
<i>Santorom</i>	159
Los muertos en la tierra	160

Ofrendas para los muertos	165
La despedida de los muertos	171
Las ofrendas de San Andrés	171
La tirada del arco	174
Comentarios finales	177
Conclusiones de la primera parte	180
PARTE II. La fuerza que se regenera	
Capítulo 5. La fuerza de Dhipák y de Mámláb	183
La fuerza del espíritu del maíz	184
El cuerpo de Dhipák	185
El niño del maíz. Un grupo de mitos	187
Los mitos de Dhipák a través del código parental	197
La quema como armadura mítica	201
La fuerza de Trueno	205
Figuras de regeneración. Antecedentes etnohistóricos acerca de Mámláb	205
La humanidad de Mámláb	208
Entre las fuerzas degenerativas y regenerativas de Trueno	212
Hombres-rayo regenerativos-degenerativos	215
San Miguel y Mámláb: potencializando lo regenerativo	216
El creador de los alimentos rituales	219
Comentarios finales	222
Capítulo 6. Generando y regenerando fuerza: las ofrendas agrícolas	223
El trabajo y sus tiempos	224
Pidiéndole agua al Trueno. Rituales petitorios de lluvia	229
Recibiendo a Dhipák. Rituales de agradecimiento por las cosechas	238

Rituales del maíz tierno	238
Rituales del maíz maduro	240
Danzas que traen lluvia: la fiesta para San Miguel Arcángel	250
Comentarios finales	259
Capítulo 7. La producción de fuerza colectiva: los rituales de mayo	263
La ritualidad en torno a San Isidro Labrador	264
San Isidro Labrador: un trabajador del campo	264
El baño a San Isidro: un ritual para la producción de lluvia	265
Los rituales domésticos para San Isidro	256
El costumbre general	268
La ofrenda soporte	280
El arco miniatura	281
Las hojas de papatla	282
Los pequeños envoltorios de flores	282
El dinero	283
Las tortillas miniatura	284
El corazón de pollo	285
Las cartas	285
La botella de aguardiente	286
El agua	286
La velas	286
Algunas unidades rituales significativas	287
Oraciones y discursos rituales	288
La fuerza de los alimentos	292
Sembrando fuerza. El levantamiento de la ofrenda y el entierro del paquete ritual	296
Comentarios finales	301

Conclusiones de la segunda parte	304
CONCLUSIONES GENERALES. El concepto teenek de fuerza	306
Anexos	
Anotaciones sobre la lengua teenek potosina	320
Mitos complementarios	324
Siglas	326
Glosario	327
Bibliografía	333

Índice de imágenes

Mapas

Mapa 1. Región Huasteca y ubicación de las comunidades de estudio	30
Mapa 2. Frontera de la Huasteca en el Siglo XVI	35
Mapa 3. Carta topográfica de la microrregión de estudio con señalización de comunidades y caminos	40
Mapa 4. Croquis de Tamapatz señalando los barrios y la dirección en que se desplazan a enterrar las cartas	299

Tablas

Tabla 1. Estructura con los principales cargos de Tamapatz	46
Tabla 2. Ciclo ritual y agrícola de Tamapatz	47
Tabla 3. Especialistas rituales y sus auxiliares	63
Tabla 4. Palabras y auxiliares de la limpia	82
Tabla 5. Procesos de quema en el grupo de mitos de Dhipák	202
Tabla 6. Tipos de palabras pronunciadas durante los rituales domésticos para San Isidro	262
Tabla 7. Oradores, receptores y propósitos de los discursos proferidos en <i>el costumbre general</i>	274
Tabla 8. Los alimentos fuerza y sus receptores en <i>el costumbre general</i>	295
Tabla 9. El trabajo y sus consecuencias	317

Fotografías

Fotografía 1. Don Mateo preparándose para efectuar la limpia	73
Fotografía 2. Diablo capitán	116
Fotografía 3. Diablo ayudante	116
Fotografía 4. Diablo con máscara sintética (I)	119
Fotografía 5. Diablo con máscara sintética (II)	119
Fotografía 6. Máscara con dientes metálicos y aretes pendiendo de los cuernos	120

Fotografía 7. Máscara de perfil	121
Fotografía 8. Los dos rostros del diablo capitán	121
Fotografía 9. La cuadrilla de los muertos en El Zopope, Tamapatz	161
Fotografía 10. Viejo del Estado de Veracruz, perteneciente al postclásico tardío (1200 - 1521 d.C.)	206
Fotografía 11. Danza con el Rey Colorado en Tamapatz	254
Fotografía 12. Mujeres danzando en círculos	256
Fotografía 13. Procesión con las tres imágenes de San Isidro en El Zopope, Tamapatz	257
Fotografía 14. Don Agustín guía a los niños en la práctica del <i>pajúx taláb</i>	270
Fotografía 15. Ofrenda soporte	281
Fotografía 16. Doña Catarina y sus asistentes fragmentando <i>bolimes</i>	294

Figuras

Figura 1. Régimen alimentario de Diablo	92
Figura 2. Código olfativo-gustativo de Diablo	93
Figura 3. Transformaciones entre Diablo y hombre	103
Figura 4. Estructura reticular en un sistema de relaciones en torno a Diablo	108
Figura 5. Ciclo de vida del maíz	186
Figura 6. Alimentos míticos y sus prácticas asociadas	203
Figura 7. Ciclo agrícola y ritual	228
Figura 8. Croquis de El Zopope	236
Figura 9. Tamales presentados en los rituales agrícolas	247
Figura 10. Coreografía principal de la danza de la Malinche	257
Figura 11. Lenguas protomayas	296

Agradecimientos

Este trabajo en gran medida es consecuencia de los aprendizajes que he adquirido entre los teenek potosinos a lo largo de la última década. Durante este tiempo he tenido la fortuna de vivir y de compartir experiencias con varias familias de La Cercada (en la Sierra Gorda de Querétaro) y de Tamapatz (en Aquismón, San Luis Potosí). A todos ellos les agradezco mientras rememoro el camino recorrido.

Recuerdo que corría un día de junio del año 2006 cuando llegué a La Cercada guiada por don Moisés, amigo pame que ha sido una gran fuente de apoyo para mí desde el año 2005 hasta el presente. Aquel día los hombres de la comunidad realizaban trabajo colectivo en la capilla. Don Moisés me presentó con don Plácido, el anciano más respetado de la comunidad, quien le comunicó al resto mis intenciones de quedarme ahí por ese mes para realizar un trabajo de investigación sobre “los muertos y sus fiestas”, según le había dado a entender el propio don Moisés, quien siempre se adelantaba a explicarles mi labor.

Luego don Plácido arregló que doña Angelina (†), su nuera, me hospedara en su casa. Así que ella y su hijo Tomás fueron los primeros en acogerme a lo largo de ese mes y de noviembre del mismo año. Hoy doña Angelina habita en el *al tsemláb*, el mundo de los muertos del que tanto me habló, siempre recordaré que mis conocimientos sobre la cultura teenek comenzaron formalmente en su vivienda. Para abril de 2007 reanudé el trabajo de campo en la misma comunidad, ahora viviendo en la casa de don Macario y de doña Panchita. Luego, en junio, noviembre y diciembre de aquel año estuve viviendo entre la familia de doña Apolonia. Comencé enero de 2008 en esa misma vivienda, dicha familia volvió a recibirme para julio del mismo año.

En el año 2009, motivada por la gente de La Cercada, inicié mi trabajo de campo en Tamapatz, su comunidad de origen. Era febrero de ese año cuando llegué a ese lugar con una carta expedida por el Colegio de San Luis, la cual me acreditaba como estudiante del Programa en Estudios Antropológicos. Llegué buscando a la autoridad local y así conocí a Don Diego, el juez del barrio El Zopope durante el 2009, quien de inmediato apoyó mi labor encausada a investigar “las fiestas de la comunidad”. En esa ocasión la familia Obispo fue mi anfitriona, siempre agradeceré la confianza que me dieron al abrirme las puertas de su casa a las pocas horas de conocerme.

Para septiembre de ese año regresé a Tamapatz, entre ese mes y noviembre viví con los Pérez. Don Abraham, el jefe de esta familia y esposo de doña Porfiria, era el juez suplente, así que como autoridad del lugar, y con una vivienda un tanto más amplia que la de don Diego, tomó la responsabilidad de hospedarme.

En aquel tiempo -y aun en tiempos más recientes- había quien se negaba a conversar conmigo temiendo que fuera “hermana”¹ con intenciones de convertirlos a una religión distinta a la católica, siendo los habitantes de Tamapatz en su mayoría practicantes de esta religión, suelen rechazar a los predicadores de otros cultos religiosos². Otras personas pensaban que era “del gobierno”, es decir, que era enviada por alguna dependencia gubernamental para obtener cualquier clase de información. Cuando se percataron que mis intereses se encaminaban más bien a conocer *el costumbre*, aceptaron también mi presencia en la comunidad, pues muchas personas consideraron que la labor de escribir al respecto era importante para que éste “se siga haciendo”, dijo don Diego, “para que nuestros hijos vean cómo se hace”, comentaba. El curandero Damián argumentaba entre los vecinos que mi trabajo era importante “para que la gente de fuera vea cómo se hace todo aquí, para que sepa cómo estamos aquí”. Ese septiembre fui presentada ante los pobladores en una asamblea, y a pesar del recelo de algunos que me seguían pensando como *hermana* o como una enviada del gobierno, comenzaron así las interminables muestras de hospitalidad pues mi labor ya había sido aprobada por los ancianos más respetables del lugar y por las autoridades de la comunidad.

Para el año 2010 empecé a ser acogida por los Martínez, su hogar fue el mío en mis próximas temporadas de campo de ese año el 2012³. En mis temporadas de trabajo de campo efectuadas del 2013 al 2016⁴ debo agradecer la hospitalidad de don Diego y de su familia.

Los conocimientos que tengo sobre la cultura teenek potosina son pues resultado de mi convivencia con todas estas familias. Mis mudanzas entre una vivienda a otra en las

¹ Término coloquial con el que se designa a las mujeres que predicán en las comunidades adscritas principalmente a la denominación religiosa de los Testigos de Jehová.

² Tan solo en el barrio El Zopope, el más grande de Tamapatz, de los 1271 habitantes, 1240 se adscriben a la religión católica (INEGI, 2010).

³ En el año 2010 realicé trabajo de campo en los meses de mayo, julio y noviembre. En 2011 regrese a Tamapatz durante marzo y septiembre. El trabajo de campo del año 2012 se circunscribió a noviembre.

⁴ Para 2013, en particular durante los meses de febrero, junio y julio. Para el año 2014 me refiero a los meses de abril, mayo y noviembre. Para el año 2015 estoy hablando en concreto de enero y de junio. En el año 2016 estuve en la comunidad a lo largo de noviembre. También debo aclarar que aunque en los últimos años concentré mi trabajo de campo en Tamapatz, seguí visitando La Cercada ocasionalmente.

diferentes jornadas de trabajo de campo obedecen al interés de cada una de esas familias en hospedarme para así mostrarme e instruirme en lo que ellos consideraban importante de ser registrado. Había ocasiones en que viviendo entre una familia, ya tenía invitación para vivir con otra durante mis siguientes temporadas de campo. Por ejemplo, me hospedaba con don Macario cuando doña Apolonia ya me estaba externando su interés de recibirme para los siguientes meses. Vivía con los Pérez mientras los Martínez ya se estaban preparando para recibirme en posteriores ocasiones. Generalmente las personas que compartían su vivienda conmigo contaban con un petate, con una cama o con un espacio adicional que era dispuesto para que pudiera instalarme. Aunque no todos mis interlocutores tenían un espacio de sobra, su hospitalidad también me era mostrada de diversas formas, entre las que se encontraban el convidarme de sus alimentos, el hacerme participe de su trabajo o de sus actividades rituales.

Debo agradecer de manera especial a doña María, a don Tomás y a don Adrián, sabios ancianos, cuyos conocimientos forman parte medular de este trabajo. Mis interlocutores fueron verdaderos maestros, directores en el trabajo de campo señalándome qué anotar, sugiriendo con quién debía conversar para tal o cual tema, ordenando qué fotos debía tomar y dictaminando cuáles eran las mejores imágenes que debía incluir en mis tesis -ya sea durante la licenciatura, la maestría o el doctorado-. Algunos de ellos fungiendo como traductores ante otros interlocutores únicamente teenek hablantes a quienes no lograba comprender del todo por mi deficiente manejo del idioma. A ellos les agradezco las experiencias compartidas, los tantos caminos recorridos y todo lo vivido, pues este trabajo es una muestra de ello.

Fuera del trabajo de campo mis agradecimientos son para Carlo Bonfiglioli por haber aceptado dirigir esta tesis, la cual le debe tanto, tanto como yo le debo a él. La labor que se presenta no es solo mía sino de mi maestro, que revisó exhaustivamente cada uno de los capítulos, los que aquí aparecen y los que por distintas circunstancias se reservaron para otros momentos. Agradezco sus comentarios y sus preguntas que motivaron mi reflexión. Es un honor para mí formar parte de su grupo de alumnos.

Gracias al financiamiento otorgado por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), el cual ha hecho posible esta investigación. Gracias al Programa de Posgrado en Antropología de la UNAM por su apoyo institucional. Quiero agradecer de manera especial a

Luz María Téllez y a Hilda Cruz, que trabajan arduamente en la coordinación del posgrado, haciendo más llevadera la vida de quienes ahí estudiamos.

Gracias a Neyra Alvarado, mi profesora y directora de tesis en la maestría, cuyas enseñanzas me continuaron acompañando en el doctorado. Neyra me enseñó la importancia que tiene una etnografía a detalle, eso es algo que ha marcado mi práctica como antropóloga. Gracias maestra por su paciente lectura y por los comentarios que tanto ayudaron a este trabajo.

Los comentarios y preguntas de Isabel Martínez para cada una de las versiones de esta tesis han sido muy significativos porque contribuyeron a su continua transformación. Isabel me llevó a develar aspectos que ante mis ojos pasaban inadvertidos. Debo reconocer que gran parte de mis herramientas teórico metodológicas fueron construidas a partir de sus cursos de estructuralismo, de teoría nativa y de nuestro taller extraescolar de mitos.

Mis agradecimientos a Anath Ariel de Vidas por sus revisiones y sus agudos comentarios que demasiado aportaron para los varios avances de este trabajo.

Gracias a Alejandro Fujigaki Lares, un interlocutor muy importante para este trabajo, ya que su tesis doctoral "La disolución de la muerte y el sacrificio. Contrastes de las máquinas de transformaciones y mediaciones de los rarámuri y los mexicas" ha sido *buena para pensar* a la luz de mis datos etnográficos. A Fuji le agradezco además sus comentarios para este trabajo, su disposición para compartir y tejer puentes de un fructífero diálogo.

Agradezco a Lourdes Báez Cubero su interés en leer esta tesis, sus gentiles comentarios y su retroalimentación sobre algunos aspectos compartidos entre los pueblos de la región Huasteca.

Mi gratitud para los integrantes del seminario "La Humanidad Compartida". Ellos han sido interlocutores constantes sobre mis preocupaciones académicas durante los últimos cinco años. Carlo Bonfiglioli, Isabel Martínez y Alejandro Fujigaki son los pilares de este espacio tan productivo. En especial quiero agradecer a Maria Benciolini, Mirjana Danilović y Marcela García por su escucha, por su apoyo incondicional y por brindarme su amistad.

A mis amigos colegas que me han acompañado desde hace varios años alegrando mis días y alentándome en los momentos difíciles. Gracias a Jessica Contreras, Olivia Fierro, Azucena Rodríguez, Joaquín Vásquez y Carolina Valadez Araiza.

A Hugo Cotonieto Santeliz, amigo y colega que tanto admiro por su gran compromiso con la antropología, porque su hacer me llena de esperanza sobre la posibilidad de una antropología más sensible y humana, por todo lo que he podido aprender de él. Gracias Hugo por los muchos caminos andados, por todos los sueños y proyectos en común.

A quienes han llegado a mi vida esperando aprender algo y en el camino me fueron enseñando, en especial a Julio César Borja Cruz, Luis Ernesto Ibarra de Albino e Itzayana Tarelo Licea...gracias por nuestros años llenos de enseñanzas-aprendizajes, gracias por hacerme participe de su formación como antropólogos.

A mi familia consanguínea que amorosamente me apoya y siempre me impulsa a seguir, en especial a mi madre, la valiente mujer a la que tanto le debo. A la familia que he ido construyendo durante mis años como antropóloga, gracias a *nán* Cleofás de Jesús y a *tát* Moisés Yáñez por incluirme en su mundo, por transformar el mío, por su paciente espera, por sus enseñanzas y por todo su cariño. A Mónica Moya y su familia, que de cierta manera es la mía en el Ecuador, gracias por estar siempre presentes, por tanto apoyo y comprensión. A Montserrat Orozco y Maricela Espinosa, las amigas que se convirtieron en familia y me acompañan en todo momento.

Finalmente agradezco infinitamente a Isaura Rubio Chavira, mi amiga que conocí en El Zopope, quien tanto hizo por mí. Gracias por mantenerte pendiente de este trabajo aún en los momentos más difíciles para ti, tu ejemplo de fortaleza y valentía me motivaron cada día hasta llegar al final, y ahora que recorres el mundo en forma de viento sabrás que fue posible. Este trabajo es para ti.

Introducción

Cerca del medio día de un octubre de 2015 don Abraham y su esposa Prisca⁵ se dirigen hacia la vivienda vecina. Ahí habita don Mateo, un reconocido curandero teenek de Tamapatz, comunidad ubicada al suroeste de Aquismón, en San Luis Potosí. Aquella pareja lleva consigo a doña Epifania, anciana de unos 85 años de edad, madre de don Abraham, que desde hace un par de semanas se encuentra enferma, con “debilidad”, con dolores en la espalda y sin poderse levantar de la cama.

Ya en la casa del curandero, éste extiende bajo la mesa de su altar una hoja de papatla (*Heliconia schiedeana*) que sirve como base para ubicar un arquito hecho con varas y hojas de naranjo frente al que coloca otras dos hojas de papatla. Sobre éstas dispone una charola con “la carta”, es decir, con una tostada de forma cuadrada hecha de maíz y envuelta con papatla. En la carta, dice don Mateo, “van las peticiones que se le hacen a Dios en este costumbre”. En la charola también hay un billete de 50 pesos y otros dos de 20 pesos⁶.

El curandero continúa con la disposición de la ofrenda colocando delante del arquito, y sobre una de las hojas de papatla, dieciocho envoltorios elaborados con hojas de naranjo y pequeñas flores de cempasúchil. Delante de ellos siguen nueve tortillitas cubiertas con el corazón cocido de un pollo, las cuales, al igual que el arco y los envoltorios, don Mateo preparó. Para finalizar, este hombre sitúa una botella de vidrio con aguardiente. En la hoja de papatla restante doña Prisca pone cinco pequeños *bolimes*⁷ que luego de ser sahumados por el curandero son repartidos entre la familia de éste y el resto de los presentes.

Don Mateo, preocupado en que la antropóloga que suscribe comprenda lo que está observando, explica que “todo es contado”: cada elemento que hasta el momento integra la ofrenda tiene un valor específico, asociado con algún existente⁸ o con el grado de importancia

⁵ Los nombres de algunos interlocutores han sido sustituidos con seudónimos a fin de proteger su provacidad.

⁶ Para fines de 2016, 50 pesos mexicanos equivalen a un poco más de dos dólares mientras que 20 pesos equivalen a un poco menos de un dólar.

⁷ Tamal del tamaño de un pollo entero, cuya masa es condimentada con la salsa de algunos chiles como el cascabel (*Capsicum annuum*). El *bolím* se rellena con la carne de pollo o gallina. En este caso doña Porfiria relleno los *bolimes* con la carne de dos gallinas que le compró a una vecina, quien acostumbra a criar aves de corral.

⁸ El término existente será empleado para aludir a seres no humanos con los cuales los teenek conforman un colectivo a partir de conjunto de relaciones en los que prevalece la circulación de fuerza.

que el elemento tiene en *el costumbre*⁹. Dicho curandero dice que “la carta vale 100 porque es el número mayor y con eso se está pidiendo que la enferma se componga”. Los *bolimes* también tienen un valor de 100, “son para los vientos que vienen de todos los puntos del mundo: oriente, poniente, norte, sur, en medio del cielo y de la tierra. Por eso son cinco y valen 100. Les estamos rogando a los nueve ángeles en el cielo, a los doce ángeles que ayudan. El número siete es la Tierra, la Tierra es como el muerto, le estamos hablando, está abajo, el doce es el cielo y los apóstoles”, comenta don Mateo.

Posteriormente el curandero toma la carta, el conjunto de envoltorios y los billetes. Con todo esto se dirige hacia un catre donde reposa doña Epifania. Posiciona dichos objetos sobre la cabeza de la anciana y pronuncia: “le estoy pidiendo a los ángeles, al cielo, a la Tierra, para que la señora sane y tenga fuerza. Yo traigo mi corazón y mi pensamiento para salvarla”. Después don Mateo efectúa “una barrida” pasando los elementos enunciados por los hombros, la frente, los brazos, las piernas y la espalda de doña Epifania, frotando sobre ésta última porque de ahí provienen “las dolencias”. Luego el curandero sopla sobre la cabeza de la anciana, toma la carta y la dirige hacia el oriente, el poniente, el norte y el sur. Enseguida vuelve a pasar la carta y el resto de los elementos mencionados por el cuerpo de doña Epifania, llevando éstos entre sus manos gira en el sentido contrario de las manecillas del reloj, mientras le habla en teenek a la Tierra, a los vientos y al agua.

Después de todo esto don Mateo guarda la carta, los envoltorios y los billetes en una mochila. Enseguida, quienes se encuentran en la vivienda, pasan frente al altar para persignarse y sahumar con copal. Don Mateo es quien mantiene el incensario con copal y lo va cediendo a cada uno de los participantes, al mismo tiempo que continua hablándole a la Tierra, a los vientos y al agua. Primero sahúma doña Prisca, seguida de don Abraham y finalmente uno de los yernos de don Mateo, que también se encuentra presente.

Don Mateo es la última persona que sahúma. Luego toma las tortillas miniatura y el arquito para envolverlos con una de las hojas de papatla e introducirlos dentro de su mochila. También hace lo mismo con el incensario y la botella de aguardiente. Con todo esto, él en

⁹ En este contexto dicho término se emplea en correlación con la categoría de ritual. Más adelante se describirá con mayor detenimiento cuáles son las características y contenidos de este término.

compañía de su yerno y de don Abraham, sale rumbo a la cueva de Muhuatl¹⁰, no sin antes beber café y recordar que es necesario llevar velas, cerillos y una lámpara de mano.

Don Mateo cuenta que en dicha cueva hay un *ul taláb*¹¹ en el que volverá a colocar el arquito, los envoltorios, las tortillitas y el resto de los componentes que integran la ofrenda. El *ul taláb* es una piedra, me dice, y continúa: “ahí en la cueva vive un hombre, es como un gobierno anterior que salva de problemas, libra de males. Es el Mámláb [Trueno] que ahí gobierna. Ahí vamos a volver a poner todo, es como oficiar una acta, se lleva para que la Tierra la reciba”.

Después de que la ofrenda es dispuesta sobre el *ul taláb* de la cueva, los hombres sahúman. Don Mateo indica que llevar todo hacia la cueva “es como hacer un pago, se paga a Dios para que la abuela se componga”. Luego de haber pagado se enciende una hoguera para consumir en ella los elementos que integran la ofrenda. Hecho esto *el costumbre* ha finalizado y los hombres emprenden camino hacia su barrio de origen.

El ritual descrito puede ser identificado como un sacrificio en los términos propuestos por Henri Hubert y Marcel Mauss, para quienes “el sacrificio es un acto religioso que, por la consagración de una víctima, modifica el estado de la persona moral que lo realiza o de determinados objetos por los cuales dicha persona se interesa” (1970: 155). De esta “fórmula” -como ellos la llamaron- se desprende un esquema de los actores que participan, (estando integrado por el sacrificante, el sacrificador, la víctima, los destinatarios), las etapas del sacrificio, los lugares y los procedimientos. En lo que sigue analizaré *el costumbre* presidido por don Mateo, tomando como marco de referencia el modelo *hubert-maussiano* para así comprender sus alcances y vislumbrar posibles limitaciones a la luz de los datos etnográficos.

¹⁰ Uno de los barrios de la comunidad de Tamapatz. A una hora de camino de El Zopope, barrio de la misma comunidad donde se presenció el ritual descrito. Una contextualización detallada de los lugares de estudio se ofrece en el apartado denominado Tamapatz y La Cercada: una etnografía mínima.

¹¹ Palabra que proviene del verbo *ulel* (llegar), también asociado fonéticamente con la palabra *ul* (caracol), mientras que *taláb* es un morfema reverencial. Se les llaman llegadas o mesas a determinadas piedras planas ubicadas en distintos puntos del monte y en algunas cuevas donde se pueden disponer ofrendas para diferentes seres. Algunos ancianos mencionan que estas llegadas o sitios de ofrenda fueron dispuestos por los antepasados, por ser lugares donde “los dioses” fácilmente “reciben” lo que se les lleva y en donde se les pueden formular peticiones.

En el curandero Mateo tenemos la figura del sacrificador, conceptualizado como “un intermediario”, “un guía”, o bien, como “un sacerdote”. Éste es quien se halla “más familiarizado con el mundo de los dioses, con el que se encuentra medio comprometido merced a una consagración previa” (*Ibíd.*: 166). Dentro de este esquema, don Mateo es el sacrificador por ser el guía del *costumbre*, y como curandero, es quien sirve de intermediario entre los destinatarios y doña Epifania, quien a su vez puede identificarse con el sacrificante:

[el] sujeto que recoge [...] los beneficios del sacrificio o sufre sus efectos. Este sujeto puede ser tanto un individuo, como una colectividad, como una familia, clan, tribu, nación, sociedad secreta, etc. Cuando se trata de una colectividad, sucede que el grupo cumple colectivamente el oficio de sacrificante, es decir, asiste en cuerpo al sacrificio; pero, a veces, también delega en uno de sus miembros que actúa en su lugar y en su puesto (*Ibíd.*: 151-152).

Si bien en este marco doña Epifania es el sacrificante, pues es ella quien recogerá los beneficios del sacrificio o sufrirá sus efectos -expresados en el cese de sus dolores de espalda, en el restablecimiento de su fuerza-, esta posición, como señalan los autores citados, se extiende al resto de la familia y de la colectividad, ya que el ritual no es un evento individual sino que involucra a los sujetos dispuestos a participar para lograr la sanación de la anciana.

Al esquema se le suma “lo sacrificado”, identificado con la víctima consagrada por un conjunto de procedimientos que convergen en su sacrificio, con su muerte “la consagración es definitiva e irrevocable” (*Ibíd.*: 181). Este tipo de categorización sobre la víctima tiende a aludir a un sacrificio de tipo “sangriento” más que a un “sacrificio curativo” (*Ibíd.*: 157). Henri Hubert y Marcel Mauss precisan que el sacrificio puede ser entendido como “toda oblación, incluso vegetal, todas las veces en que la ofrenda, o una parte de ella, es destruida” (*Ibíd.*: 154). Así, aunque para el ritual presenciado, fue necesario matar un par de gallinas, cuya carne sirvió de relleno de los *bolimes*, el sacrificio realmente recae en los elementos de la ofrenda configurados por el curandero, que en términos de los autores citados, quedan reconocidos como “objetos del sacrificio”: “especies de cosas en función de las cuales se realiza el sacrificio” (*Ibíd.*: 152). En el ritual guiado por don Mateo los objetos del sacrificio son principalmente el arco miniatura, los envoltorios de flores, la carta y las tortillitas. Algunos de éstos sirven también para

establecer “comunicación alimenticia”, aspecto que de acuerdo con Henri Hubert y Marcel Mauss, lleva al más “alto grado de intimidad” (*Ibíd.*: 195) entre los sacrificantes y los destinatarios. Las tortillitas y el aguardiente se conforman como alimentos para los destinatarios mientras que los *bolimes* y el aguardiente son compartidos entre éstos y los hombres.

Para Henri Hubert y Marcel Mauss todo sacrificio tiene una primera fase, la cual consiste en darles un “carácter religioso” a todos los partícipes y los objetos involucrados. “Para ello, son necesarios los ritos que les introduzcan en el mundo sagrado y les vinculen a él más o menos profundamente” (*Ibíd.*: 161-162). El ritual de entrada en *el costumbre* descrito se enmarca con las sahumaciones practicadas por don Mateo al inicio, mismas que le dan a los elementos el carácter de ofrenda.

Con los objetos de la ofrenda se establece una relación entre los humanos y los destinatarios, los cuales pueden ser identificados a través de éstos y de las explicaciones de don Mateo. Respecto a la identificación existente entre los objetos y los destinatarios, el curandero indica que el nueve y sus múltiplos se relacionan “con los nueve ángeles del cielo”. En ocasiones ajenas al ritual don Mateo me ha indicado que el nueve es “el número del Trueno”, por lo cual los billetes depositados en la charola, que en conjunto suman 90 pesos, así como los dieciocho envoltorios elaborados con hojas de naranjo y pequeñas flores de cempasúchil, y las nueve tortillitas cubiertas con el corazón cocido de un pollo, son para dicho existente. Al Trueno también se le visita en la cueva, por ser el lugar donde gobierna. Ahí mismo habitan la Tierra y los muertos, categorizados como “los que están abajo”. En síntesis, el Trueno, la Tierra y los muertos pueden plantearse como los principales destinatarios de este sacrificio.

Empero, hay otros destinatarios que parecen relacionarse con el Trueno, tal es el caso de los vientos “que vienen de todos los puntos del mundo” y a quienes se les asignan valores mayores, como el 100 contenido en los *bolimes*. En los discursos pronunciados por don Mateo durante el ritual para curar a doña Epifania, se les habla a éstos secundados por el agua.

Así como Henri Hubert y Marcel Mauss plantean que en todo sacrificio hay un conjunto de actos que enmarcan “la entrada”, también hay una serie de procedimientos que permiten “la salida”. En ésta “ya están producidos los efectos útiles del sacrificio” (*ibíd.*: 197), pero los objetos que se formaron a partir del ritual “ya no tiene[n] razón de ser; falta todavía que se disuelvan lentamente” (*ibídem*). Para esto, “todo lo que pueda quedar de las ofrendas se

destruye por el fuego" (*ibidem*). En el caso del *costumbre* descrito, una vez que la ofrenda se coloca en el *ul taláb* de la cueva, se sahúma, y con ello el pago hacia los seres destinatarios, moradores de la Tierra, se hacen efectivos. Realizado el pago, una hoguera se enciende y en ella se consumen los objetos del sacrificio, "con esta destrucción se culminaba la parte esencial del sacrificio" (*ibíd.*: 184) y se concretan las acciones de salida.

Hasta este punto el modelo *hubert-maussiano* nos ha permitido identificar los principales momentos del sacrificio y los actores que intervienen en él. El modelo nos da la posibilidad de establecer un continuum entre estos actores basado en el intercambio: se pide por el restablecimiento de la salud de doña Epifania a un conjunto de destinatarios al mismo tiempo que se les ofrece algo a cambio. Al respecto Henri Hubert y Marcel Mauss subrayan que el carácter contractual del sacrificio se explica porque las dos partes -destinatario y sacrificante- "intercambian sus servicios y cada una encuentra en él su parte correspondiente" (*ibíd.*: 246). No obstante, es también en el intercambio donde el modelo encuentra sus limitaciones pues más allá de identificar y analizar los tipos de servicio en el intercambio, es necesario preguntarse qué es lo que se intercambia entre los hombres y los existentes que fungen como destinatarios. Igualmente es preciso comprender por qué y para qué debe intercambiarse algo.

En un inicio, la presencia de las ofrendas me llevó a ponderar la importancia de la alimentación inscrita en esta clase de rituales. La alimentación constituía un eje fundamental para crear relaciones entre los distintos participes. En ese entonces me preguntaba ¿qué es lo que comen cada uno de los participantes? ¿Qué es lo que consumen los hombres? ¿De qué se alimentan las deidades y el resto de los seres convocados al sacrificio? Luego advertí que estas cuestiones resultaban inherentes al modelo de Henri Hubert y Marcel Mauss, ya que la distinción entre destinatarios y sacrificantes también me permitía identificar qué es lo que consumía cada uno, pero no me ayudaba a comprender qué se intercambiaba mediante los alimentos y por qué era ineludible intercambiarlos. Esas mismas preguntas me llevaron hacia otras. Ahora era forzoso entender ¿por qué es necesario compartir alimentos con los destinatarios de los rituales? ¿Qué es lo que éstos contienen para resultar imprescindibles? Fue así que llegué al tema de la fuerza, pues ésta me permitió comprender qué es lo que en realidad se intercambia y se hace circular cuando se comparten alimentos en los *costumbres*. A lo largo

de mi trabajo de campo los interlocutores teenek hacían hincapié en que “se necesita comida para tener fuerza”. Esto, hipotéticamente, no es exclusivo de los hombres, más bien se extiende al conjunto de existentes con los que se relacionan en los rituales, con los que comparten alimentos a manera de ofrendas –las cuales pueden ser categorizadas como dispositivos transmisores de fuerza- y a quienes se les pide por distintos fines. Si los hombres comen para tener fuerza, es posible que a dichos existentes también se les dé de comer por el mismo motivo. Con todo esto, humanos y algunos no humanos se configuran como sujetos poseedores de fuerza, pero ¿qué es la fuerza? Esta es la pregunta central de este trabajo.

En un primer momento intenté circunscribir la problemática al campo de la ritualidad pero en las conceptualizaciones que mis interlocutores formulaban sobre la fuerza (*tsápláb*), ésta se veía relacionada con términos como el sudor, la sangre, el esfuerzo y el trabajo, los cuales deberán ser explorados. Dichos conceptos -en particular el de trabajo (*t’oláb*)- me llevaron a conjeturar que en el contexto de estudio la preocupación sobre la fuerza estaba integrada por un sistema de producción y pérdida de la misma, pues como lo explicó doña Prisca, una de mis principales interlocutoras, el sacrificio es “una fuerza que se hace o se necesita para trabajar, caminar o para cualquier cosa”. Como esta mujer señala, la fuerza se hace porque se necesita para trabajar, pero asimismo, es mediante el trabajo que ésta se pierde y se gasta.

Al emerger la fuerza como un término medular para hablar de sacrificio en Tamapatz, advertí que aunque el modelo *hubert-maussiano* -con el que inicialmente me había planteado analizar tal fenómeno- era un referente importante como punto de inicio, no resultaba suficiente para comprender la fuerza como un concepto teenek, pues en éste no se discutía la existencia de sacrificantes, de sacrificadores ni de víctimas. Se proponía más bien un sistema de fuerzas que se perdían, que eran quitadas por otros existentes, pero que también se hacían, es decir, se generaban y se regeneraban constantemente mediante distintas prácticas, muchas de ellas categorizadas como trabajo. En síntesis, el objetivo de esta tesis no es ver cómo el modelo de Henri Hubert y Marcel Mauss puede aplicarse sobre la etnografía teenek¹²; sino

¹² Refiero esto debido a que existen gran cantidad de trabajos, en diversos contextos, que han centrado su atención en realizar una identificación de los componentes del esquema de Henri Hubert y Marcel Mauss en sus respectivos casos de estudio. Ejemplo de esto son las investigaciones de Valeri (1985) entre los pueblos antiguos de Hawái, el de Yolotl González (1985) con los mexicas, el de Dehouve (2008) entre los tlapanecos, entre otros.

comprender cómo la fuerza puede ser formulada como un concepto teórico-práctico procedente de las experiencias de la gente de Tamapatz y sus comunidades aledañas, y problematizar el flujo de la fuerza en sus relaciones. Se trata entonces de investigar cómo se produce y se intercambia la fuerza entre los hombres y otros existentes capaces de quitarla o de producirla.

Es necesario señalar que las preocupaciones sobre la fuerza no son exclusivas de los teenek de Tamapatz y sus alrededores. Aunque no es mi intención realizar una revisión exhaustiva de las pesquisas dedicadas al tema de la fuerza en otros contextos mesoamericanos, debo reconocer que sobresalen las investigaciones efectuadas entre los nahuas y los otomíes. En lo que sigue he de detenerme en algunos de los planteamientos generados en dichos trabajos con el fin de evidenciar cómo se ha abordado el tema en cuestión y atisbar posibles especificidades en el caso teenek.

Entre los nahuas de Guerrero resultan relevantes los trabajos efectuados por Catharine Good, quien describe que el léxico local de fuerza (*chichualiztli*) “connota el uso de energía, perseverancia, el poder del carácter, o el espíritu personal para alcanzar un objetivo importante” (1995: 97). De acuerdo con esta autora, el concepto de trabajo (*tequitl*) se encuentra relacionado con el de fuerza, ya que los nahuas lo usan “para referirse a todo uso de la energía humana, física, espiritual, intelectual, emocional para realizar un propósito específico” (*Ibíd.*: 91). En palabras de Good, ambos conceptos “se refieren no sólo a actividades físicas sino también rituales, afectivas, espirituales o creativas; expresan la idea de energía vital” (1996: 276). La autora señala que “una persona transmite su ‘fuerza’ o energía vital a otras por medio del trabajo que realiza, los objetos que produce, y el dinero que gana con su trabajo o la venta de los productos de su trabajo” (2011: 186).

De la misma manera, la antropóloga citada menciona que entre los nahuas la vida humana y todas las relaciones sociales se constituyen por un constante dar y recibir trabajo, la circulación de *tequitl* y de fuerza “no está limitado a los humanos vivos, sino abarca muchos otros seres” (*Ibíd.*: 182).

Es en el ritual -siguiendo a Good - que sobresale el concepto de fuerza como trabajo, descrito ahí como “potencia y poder personal y colectivo; la fuerza es energía vital, creativa,

con capacidad de generar riqueza o bienestar” (2001: 293). Por otro lado, Good considera que es por medio de las comidas como “se transmite el trabajo humano y la fuerza (*chicahualiztli*) de los que la producen y preparan”. Asimismo apunta que “la comida y el consumo de la comida facilita la circulación de la fuerza, aumenta la productividad y representa la dependencia mutua” (*Ibíd.*: 278).

Entre los nahuas de las Sierra Norte de Puebla, Marie Noëlle Chamoux ha observado que la fuerza está vinculada con el *tonalli*, definido éste como “el calor propio de una ‘alma’ indispensable para la vida” (2011: 165). De acuerdo con esta autora la noción de fuerza “remite tanto a lo corporal como a lo mental”, siendo ésta “una calidad intrínseca al individuo, que da un cierto ‘poder’”. Chamoux señala que “a veces, el término se traduce por ‘esfuerzo’ de todo tipo, incluso económico: *yolchicaualiztli* (‘cooperación’, impuesto local en dinero)” (2011: 165-166).

La investigadora citada menciona que “para los nahuas, cuando más se avanza en la edad, más tiende a crecer la ‘fuerza’”, en este sentido “no se trata de fuerza física, sino de potencia mental, psicológica y social” (*ibíd.*: 169). Chamoux plantea que existe una relación muy clara entre fuerza y formas de calor ya que “la ‘fuerza’ aumenta al mismo tiempo que el ‘calor’, con la presencia del *tonalli*, entidad irradiante” (*Ibíd.*: 174).

En el caso de los otomíes de la Sierra Norte de Puebla y la Huasteca hidalguense es ejemplar el trabajo de Jacques Galinier (1990), para quien la palabra *nzahki* puede ser conceptualizada como “su energía propia”, como “la fuerza vital, cuya sede es el centro del cuerpo”, pero también se trata de una “energía cósmica” sumamente lábil, compartida por distintos seres del universo, animales o vegetales. La manipulación de dicha energía sólo puede ser efectuada por el chamán. De acuerdo con Galinier, la fuerza vital es una entidad diferenciada del alma pero dependen del mismo órgano: el estómago, localizado en el centro del cuerpo (*Ibíd.*: 623-626).

Lourdes Báez, quien también ha trabajado con los otomíes del estado de Hidalgo, define la fuerza como “un motor que mueve todo lo existente en el universo, presente en la totalidad del cosmos, y es lo que permite que los entes posean subjetividad y capacidad de acción o agencia” (2014: 67). La fuerza, para esta antropóloga, es un “principio vital cósmico que produce y constituye al mundo” (*ibídem*).

Fuera de los estudios con nahuas y otomíes puede mencionarse el trabajo de Perig Pitrou entre los mixes de Oaxaca, quien plantea que la función de los depósitos rituales es transmitir fuerza, mediante una ofrenda alimentaria, a un ser denominado como “aquel que hace vivir” (2011: 126). El intercambio ocurre en este contexto a partir de “la transmisión de una cantidad de fuerza con el fin de hacer materialmente posible una actividad que produzca vida” (*Ibid.*: 127). Este autor describe que los depósitos rituales mixes cuentan con un conjunto de invitados correspondiente a “la pluralidad de fuerzas que son solicitadas para producir el proceso vital” (*Ibid.*: 141).

En el recorrido que hasta el momento he llevado a cabo, la fuerza se ha caracterizado como energía vital en un sentido amplio, ésta, de acuerdo con Good, puede resultar casi indistinguible del concepto de trabajo, pues circula a través de él. Fuerza y trabajo en el contexto nahua, son categorías que adquieren sentido en el ritual y en el consumo de los alimentos como medios de circulación. A esto se le suma la relación entre fuerza y calor, como una categoría corporal que es indispensable para la vida y que, como Chamoux observa, va en aumento conforme se avanza en edad.

Para Galinier la fuerza también es energía vital, pero igualmente es una energía cósmica compartida por muchos seres del universo, los cuales encuentran en ésta el motor de su capacidad de acción, según lo señala Báez. Finalmente tenemos que, en el caso mixe, es fuerza lo que se intercambia mediante los depósitos rituales.

Con todo esto, cabe preguntarse cuál es la especificidad de la fuerza en el caso teenek de estudio. Aunque la fuerza, como en otros contextos, se encuentra vinculada con el concepto de trabajo, a partir de las evidencias etnográficas éste puede considerarse como un pivote para su producción y circulación, pero también para su pérdida. La constante preocupación que tiene la gente de Tamapatz por mantener, o bien, por generar o regenerar fuerza me llevaron a suponer, en términos de Roy Wagner (2010), que lo dado en el mundo teenek es la pérdida de ésta, mientras que su producción corresponde al ámbito de lo construido. ¿Cómo se pierde la fuerza? ¿Qué consecuencias derivan tras su pérdida? ¿Cómo se puede producir fuerza? Este trabajo analiza el concepto de fuerza, dando respuesta a dichas interrogantes, al mismo tiempo que se intentará problematizar las tensiones existentes entre la pérdida y la producción de fuerza, siendo esto el aporte central con el que se pretende contribuir a los debates generados en torno al concepto en cuestión dentro de la disciplina antropológica.

Como lo propuso Claude Lévi-Strauss (1991: 32) en su reformulación sobre la teoría *maussiana* del don¹³, es preciso comprender el sistema, en este caso el sistema de intercambio de fuerza, como una unidad no fragmentaria, en la medida que tanto la pérdida, la generación y la regeneración de la misma, conjuntan un sistema relacionalmente implicado. En dichos términos sería imposible comprender la pérdida de fuerza sin su producción, pues a la luz de los aportes de Lévi-Strauss y de lo observado en las comunidades de estudio, se puede conjeturar que ambos procesos se articulan como “elementos de diálogo, bajo la relación de uno y otro simultáneamente y destinad[o]s, por su naturaleza, a pasar del uno al otro” (*Ibid.*: 38).

Por el momento faltan los argumentos necesarios para demostrar si la fuerza puede configurarse como una categoría teenek particular capaz de desplazar a la categoría de sacrificio planteada por Henri Hubert y Marcel Mauss, pero, como lo propuso Marilyn Strathern, nos inclinamos a pensar que “no se trata de [...] remplazar conceptos exógenos por los correspondientes a los nativos; la tarea es más bien, transmitir la complejidad de los conceptos nativos con referencia al contexto particular en el que se producen” (2006: 33). Para tal quehacer la primera parte de este trabajo estará dedicada a analizar las relaciones mediante las cuales se quita o se pierde fuerza. En el primer capítulo se hablará de los curanderos y los brujos como administradores de fuerza, como sujetos con poder para restituirla mediante un conjunto de acciones terapéuticas, pero también con capacidades para quitarla ejecutando maleficios y brujerías. Los capítulos posteriores a éste (dos, tres y cuatro), se encuentran dedicados a analizar las relaciones que los hombres establecen con existentes de potenciales cualidades degenerativas porque tienden a quitar fuerza -tal es el caso de Teenekláb (Diablo) y los muertos-, pero en ciertos contextos también pueden producirla. Debido a que dichos seres cuentan con capacidades de quitar fuerza, los seres humanos se ven obligados a abrir un

¹³ Para Marcel Mauss las cosas contaban con un espíritu que obligaba a los participantes a ser devueltas, o bien, a involucrarse en el sistema de prestaciones. Dicho argumento parte de los hallazgos etnográficos encontrados entre los maorí, quienes ven en la categoría de *hau*, el espíritu de las cosas que anima el intercambio, mismo que ejerce una suerte de fuerza entre los contribuyentes, la cual los obliga a dar y recibir. El argumento de que el intercambio estaba movilizado por una fuerza como el *hau* fue de interés para Lévi-Strauss, quien tomó esto como una arista para discutir y replantear la naturaleza de los dones. De acuerdo con la lectura *levistraussiana*, el *hau* es para el *Ensayo de los dones* sólo un punto de partida pero no un fin. Este autor considera que la formulación sobre el circuito de prestaciones propuesta por Mauss es resultado únicamente de la observación empírica, la cual carece de estructura ya que el empirismo sólo le aportó fragmentos del sistema (1971: 32-33).

sistema de intercambio basado precisamente en fuerza. De tal suerte, los hombres otorgan a dichos existentes una cantidad considerable de su fuerza impregnada en el trabajo y la producción de alimentos-ofrenda, a fin de contener sus poderes degenerativos, que en el peor de los casos pueden quitarles la vida, pero ¿Cómo quitan fuerza estos seres? ¿Para qué lo hacen? ¿Cuáles son las particularidades del intercambio que los hombres establecen con esta clase de existentes? Estas son algunas de las preguntas que guiarán la primera parte de este trabajo.

Ahora, ¿cómo se produce y se regenera la fuerza? La segunda parte tiene como objetivo dar respuesta a dicha interrogante, para eso se analizarán relaciones y acciones rituales encaminadas a tales propósitos. Dentro de los rituales se observa la potencia de seres como Mámláb (Trueno) y Dhipák (el espíritu del maíz), dos importantes hacedores de fuerza. ¿Cómo la generan? ¿De dónde procede dicha fuerza? ¿Cuáles son las características de ésta? ¿Cuáles son las consecuencias de su fuerza en el mundo teenek? El capítulo cinco tiene como intención problematizar dichas cuestiones tomando como punto de apoyo un fragmento del sistema mítico que subyace alrededor de dichos existentes.

Los mitos son una clave para comprender cómo se hace fuerza pero es en los rituales donde esto se aprecia con mayor contundencia. Por ello, en el capítulo seis se examinarán los rituales de septiembre, en los cuales se agradece por las cosechas, por las lluvias que Mámláb ha otorgado, y con esto, por la fertilidad de la tierra y la generación-regeneración del maíz-Dhipák como el principal alimento-fuerza para la humanidad teenek.

Más allá de todo esto, en el mundo de la gente de Tamapatz existe una clase de fuerza que debe sembrarse cíclicamente de manera colectiva con el fin de mantener el poder de las autoridades, de vigorizar y proteger a la comunidad. ¿Cuáles son las fuentes de esa fuerza? ¿Qué consecuencias genera? En el capítulo siete se reflexionará sobre la producción de esa fuerza que posibilita la existencia de los teenek como colectivo.

A lo largo de este trabajo he de implementar el término de colectivo cuando me refiera a “un procedimiento de reunión, de ‘recolección’, de humanos y no humanos en una red de interrelaciones específicas” (Descola s. l. Latour, 2012: 363). Los colectivos de este caso toman como base un espacio geopolítico y cósmico, en donde conviven un conjunto de existentes humanos y no humanos, partícipes del mismo sistema de intercambio, integrado por una serie de prácticas prescriptivas que tienen por fin movilizar fuerza. De la misma forma, he de recurrir

al término de comunidad para describir “una unidad territorial con espacios internamente delimitados y jerarquizados: barrios o secciones, anexos, parajes y sitios, etc.” (Ávila *apud* Pérez, 2005: 89). Dicha unidad está integrada “por una serie de valores y normas; personas que en buena medida comparten una concepción del mundo, hablan principalmente una misma lengua y se organizan de acuerdo con normas particulares para lograr objetivos comunes, entre los que destacan los de preservar y reproducir a la propia comunidad” (*Ibidem*). Así, como Carlo Bonfiglioli (comunicación personal, 2016) señala, mientras el término de colectivo implica una “socialidad relacional abierta” ya que permite la configuración de relaciones interespecíficas en donde humanos y no humanos toman parte, la comunidad implica una “socialidad sustantivada” en gran medida configurada a partir de las relaciones que los seres humanos concentran en aspectos como el territorio y el poder político, social o económico.

Los conceptos de regenerativo y degenerativo, que en gran medida estructuran el capítulo de esta tesis, tienen como punto de partida la construcción que Fujigaki (2015) realizó sobre los mismos a raíz de su estudio sobre la disolución de las categorías de muerte y sacrificio entre los mexicas prehispánicos y entre los rarámuri contemporáneos. Regenerativo y regenerativo no son categorías contrapuestas sino un sistema de “nociones relacionales [que] se definen mutuamente” (*Ibid.*: 21). En el caso teenek este sistema sirve para comprender la circulación de fuerza de manera dinámica y es por ello que me resultó sugerente. Se entenderá pues, que la pérdida de fuerza y sus consecuencias corresponden al orden de lo degenerativo mientras que su producción, en conjunto con sus efectos, son parte de lo regenerativo. Evidenciar las relacionales entre ambos es uno de los propósitos de este trabajo.

Así pues, a partir del trayecto antes esbozado pretendo conformar un sistema cuyo objetivo será la articulación entre la pérdida y la generación-regeneración de fuerza. Para esto ejecutaré una metodología propia basada en el estructuralismo de Lévi-Strauss, construida mediante la articulación de unidades mínimas presentes a lo largo del sistema ritual teenek y de un conjunto de códigos embebidos de categorías corporales y alimentarias, vinculadas con el concepto de fuerza. Dicha metodología, que constituye otro de los aportes de este trabajo, me permitirá analizar los rituales como redes de relaciones en diálogo con algunos mitos. Asimismo, me ayudará a problematizar el concepto de ofrenda (*ts’akchixtaláb*) realizando “levantamientos en rosetón” (Lévi-Strauss 2010: 123-124), es decir, construyendo relaciones alrededor de su campo semántico para luego establecer las posibles conexiones.

Las comparaciones realizadas sobre algunos de los datos obtenidos entre los teenek y los procedentes de otros pueblos amerindios no resultan azarosas, pues entre éstos se comparten distintos elementos que por varios motivos los ponen en relación, ya sea que se encuentren inmersos en la misma región geográfico-cultural, que entre los grupos que se ponen en diálogo se hayan obtenido datos que hacen sistema con los observados entre el caso teenek, o bien, que resulten –parafraseando a Lévi-Strauss- *buenos para pensar* ante los planteamientos que se irán desarrollando.

La comparación, aludiendo a los planteamientos de Eduardo Viveiros de Castro, se establece como una regla constitutiva del método antropológico “que se desencadena desde el primer minuto del trabajo de campo o de la lectura de una monografía etnográfica” (2010: 71). En estos términos, la comparación como base metodológica de la antropología, se implementa no con el afán de descontextualizar determinadas situaciones de los casos de referencia, sino con el objetivo de cruzar variables que abonen a la construcción de la problemática que aquí se presenta. La comparación -ahora evocando las palabras de Lévi-Strauss (1995: 232)- ayuda a precisar ambigüedades, y ésta es mi motivación para implementarla.

Finalmente, aunque la Huasteca -región donde se desarrolla la presente investigación- se configura como una unidad geográfica y cultural con un conjunto de elementos uniformes a lo largo de los seis estados que la integran¹⁴, es menester señalar su carácter diverso y plural evidenciado en sus 40 000 kilómetros cuadrados distribuidos entre la planicie costera, el pie de monte y las faldas de la Sierra Madre Oriental (Betancourt, 2002: 36), territorio compartido por mestizos e indígenas totonacos, tepehuas, nahuas, otomíes, pames y teenek. A pesar de las semejanzas, cada uno de los grupos que cohabitan en la Huasteca sostienen particularidades, y aún entre éstos, cada comunidad demuestra especificidades que las hacen diferenciarse del resto. Llegan a mi memoria las palabras de doña Catarina, quien con contundencia señalaba que los teenek de Tamapatz son diferentes a los que viven en otras comunidades de la sierra o de los valles, ya que mientras en aquellos lugares poco importa “el costumbre”, en Tamapatz “hay gente que sí hace caso de lo que dejaron los de antes y por eso seguimos haciendo

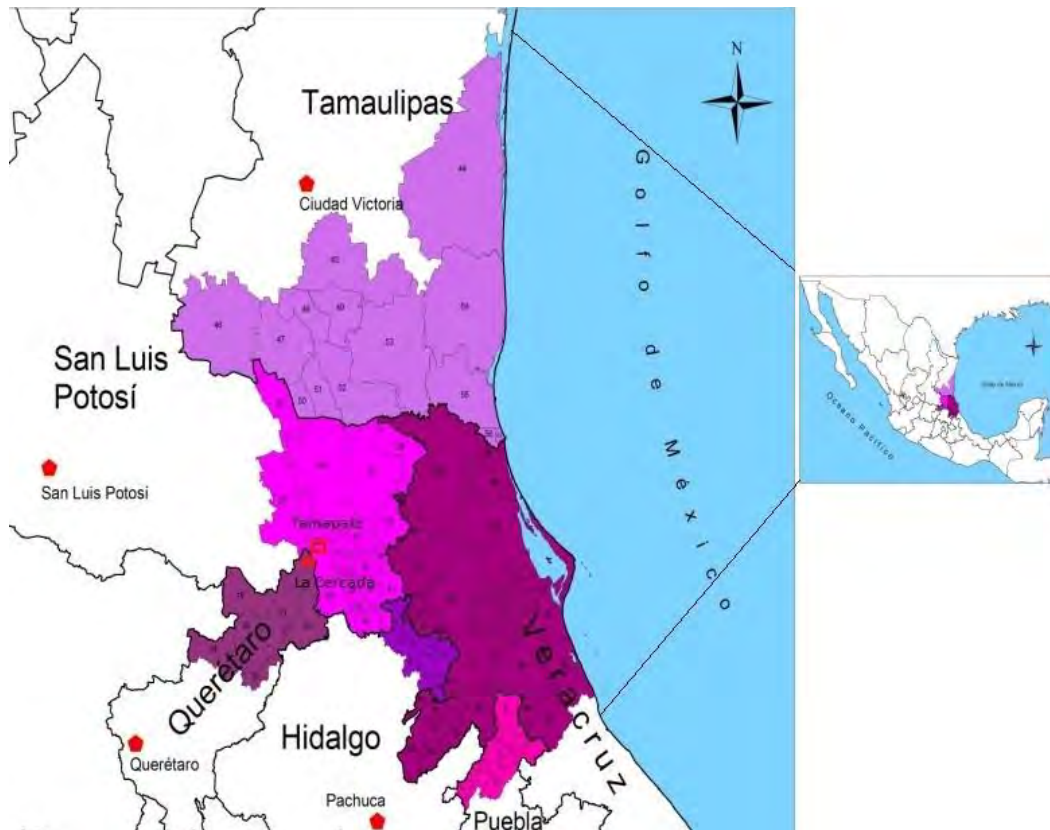
¹⁴ La región Huasteca se encuentra entre el norte de Veracruz, el sur de Tamaulipas, el oriente de San Luis Potosí, la Sierra Gorda de Querétaro, el nororiente de Hidalgo y el norte de Puebla.

costumbre”, y en ello radica parte de su fortaleza como comunidad. Llevadas a serio, las palabras de doña Catarina y de otros de mis interlocutores, dimensionan la pertinencia de conceptualizar a la Huasteca como una región diversa, cuyas comunidades resultan comparables en ciertos términos pero no por ello son idénticas, ya que como lo decía don Diego: “no somos los mismos los teenek de aquí que los de allá, nosotros tenemos otro pensamiento, otro costumbre”. Acorde a los comentarios de don Diego, he de plantear a Tamapatz como una comunidad particular de la Huasteca potosina, pues aunque es imposible dejar de vincularla con el resto de esta gran región, ante todo, y como lo propusiera Lévi-Strauss (1995: 60, 1970: 38), el papel del etnógrafo consiste en describir y analizar las diferencias para así descubrir las propiedades.

Tamapatz y La Cercada: una etnografía mínima

La Cercada y Tamapatz forman parte de una microrregión teenek que comparte gran cantidad de características a pesar de la división geopolítica que las separa: la primera perteneciente a la Sierra Gorda de Querétaro y la segunda enclavada en la sierra Huasteca de San Luis Potosí, tal y como se aprecia en el mapa 1.

Este apartado tiene por objetivo contextualizar dichos lugares como comunidades, ponderando sus principales características demográficas, históricas, geográficas, económicas, políticas y rituales en relación con la temática de este trabajo.



Mapa 1. Región Huasteca y ubicación de las comunidades de estudio
Fuente: CONACULTA (Señalizaciones propias)

La Cercada se encuentra localizada al noroeste del municipio de Jalpan de Serra, en la Sierra Gorda de Querétaro¹⁵, contando con una población de 51 habitantes¹⁶, gran parte de ellos originarios de Aquismón, municipio potosino que colinda al norte con el de Jalpan. Aunque en la actualidad los integrantes de dicha comunidad no reconocen filiaciones de ningún tipo con poblaciones precolombinas es menester señalar que la presencia teenek en la Sierra Gorda queretana data de dichas temporalidades¹⁷, muestra de ello es Tancama, asentamiento prehispánico de origen *huasteco* en Jalpan, ocupado entre el 200 y 900 d.C, caracterizado por una traza circular y semicircular en sus edificios. Según las investigaciones llevadas a cabo por investigadores del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), se trata de un recinto ceremonial y astronómico en el que se piensa, vivieron importantes personajes de la cultura *huasteca*.

En las últimas cuatro décadas se han registrado con mayor consistencia varias oleadas migratorias de individuos procedentes del estado de San Luis Potosí hacia tierras queretanas, quienes se han asentado permanentemente en comunidades de Jalpan con el propósito de resarcir la carencia de tierras que se vive en sus diferentes comunidades de origen.

Este es el caso de La Cercada, cuyos primeros pobladores teenek arribaron al lugar en la década de los setenta. La comunidad tomó dicho nombre porque gran parte de sus terrenos se encontraban -y actualmente siguen de la misma forma- cercados por alambre y compuertas de madera, pues ya habían sido delimitados como propiedad de algunos mestizos de Valle Verde, delegación a la que pertenece La Cercada. Desde la conceptualización teenek de la región, son mestizos quienes no proceden de padres ni de abuelos indígenas, quienes tienen un mayor poder adquisitivo y una forma de vida cercana a la de la gente que vive en las ciudades. Los mestizos comparten ciertas prácticas con las poblaciones indígenas pero no participan de los mismos sistemas normativos, basados en sistemas de cargos. Éstos no hablan ninguna lengua indígena y comúnmente se les conoce como “gentes de razón”, sobre esta categoría se dará más detalle en el capítulo segundo de este trabajo.

¹⁵ De acuerdo con el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2000) La Cercada se localiza a una latitud de 21°29'28", una longitud de 99°08'58" y una altitud de 1280msnm.

¹⁶ Según el Censo de Población y Vivienda del año 2010 del Instituto Nacional de Estadística y Geografía.

¹⁷ Información disponible en: <http://inah.gob.mx/en/boletines/2572-abre-tancama-en-el-corazon-de-la-sierra-gorda>. Fecha de consulta: 6 de agosto de 2016.

De acuerdo con la información que me fue brindada por algunos habitantes de la región, en los años setenta los linderos serranos entre Jalpan, estado de Querétaro, y Aquismón, estado de San Luis Potosí, aún no se definían con certeza. Así, los habitantes de Tampaxal, localidad potosina que colinda al este con La Cercada, decidieron reclamar la pertenencia de estos terrenos, que en ese momento eran gestionados como “Campo Nacional”¹⁸ de San Luis Potosí. De esta manera entraron en confrontación con los pobladores que en aquel entonces vivían en La Cercada, individuos teenek también originarios de Tampaxal, quienes, en su mayoría, abandonaron la comunidad ante el problema.

Para 1984, la Secretaría de la Reforma Agraria terminó reconociendo a La Cercada como parte del municipio de Jalpan, estado de Querétaro. Esto coincidió con su repoblamiento por una nueva oleada de individuos -en su mayoría emparentados entre sí-, procedentes de Tamapatz, Aquismón, movilizados por la carestía de tierras en su lugar de origen y quienes actualmente continúan en confrontación con algunas personas de Valle Verde, pues tanto teenek como no indígenas están a la espera de que “el gobierno” los dote oficialmente de la tierra que han venido ocupando desde hace décadas. No obstante, este territorio continúa perteneciendo al estado y se encuentra en los confines de la Reserva de la Biosfera de la Sierra Gorda de Querétaro¹⁹, motivo que ha dificultado su concesión para quienes lo habitan. Ante esta situación los pobladores de La Cercada sortean continuamente las restricciones que la SEMARNAT (Secretaría del Medio Ambiente y Recursos Naturales) les tiene estipuladas, entre las que se prohíbe la deforestación desmesurada, la cacería de fauna endémica y en peligro de extinción, la ocupación indiscriminada de parcelas para el cultivo y la vivienda. A pesar de ello

¹⁸ Con este término los interlocutores se refieren a una tenencia de la tierra estatal, aquella en donde “se asignan derechos de propiedad a una autoridad del sector público. Por ejemplo, en algunos países las tierras forestales pueden quedar bajo mandato estatal, sea el poder central o un gobierno descentralizado” (www.fao.org).

¹⁹ De acuerdo con la Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas, el decreto de la Sierra Gorda de Querétaro como Reserva de la Biosfera se debió “a la amplia diversidad biológica, al grado de conservación de sus ecosistemas y a la representatividad de su biodiversidad en el ámbito nacional por la gran variedad de ecosistemas presentes”. Dicha declaratoria fue concretada el 19 de mayo de 1997, teniendo por objetivo “conseguir un desarrollo que permita conservar y hacer un uso sostenible de los recursos y la biodiversidad”. Esta reserva se extiende entre los municipios de Arroyo Seco, Jalpan de Serra, Landa de Matamoros, Peñamiller y Pinal de Amoles; contando con una superficie de 383, 567 hectáreas. Información disponible en <http://sierragorda.conanp.gob.mx/> Fecha de consulta: 6 de agosto de 2016.

se encuentran en la determinación de continuar viviendo en este lugar por distintas consideraciones que serán expuestas líneas abajo.

En La Cercada no hay servicios de alumbrado público pero se cuenta con plantas solares que generan energía eléctrica, las cuales les fueron proporcionadas por la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) durante el año 2001. Quienes ahí viven consumen el agua que extraen de manantiales y pozas en donde se almacena la lluvia. Siendo ésta un bien limitado, resulta imperante realizar distintas acciones petitorias a fin de garantizar su abasto.

La comunidad tampoco cuenta con carreteras que permitan el acceso en vehículos, para llegar se tiene que andar a pie sobre una vereda que se ha delineado entre los cerros por el paso continuo de sus pobladores, la cual parte de Valle Verde.

En cuanto a la comunidad de Tamapatz²⁰, ésta se ubica al suroeste del municipio de Aquismón²¹ en la Huasteca potosina, se compone por 26 barrios, siendo los de mayor densidad poblacional los siguientes: El Zopope con 1271 habitantes, Paxaljá con 1060 habitantes, Alitzé 750 habitantes y Múhuatl de 722 habitantes. Por su parte el barrio de Tamapatz, como centro político y administrativo cuenta con 1004 personas (INEGI, 2010).

De acuerdo con el Padrón de Comunidades Indígenas de San Luis Potosí (2005), Tamapatz se conformó como comunidad agraria en 1687. Una comunidad agraria se caracteriza por una territorialidad basada en los bienes de comunidad, a partir de los cuales se fija la organización social y política, caracterizada asimismo, por la colectivización en la toma de decisiones (Velásquez, 2011: 330). Como se verá en el capítulo siete, el concepto de comunidad resulta fundamental para la producción de fuerza con fines colectivos.

Antes de ser comunidad agraria, Tamapatz pertenecía a la misión de Rioverde y tenía el nombre de San Miguel Temapache. Más antigua es la fundación de El Zopope, su barrio de mayor población, que según el mismo Padrón fue constituido en 1426. Algunas fuentes

²⁰ Esta localidad se encuentra en las estribaciones de la Sierra Madre Occidental a una altura de 1106 metros sobre el nivel del mar, sus coordenadas son 21°34'60" de latitud y 99°10'0" de longitud (INEGI, 2010).

²¹ El municipio de Aquismón colinda al norte con Ciudad Valles, al sur con Xilitla, al este con Tancanhuitz y Huehuetlán, al oeste con Tamasopo y Jalpan de Serra, Querétaro. El 80% de sus comunidades se reconocen como indígenas, de acuerdo con el INEGI (2010) su población total es de 47,423 habitantes de los cuales 30,289 hablan alguna lengua indígena, siendo el teenek la mayoritaria seguido del náhuatl y el pame. La principal actividad económica del municipio es la agricultura de café, maíz, cítricos y caña de azúcar, seguido de la ganadería de bovinos.

mencionan que estos poblados eran importantes para los mexicas por ser enclaves de huastecos diestros en el trabajo del hilado²².

Durante la conquista española las poblaciones serranas de Querétaro y de la Huasteca potosina fueron evangelizadas principalmente por los franciscanos. En los trabajos de Meade (1970) y Meade de Angulo (1983) se menciona que fue Fray Bartolomé de Olmedo - durante la expedición de Hernán Cortés a la región- el primer franciscano en establecer contacto con la Huasteca, pero fue Fray Andrés de Olmos quien se ocupó de evangelizarla, estableciendo la primera iglesia de la orden en Tampico durante el año de 1532.

En lo que respecta a la Sierra Gorda, durante los siglos XVI y XVII llegaron al lugar agustinos, dominicos y franciscanos que encontraron resistencia ante la evangelización en los indígenas chichimecas de la región, mismos que lograron ser “pacificados” hasta el siglo XVIII con la batalla de la Media Luna²³ dirigida por el general José de Escandón, quien perpetró una matanza contra de los indios de la región, hecho que mermó considerablemente a los chichimeca-jonáz.

²² Por ejemplo Ramírez (2007: 7) menciona que para 1487 “Moctezuma necesitando gente para sacrificar en la fundación del ‘teocali’ de los mexicas en Teotihuacán, mandó al ejercito de Anáhuac rumbo a la Huasteca, conquistando entre otros pueblos a Tamapatz, por su importancia en cuanto a población y sus telas e hilados”. Sobre los pobladores de la Huasteca, Sahagún mencionó que “andaban bien vestidos y sus ropas y mantas muy pulidas y curiosas, con lindas labores, porque en su tierra hacen las mantas que llaman *centzontilmatli*, *centzonquachtli*, que quiere decir ‘manta de mil colores’; de allá se traen unas mantas que tienen unas cabezas de monstruos, pintadas, y las de remolinos de agua, ingeridas unas con otras, en las cuales [...] se esmeraban las tejedoras” (Sahagún *apud* Rocha, 2014: 94). Otras referencias se puede obtener en las obras de Rocha Valverde (*Ibidem*) y de Stresser-Péan (2012).

²³ La violenta “pacificación” de los pueblos chichimecas en manos de José de Escandón comenzó alrededor de 1728. Fueron veinte años de lucha hasta consumir una cruenta masacre de pames y jonaces, principalmente, en el Cerro de la Media Luna, donde quienes no fueron muertos resultaron prisioneros, esclavizados y explotados en los obrajes de Querétaro, entre otros lugares.



Mapa 2. Frontera de la Huasteca en el Siglo XVI
Fuente: Stresser- Péan (2008)

Dicha “pacificación” permitió la construcción de las cinco misiones franciscanas²⁴ en el territorio pame de la Sierra Gorda de Querétaro. Esta empresa fue coordinada por Fray Junípero Serra teniendo por objetivo fortificar el control y la evangelización de las poblaciones indígenas, y al mismo tiempo, consumir una región de culto franciscano articulada entre la Sierra Gorda y la Huasteca Potosina.

Volviendo a Tamapatz, los habitantes del lugar explican que en el tiempo de sus abuelos (a principios del siglo XX) había en el centro un ciruelo y que la iglesia tenía un techo de palma, materia que abundaba en la región, por ello la comunidad fue denominada como

²⁴ Decretadas Patrimonio de la Humanidad en el año 2003.

Temapatz, palabra procedente de *tem*: ciruela y *apatz*: palma. Entre los lugareños esta pronunciación es la más común y no la de Tamapatz, nombre que es producto de la transformación del primero y que omite la figura del ciruelo, aludiendo únicamente a la palma, ya que *tam* en lengua teenek es un prefijo que denota lugar. Es así que Tamapatz se puede traducir como “el lugar de la palma”.

Por su parte, el locativo de Zopope proviene de las palabras teenek *tsop tsop já'*, que literalmente son traducidas por los vecinos del barrio como “agua que gotea”, pues la acción de gotear se designa con la palabra *tsop*, que para ellos resulta ser una onomatopeya del goteo, misma que es duplicada con otro *tsop*, mientras que *já'* es agua. Este nombre obedece a que dicho barrio goza de un buen abastecimiento del recurso hídrico debido a sus numerosos manantiales (aproximadamente doce), lo cual, como se verá más adelante, tiene injerencia en la ritualidad concerniente a la petición de lluvias en la que se hace participe al Trueno, a Dhipák y a San Isidro. Con la castellanización de gran parte de los nombres de las localidades de la región fue que este barrio quedó finalmente denominado como Zopope.

Por otro lado, el barrio de Tamapatz, por ser el centro político, económico y administrativo de toda la comunidad, es identificado como “el pueblo”, éste concentra los servicios legislativos, de salud y de educación. Ahí se encuentra la galera²⁵, el edificio del registro civil, la clínica, la iglesia y los dos panteones. El resto de los barrios no cuentan con todos estos servicios, y entre más alejados estén de este centro, son mayormente identificados como “la sierra”: asentamientos disgregados, plagados de animales montesinos, sin servicios públicos y poblados por unas cuantas familias. A diferencia del resto de los barrios, cuyo tipo de asentamiento va de disperso a semidisperso y la mayoría de sus calles consolidadas son de terracería, el pueblo de Tamapatz cuenta con un tipo de asentamiento compacto, gran parte de sus calles están pavimentadas y poseen una estructura recta.

Al parecer la distinción entre el pueblo y el resto de los barrios se encuentra en las comunidades de la Huasteca potosina desde tiempos coloniales. Ochoa y Pérez (2013) mencionan que desde 1767, en su *Noticia de la Lengua Huasteca*, el bachiller Carlos de Tapia

²⁵ Espacios públicos usuales en la Huasteca, en el caso de Tamapatz se trata de una superficie de terreno techado localizado en el jardín principal en el cual se llevan a cabo bailes, misas de convocatoria interbarrial, reuniones masivas encabezadas por el comisariado, mítines políticos, entre otros eventos trascendentes a la vida cotidiana.

Zenteno ya reportaba que “el *bichou* [pueblo] estaba estructurado en barrios llamados *quamchaláb* (singular a *quamchal*)”. Asimismo observan que “si bien con el mismo término designaban una población pequeña o ranchería, no habría existido una población real entre lo que sería un barrio adyacente al núcleo central de lo que era la ranchería alejada a éste. Esto nos señala que los huastecos consideraban que el dominio del *bichou* se extendía a todos los sujetos, sin importar si era contiguo o no” (*Ibíd.*: 119). En Tamapatz la palabra *bichow* es utilizada para aludir exclusivamente al pueblo, es decir, a Tamapatz centro, mientras que el resto de los barrios son denominados con la palabra *kwenchal*, la cual también traducen con el término de comunidad. En el pueblo se realizan algunos de los rituales para la producción de fuerza a nivel intercomunitario, tal es el caso del *costumbre general* de mayo (abordado en el capítulo siete) y algunas de las acciones llevadas a cabo por los diablos durante la Semana Santa (tratadas en el capítulo tres).

En La Cercada se me decía que en Tamapatz la gente “sí se organizaba” y por ello se realizan numerosos rituales a lo largo del año, siempre se expresaban de dicho lugar como el adecuado para el conocimiento de “las costumbres”, categoría analítica que desde mi punto de vista tiene un carácter sintético ya que integra conceptualizaciones y prácticas expresadas en la narrativa de los mitos, en las exégesis que ofrecen los interlocutores sobre la conformación y el funcionamiento del universo, de los componente de “la tradición” misma y de la importancia de su práctica. Las costumbres toman como base un conjunto de elementos prescriptivos y prohibitivos que dan cuenta de lo que se debe hacer, cómo se debe hacer, cuándo se debe hacer y para qué. Al mismo tiempo indica lo que no se debe hacer bajo ninguna circunstancia, de lo contrario, se esperarán sanciones por parte de los antepasados y un conjunto de existentes en interrelación con los hombres (Cf. Aguirre, 2011: 214). Es común que los interlocutores intercalen los términos de la costumbre y *el costumbre*, sin embargo éste último en gran medida es empleado para aludir a las distintas prácticas rituales, mismas que ponen en marcha muchos de los elementos que integran la costumbre de manera general.

A diferencia de pueblos como el otomí, que realizan una distinción tajante de los rituales que integran *el costumbre* y los que no, entre los teenek de Tamapatz no existe una definición precisa al respecto. Lourdes Báez (comunicación personal, 2016) señala que los rituales de *costumbre* para los otomíes “puede contener elementos del catolicismo pero

predominando figuras del panteón nativo, siempre son dirigidos por el especialista local y se constituyen como una herencia de los antepasados". En ese grupo, a diferencia de lo que ocurre con los teenek, las fiestas patronales y el carnaval no son considerados como rituales de *costumbre*, pues en gran medida proceden del catolicismo.

Si bien con los teenek, los rituales que integran *el costumbre* también son presididos por un especialista local -generalmente identificado con la figura del curandero (*ilalix*)- éstos ponen en marcha un conjunto de relaciones demasiado lábiles entre existentes procedentes del catolicismo y del panteón autóctono, de ahí su carácter sintético. Empero, lo más importante de todo esto es que se trata de acciones que se considera, fueron legadas por los antepasados, las cuales aún continúan en marcha porque hacen sentido al mundo teenek de la actualidad.

Como la gente de La Cercada me decía, en Tamapatz impera el manejo del idioma teenek y se cuentan con autoridades "tradicionales", es decir, con jueces y representantes de cada barrio, y con un comisariado de bienes comunales, punto sobre el que volveré más adelante. Pero al mismo tiempo, Tamapatz es un lugar donde prevalece la carencia de tierras, -pues la mayoría ya han sido heredadas a los hijos mayores de cada unidad doméstica-, donde el trabajo en el jornal se paga más barato y "la pobreza" se siente más severa²⁶, motivos que influyeron en que la gente de La Cercada dejara aquella comunidad y fijara asentamiento en dicha comunidad.

Es muy común que la gente de La Cercada se dirija hacia Tamapatz para visitar a sus familiares, consultar a algún curandero, trabajar en los cafetales o participar en fiestas como la Semana Santa y el Todos Santos. Para ello recorren un trayecto de aproximadamente cinco horas caminando entre las veredas de la sierra, pasando por los barrios de Peña Blanca y Agua Amarga hasta llegar al centro de Tamapatz y finalmente a El Zopope. Igualmente pueden transportarse siguiendo una carretera (ver mapa 3) que comenzó a ser pavimentada durante el año 2013 pero a la fecha (2016) aún cuenta con largos tramos de terracería, sobretodo en la parte correspondiente a Aquismón. La carretera conecta a Valle Verde con dicho municipio

²⁶ De acuerdo con el catálogo de localidades de la Secretaria de Desarrollo Social (SEDESOL), El Zopope se encuentra en un grado de marginación "muy alta", tomando en consideración aspectos como el analfabetismo, la carencia de energía eléctrica, de agua entubada, infraestructura y otros servicios públicos. Información disponible en: <http://www.microrregiones.gob.mx/catloc/contenido.aspx?refnac=240030052>. Fecha de consulta: 31 de julio de 2016.

pasando por San Isidro, El Saucito, La Esperanza, Rancho Nuevo (localidades queretanas), continuando hacia Tantzobob -ya del lado potosino-, San Rafael, Unión de Guadalupe, El Mirador, El Zopope -todos estos son barrios de Tamapatz- hasta llegar al centro de dicha comunidad.



Mapa 3. Carta topográfica de la microrregión de estudio con señalización de comunidades y caminos

Fuente: INEGI

Los poblados de esta microrregión cultivan maíz y frijol para el autoconsumo. Las tierras de Tamapatz son propicias también para el cultivo de café, las plantaciones de plátanos y naranjas, los cuales además de destinarse al consumo propio, pueden adquirir fines comerciales cuando se logran excedentes.

Gran parte de los varones teenek de este lugar se emplean como jornaleros en las tierras de los no indígenas, en donde principalmente se cultiva maíz, recibiendo un salario que va entre \$60,00 y \$100,00 diarios²⁷; generalmente alternan esta ocupación con la albañilería. Se emigra de manera frecuente hacia los estados de Sinaloa, Nuevo León y Tamaulipas, allá hombres y mujeres que no cuentan con educación escolarizada básica o que no culminaron la secundaria, se ocupan en el corte de jitomate, bombo (ocra), chile, cebolla, entre otros cultivos, y en el servicio doméstico -para el caso de las mujeres-. Las personas que terminaron sus estudios en educación básica tienen posibilidad de trabajar en fábricas ladrilleras, maquilas, granjas avícolas y otras industrias.

Es común que los hombres teenek de Tamapatz y de las comunidades aledañas, se desplacen hacia las localidades de Valle Verde, Querétaro donde también buscan trabajo con los no indígenas, quienes los contratan en la construcción de diferentes obras, en el corte de madera y en “el chapoleo del monte” (corte de hierba con machete). En ese lugar el salario es más elevado en comparación con el que se ofrece en el municipio de Aquismón, en un día se pueden ganar \$200,00²⁸. Este es otro de los motivos por el cual varias familias de Tamapatz decidieron asentarse definitivamente en comunidades de la delegación de Valle Verde desde hace unos cuarenta años a la fecha.

Algunos varones de las comunidades de estudio salen hacia otras poblaciones de la Huasteca potosina y veracruzana como Pujal, Valles, Tamuín, Ébano, Tamasopo y Panuco en Veracruz, para conseguir trabajo en la zafra. En Tamapatz hay hombres que han emigrado hacia los Estados Unidos, allá tienen como principales puntos de empleo Florida, Pensilvania, Carolina del Norte, Texas, Dallas y Georgia, lugares en los que se ocupan en el cultivo de

²⁷ Entre dos y cuatro dólares para fines del año 2016. Durante este año el precio aproximado de un kilo de maíz es de cinco pesos, una familia de unas seis personas consume alrededor de tres kilos de maíz al día, es decir, una familia gasta un poco menos de un dólar en su abasto de maíz.

²⁸ Aproximadamente 9 dólares para fines del año 2016.

pepino, chile y en el corte de bombo; otros encuentran empleo en los aserraderos -cortando madera-, pero la mayoría de ellos toma el oficio de albañil.

Es importante comprender el ámbito político de La Cercada y de Tamapatz ya que los mandatarios y el resto de los funcionarios son en gran medida los responsables de la organización ritual, aspecto que será de suma relevancia a lo largo de este trabajo.

La gente de La Cercada está representada por un delegado seleccionado mediante la elección popular efectuada en asambleas, donde la mayor parte de los vecinos -hombres y mujeres que encabezan las unidades domésticas- se congregan para votar a mano alzada. El periodo de gestión corresponde a tres años, tiempo en que el delegado es la principal autoridad civil dentro de la comunidad. Entre sus funciones se encuentran el gestionar los servicios que demanda la población ante el ayuntamiento y demás instancias gubernamentales, así como dar solución a los conflictos internos que se susciten, como riñas entre sus vecinos y otros altercados. Su auxiliar es el subdelegado, quien tiene la responsabilidad de ayudarlo en sus tareas y sustituirlo en su ausencia. El secretario, el tesorero y el suplente, le proporcionan asistencia en las labores que se generen, principalmente en las que tienen que ver con el manejo de las cooperaciones para llevar a cabo las obras comunitarias. Ellos también son reemplazados cada trienio durante el mes de julio.

Los habitantes de La Cercada mencionan que se han tratado de organizar como lo aprendieron en Tamapatz. De esta forma hay cargos que se denominan de la misma manera que en aquella comunidad, tal es el caso del presidente de obras públicas y el presidente de la capilla. Al mismo tiempo, se han creado comités y puestos que responden a las demandas de su contexto actual, ejemplo de esto es el cargo de comisionado para la repartición de tierras. Finalmente hay nombramientos que han sido estipulados por distintas dependencias gubernamentales, ejemplo de esto es el delegado de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), quien alterna sus labores políticas con sus actividades como agricultor.

En cuanto al sistema político de Tamapatz (sintetizado en la tabla 1), éste se conforma por un conjunto de mandatarios que desempeñan cargos de carácter civil, agrario y religioso de manera interdependiente (Cf. Aguirre, 2015). Cada año, durante septiembre, los mandatarios salientes conforman dos o tres planillas de trabajo en donde enuncian quienes

serán sus sucesores, dichas planillas se someten a votación durante una asamblea celebrada el mismo mes. Los integrantes de la planilla electa por los hombres y mujeres que encabezan las unidades domésticas, serán los nuevos funcionarios, los cuales asumirán el cargo a partir del mes de enero.

Para ser considerado como integrante de una planilla no es necesario contar con grandes recursos económicos o con una larga carrera política²⁹. Basta con saber leer, escribir y hacer operaciones matemáticas básicas -como sumas y restas-. Todos los hombres que dirijan una unidad doméstica, es decir, que estén casados y participen activamente en el trabajo colectivo de la comunidad, pueden ser prospectos para ocupar un cargo. Mientras los varones están al frente de las funciones políticas más importantes, las mujeres intervienen como colaboradoras, sobre todo en la preparación de comida ritual. Asimismo, pueden estar comisionadas en los comités escolares y los derivados de programas gubernamentales³⁰.

El juez se encuentra a la cabeza de los cargos civiles. Éste sirve como vínculo entre los integrantes de la comunidad y distintas instancias gubernamentales, está facultado para hacer cumplir la ley de acuerdo con legislación nacional y con los “usos y costumbres” indígenas³¹. Dicho mandatario y sus ayudantes son relevados cada año sin posibilidad de reelección inmediata pues otros hombres ya están esperando para asumir la responsabilidad. El juez es auxiliado por un juez segundo y un secretario, el primero sustituye al juez propietario³² en su

²⁹ Esto último tiene su excepción en el caso del comisariado, cargo que por lo general es asumido por un anciano que antes ya ha desempeñado varios cargos de representación civil, religiosa y agraria a lo largo de su vida. Cabe aclarar que dicho funcionario no es dependiente de la Secretaría de la Reforma Agraria, aunque él y su equipo tendrán que hacer muchas de sus gestiones ante dicha institución.

³⁰ Siendo las comisiones más importantes las subyacentes al Programa Prospera -antes Oportunidades-: “un programa federal para el desarrollo humano de la población en pobreza extrema. Para lograrlo, brinda apoyos en educación, salud, nutrición e ingreso”. El monto mensual de “apoyos” vigentes (para el año 2016) en el rubro de alimentario corresponde a \$335.00 (16 dólares aprox.) para mujeres y niños, y \$370.00 (18 dólares aprox.) para adultos mayores. Los “apoyos” educativos se otorgan para la educación básica y media superior: el monto mensual para los estudiantes de primaria es de \$235.00 (11 dólares aprox.); para los de secundaria y nivel medio superior es de \$440.00 (21 dólares aprox.). Información disponible en <http://www.prospera.gob.mx/Portal/> Fecha de consulta: 31 de julio de 2016.

³¹ La ley de justicia indígena y comunitaria para el Estado de San Luis Potosí fue promulgada por el diario oficial de la federación el 29 de septiembre de 2014. De acuerdo con Agustín Ávila “tal ley es el único caso en México que permite el reconocimiento de las policías comunitarias y la instauración de la figura de la detención preventiva como competencia para los jueces auxiliares que operan en las comunidades” (2013: 228). Antes de ésta -desde el año 2003 aproximadamente- se realizaron traducciones del código penal del Estado a las principales lenguas indígenas del mismo (náhuatl, pame y teenek) y se creó una “subprocuraduría especializada para la atención de las etnias en el Estado”.

³² Término con el que también se le conoce al juez titular.

ausencia y el segundo, igualmente llamado *mayul* (ayudante), está encargado de reunir cooperaciones para las obras de construcción y los rituales a celebrar durante el año.

Las funciones agrarias y religiosas son encabezadas por el comisariado, cuyo cargo tiene una duración de tres años. El comisariado es la máxima autoridad encargada de resolver los menesteres relacionados con la tenencia de la tierra, la distribución y el ordenamiento de ésta misma. Éste se elige cada tres años durante una asamblea celebrada durante el mes de julio. Los contendientes a comisariado son propuestos por los mandatarios salientes y corresponde a los jueces, representantes y sus subalternos votar a mano alzada para elegir a quien ha de asumir dicho cargo por los siguientes tres años.

El comisariado y su equipo (secretario, tesorero, suplentes) vigilan la correcta delimitación de linderos, convocan a faenas (trabajo comunitario) y asambleas por lo menos una vez al mes. Sus funciones en el plano agrario se encuentran vinculadas con el aspecto ritual ya que es el comisariado quien encabeza *los costumbres* de mayor trascendencia a nivel comunitario, entre los cuales se encuentran los rituales para la petición de lluvia, para la protección de la comunidad y el Todos Santos.

Las actividades del comisariado y su equipo están reguladas por un consejo de vigilancia, integrado por cinco hombres³³ de distintas edades, entre los que se encuentran las figuras del presidente, el secretario, el tesorero y los suplentes. El consejo de vigilancia garantiza que el comisariado cumpla con sus funciones de manera cabal, de lo contrario puede ser destituido³⁴ y es el consejo de vigilancia quien asumirá las tareas del depuesto hasta que convoquen a una asamblea general en donde se elija a un nuevo dirigente, pudiendo quedar electo uno de los integrantes del mismo consejo.

En cada barrio el comisariado se encuentra auxiliado por un representante que es relevado cada año, dicho cargo es llamado en teenek Pay'lom, término reverencial que remarca la importancia de estos funcionarios y con el que también en ocasiones se les designa a los sacerdotes. Existen así 26 representantes subordinados a las disposiciones del comisariado, siendo sus portavoces en sus lugares de residencia. Cada uno se encarga de la

³³ Estos mandatarios se eligen el mismo día que el comisariado: cualquier día del mes de julio, previamente acordado por las autoridades de los barrios.

³⁴ Las principales causas de destitución del comisariado son el desvío de fondos, la omisión de entrega de cuentas a la comunidad y el acaparamiento de parcelas que no le correspondan. La gente de la misma comunidad informa que en las últimas tres décadas sólo un comisariado ha sido destituido.

resolución de conflictos agrarios, poniendo especial atención en la delimitación de linderos, ellos poseen las llaves de la sala comunal, espacio generalmente ubicado en el centro de cada barrio, del cual disponen para hacer efectivas sus funciones. El representante a su vez, cuenta con dos suplentes, un tesorero primero y su sustituto, tres vigilancias (policías) y hasta 18 vocales.

La figura del consejero tiene lugar cuando al momento de las elecciones de los principales mandatarios civiles y religiosos, el representante electo solicita ante la asamblea comunitaria el apoyo de un hombre sabio que lo asesore para el cumplimiento de su labor, entonces los asistentes proceden a designar a un anciano con experiencia, que a lo largo de su vida haya cumplido con distintos cargos, entre ellos el de representante. Éste orientará al representante, y en ocasiones lo sustituirá por completo, tomando gran parte de las decisiones en ésta y en otras celebraciones. En palabras de Don Diego:

el consejero se pone cuando la persona siente que no va poder hacerlo solo, si ya más o menos tiene idea, no se pone, lo hace solo, pero si nunca lo ha hecho cargo, es cuando se necesita consejero. De consejero ponen a una persona que ya hizo de secretario o de representante, ya vio, ya conoce la idea de cómo se hace. Al representante le va a decir 'ahora hay que hacer esto', él le va guiando, qué cooperación o qué faena hace falta, entonces, es cuando se le encarga al consejero.

Juez	Comisariado	Consejo de vigilancia
<ul style="list-style-type: none"> •Juez segundo •Juez tercero-Secretario 	<ul style="list-style-type: none"> •Secretario •Suplente •Tesorero •Suplente •Representantes de cada barrio •Suplente 1 •Suplente 2 •Tesorero 1 •Tesorero 2 •Tres policias en cada barrio •Hasta 18 vocales por barrio 	<ul style="list-style-type: none"> •Presidente •Secretario •Suplente •Tesorero •Suplente

Tabla 1. Estructura con los principales cargos de Tamapatz

En el barrio de El Zopope existe además un comité de capilla integrado por un presidente, un secretario -igualmente llamado vocal suplente- y un tesorero, los cuales trabajan en coordinación con el representante del barrio -también conocido como el representante de bienes comunales- y los catequistas³⁵. Este comité se encarga de apoyar en la organización de las festividades del ciclo ritual, convoca a las faenas destinadas al mantenimiento de la capilla³⁶, dirigen las procesiones intra y supracomunitarias, custodian imágenes y estandartes religiosos, recaudan limosnas y otras aportaciones que ayudan a costear lo requerido para la realización de los rituales, se encargan de buscar y pagarle a rezanderos y curanderos que ofician *los costumbres*.

El sistema de cargos de Tamapatz se pone en marcha mediante la práctica de un conjunto de rituales correspondientes al ciclo ceremonial de la comunidad, el cual se articula con las actividades agrícolas. En éste destacan el Carnaval y la Semana Santa -entre febrero y abril- tiempos que coinciden con la quema de la tierra para abonarla y el barbecho como preparación para la siembra. Posteriormente, en mayo, vienen las fiestas en honor a San Isidro

³⁵ Un par de personas cercanas a la iglesia católica pero que no son nombradas por ésta sino que trabajan de manera voluntaria.

³⁶ La llenan de flores, arcos y sahumeros para las festividades de San Isidro y *Santorom*. Además de esto, limpian el espacio, dan mantenimiento y renuevan las bancas, entre otras acciones.

Labrador, en las cuales se pide por un buen temporal pluvial que fertilice la siembra. En septiembre se celebra a San Miguel Arcángel, mes en el que se reciben las primicias agrícolas. Finalmente, a fines de octubre y a lo largo de noviembre, se festeja el Todos Santos y al mismo tiempo se reciben las últimas dádivas agrícolas, se cuenta con maíz maduro (mazorcas) pero también con frijol tierno que se cultiva en la milpa y crece como “mata” o “guía”, es decir, enredándose entre las plantas del maíz. Entre los tipos de frijol que más siembran en la microrregión se encuentran el que identifican con “bayo” (*Phaseolus vulgaris*), de color blanco, el cual se cocina en caldo, y el llamado en teenek *koloni*, frijol de mayor tamaño que el resto³⁷, mismo que aprovechan para realizar los tamales que se consumen en algunas ofrendas durante los días de muertos.

De todas estas celebraciones se derivan un grupo de rituales que tienen entre sus propósitos la gestión y negociación para el mantenimiento de fuerza, así como la producción de fuerza en términos generales. Dichos rituales -condensados en la tabla 2- serán tratados en varios de los capítulos subsecuentes, entre ellos se encuentran los asociados con Teenekláb (Diablo), los cuales acontecen principalmente durante la Semana Santa, antes y posteriormente de ésta, entre marzo y abril acorde a lo estipulado por el calendario litúrgico católico. También está *el costumbre general* realizado en el centro del pueblo unos días después de la fiesta a San Isidro Labrador (14 y 15 de mayo), se le llama de esta forma pues congrega a gran parte de los barrios de la comunidad, en éste -al igual que en las celebraciones para San Isidro- se pide por un buen temporal pluvial pero además se solicita a este santo y a seres como el Trueno y la Tierra, la protección y la fuerza para los mandatarios y para todos los habitantes de Tamapatz.

	Ritualidad		Agricultura
Febrero	Carnaval	Ofrendas y rituales	Preparación de la tierra para la
Marzo	Semana Santa	relativos a	agricultura: Quema
Abril		Teenekláb (Diablo)	Barbecho

³⁷ Es posible que se trate de frijol sarabando, el cual abunda en la Huasteca potosina para estas fechas y también es usado entre los nahuas de la región. Yáñez (2014: 6) menciona que esta clase de frijol es también llamado caupí (*Vigna unguiculata*).

Mayo	Fiesta a San Isidro Labrador (14 y 15 de mayo)	Siembra	Petición de lluvias
	Costumbre general		
Septiembre	Rituales para Dhipák y el Trueno	Primicias agrícolas Agradecimiento por las buenas cosechas	
	Fiesta a San Miguel Arcángel		
Octubre	Rosarios de Aurora ³⁸	Últimas cosechas de maíz Cosecha de frijol tierno	
Noviembre	Ofrendas para los ahorcados (30 de octubre)		
	Ofrendas para los angelitos (31 de octubre)		
	Ofrendas para las ánimas (1 y 2 de noviembre)		
	Día de los responsos, ofrendas en el panteón (3 de noviembre)		
	Día de San Andrés (31 de noviembre)		

Tabla 2. Ciclo ritual y agrícola de Tamapatz³⁹

Gran cantidad de los rituales en agradecimiento por las buenas cosechas se llevan a cabo en septiembre, cuando se han obtenido las primicias agrícolas. Durante este mes se

³⁸ Rosarios que se rezan a lo largo de una procesión organizada todas las madrugadas del mes de octubre. Se llaman así porque acontecen cada amanecer.

³⁹ En esta tabla únicamente se marcan los rituales de interés para este trabajo pero el ciclo se puede extender si consideramos actividades como los rituales para el recibimiento del año, la posesión de los cargos en enero, y los rituales de elección en septiembre.

realizan agradecimientos para Dhipák, el espíritu del maíz, pero también para el Trueno (Mámláb). De acuerdo con los interlocutores él y San Miguel se encargan de llevar las lluvias a la comunidad. A estos últimos además de agradecerles, se les sigue pidiendo por lluvias para los meses venideros. San Miguel Arcángel es el santo patrón de Tamapatz, a él se le dedican rosarios a manera de velación a lo largo del mes, los cuales culminan con una celebración comunitaria en el centro del pueblo, lugar al que acuden en procesión algunos barrios como el Zopope, llevando consigo músicos y una cuadrilla de danza -perteneciente al género la Malinche-, la cual bailará toda la noche entre el 28 y el 29 de septiembre.

Para fines de octubre y principios de noviembre se organiza el *Santorom*⁴⁰ (Todos Santos), tiempo en que la gente de la región erige un altar a manera de arco y prepara ofrendas compuestas principalmente por tamales de distintas clases, entre los que figuran los tamales de pollo y de frijoles, así como los *bolimes*⁴¹ rellenos con esos mismos ingredientes, dicha comida se ha de compartir con los muertos que arriban a la comunidad desde el *al tsemláb* (el lugar de los muertos). En Tamapatz los preparativos de esta celebración comienzan en octubre. Cada madrugada de este mes sus habitantes realizan procesiones y un conjunto de oraciones llamadas "rosarios de aurora", en estos eventos también se cocinan banquetes rituales para compartir entre los presentes que se están preparando para el recibimiento de los muertos. El 30 de octubre se espera la llegada de los espíritus de quienes murieron ahorcados, la noche del 31 llegarán los angelitos: espíritus de quienes perecieron siendo aún niños o que no tuvieron compromisos maritales a lo largo de su vida en la tierra. El primero y el dos de noviembre se realizan *los costumbres* para las ánimas: espíritus de los adultos. Cada uno de estos recibimientos se caracteriza por la disposición de ofrendas de distintas características en el altar doméstico, algunas de las cuales serán analizadas en el capítulo cuatro de este trabajo. Para el tres de noviembre la gente de Tamapatz se congrega en la galera del pueblo, ahí realizan un ritual comunitario caracterizado por peticiones y ofrendas en honor a los muertos, esto mismo es llamado como "el día de los responsos", pues se escucha una misa en donde el sacerdote pide por "el descanso de las ánimas". Posteriormente la gente se dirige a uno de los

⁴⁰ Palabra que procede del latín *sanctorum* (de los santos), la cual es posible que haya pasado a formar parte de la lengua teenek después de la evangelización cristiana.

⁴¹ Tamales rellenos y del tamaño de un pollo entero aderezado con distintos chiles de los cuales se dará más detalle a lo largo de este trabajo.

dos panteones que hay en Tamapatz, ahí vuelve a ofrendar sobre la tumba para “comer con los difuntos”. Finalmente, para el 31 de noviembre se lleva a cabo *el San Andrés*, día en que se vuelve a disponer una ofrenda, después de haber consumido distintos alimentos y efectuado bendiciones con copal, se retira el arco del altar doméstico, despidiendo con ello a los muertos de la comunidad. Algo similar ocurre a nivel comunitario realizando en la capilla del barrio una velación en la que se ofrenda, se comparten alimentos y se conduce el arco de la capilla hacia uno de los solares vecinos. Hay quienes realizan esto hasta el 12 de diciembre, conjuntando la despedida de los muertos con la velación dedicada a la Virgen de Guadalupe.

Pero la presencia de los muertos en la comunidad no sólo se circunscribe a los meses de octubre, noviembre y diciembre, como se verá más adelante, se dice que ellos pueden regresar en cualquier tiempo. De ahí la imperiosa necesidad de dedicarles una cuantiosa cantidad de ofrendas durante los meses antes señalados, a fin de mediar su potencia degenerativa. En Tamapatz se dice que al igual que los hombres, los muertos, Teenekláb, San Miguel, el Trueno y el mismo espíritu del maíz, tienen que alimentarse continuamente, de lo contrario no podrán trabajar, es decir, no podrán producir y hacer circular fuerza. Así el alimento se configura como el principal dispositivo para la producción y la regeneración de fuerza, de esto pretendo dar cuenta en los siguientes capítulos.

Parte I

El quitar y el perder fuerza, un peligro y una potencia latente

En el cosmos teenek existe un peligro latente de perder fuerza. Esto nos plantea la presencia de una construcción compleja sobre cómo se conceptualiza lo degenerativo, pero a su vez, sobre cómo se relaciona lo degenerativo con lo regenerativo en una red de fluctuaciones constantes. ¿Cuáles son las características de lo degenerativo entre este colectivo? ¿Cómo se quita y cómo se pierde fuerza? ¿Quiénes la quitan? ¿Quiénes la pierden? ¿Qué relaciones se construyen a partir de la pérdida de fuerza? ¿Cuáles son las consecuencias de dicha pérdida? Esta primera parte tiene como propósito problematizar dichas preguntas.

Capítulo 1

Curanderos y brujos: los administradores de la fuerza

Hay en el mundo dos clases de vigilantes: los vigilantes de lo bueno y los vigilantes de lo malo, dijo don Mateo una tarde mientras conversábamos en su vivienda. Los primeros son los curanderos (*ilalix*), encargados de velar por el bienestar de las almas y de ayudarles a recuperar la fuerza en caso de perderla. Los vigilantes de lo malo son los brujos (*dhiman*), sujetos que por el contrario, envían enfermedades e infortunios que menoscaban la fuerza vital de los seres humanos. ¿Cómo podemos comprender la categoría de fuerza vital? ¿Qué es lo que tienen que hacer los curanderos para restablecer la fuerza? ¿Qué hacen los brujos para quitarla?

Guy Stresser Péan mencionaba que los antiguos huastecos “tenían fama [principalmente entre los mexicas] de magos e ilusionistas” (2008: 130), entre ellos existían una gama de especialistas destinados a la curación⁴². El *ilalix* era referido como “el que conoce y aplica las hierbas” y el “ziman” era el brujo o el hechicero (Tapia Zenteno *apud* Ochoa y Gutiérrez, 1996-1999: 138-139). Rudolf Schuller (*Ibidem*) indica que a principios del siglo XX era común que éste último fuera de suma importancia en su comunidad, de manera que ocupaba los principales cargos políticos, quizá porque su poder actuaba en todos los ámbitos de la misma.

El curandero, como señala Janis Alcorn, también puede ser categorizado como aquel que “da la medicina” (1982: 235), ya que su nombre precisamente se deriva de la palabra *ilal* (medicina). Dicha autora encontró que en otras comunidades teenek al curandero igualmente se le conoce como *tsalpath*, “una persona muy inteligente”, término asociado semánticamente con *tsápláb* (fuerza), la cual define a su vez como “la inteligencia de una persona, sus habilidades, su personalidad, su manera particular de aprendizaje, su aptitud para el aprendizaje de determinados tipos de conocimiento y en última instancia su sabiduría” (*Ibid.*: 68). Aunque en Tamapatz el curandero es únicamente denominado con el término de *ilalix*, ahí también se caracteriza por sus cualidades para “dar medicina”, para curar y para restablecer la

⁴² Además del brujo y el curandero, Patricia Gallardo (2000: 117) -retomando la información de Carlos Tapia Zenteno- distingue entre el agorero, quien “se dedicaba a predecir los acontecimientos”, el médico alumbrador, que curaba “por medio de pasar rajas de tea u ocote prendidos por el cuerpo del enfermo y determinaban la causa de la enfermedad y a la persona” y la partera. En nuestros días, todas estas actividades pueden ser desempeñadas por un solo *ilalix* (curandero), lo cual es lo más común.

fuerza del espíritu debido a su inteligencia y a sus facultades para pensar. En estos términos puede decirse que la fuerza del curandero se expresa, entre otras cosas, en sus facultades epistémicas.

Alcorn señala que a los curanderos también se les llama *thit'om* en otras comunidades teenek, palabra derivada de *thi'lal*, término que a su vez alude la acción de “calentarse o secarse junto al fuego”. Así la autora deduce que “curarse puede ser traducido como ser calentado” (*Ibidem*), argumentado que el poder del curandero está asociado con el calor, lo cual concuerda con lo encontrado en Tamapatz, donde, como se verá más adelante, la fuerza que posee cualquier sujeto se verifica en sus cualidades térmicas. Es común que los indígenas de la región caractericen a la fuerza como un componente de propiedades “calientes”, entre más fuerza contiene un cuerpo más calor transmite, caso contrario ocurre cuando alguien se encuentra débil. Estas premisas entran en relación con teorías mesoamericanas más extendidas inherentes a la producción de calor y del equilibrio entre lo frío y lo caliente. Por ejemplo, Ariel de Vidas encontró con los teenek veracruzanos que “cuando falta una parte del *ch'ichiin* [espíritu] desaparece una parte del calor interno en el individuo, es decir, de su vivacidad” (2003: 254). En el caso de los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, Marie Noëlle Chamoux argumenta que también existe una relación entre ‘fuerza’ y ‘formas de calor’ (2011: 174). Danièle Dehouve propone que entre los tlapanecos de Guerrero, “la finalidad del sacrificio es que los hombres tengan fuertes (o calientes) su sangre, su corazón y su aliento, un tríptico metafórico que figura la fuerza de las autoridades y, por consiguiente, en todos los habitantes de la comunidad” (2010: 506), estableciendo también una asociación entre lo fuerte y lo caliente.

De esta forma el curandero tiene por misión restaurar el calor (fuerza) de la persona. ¿Cómo lo logran? Esto es algo que referiré más adelante, antes será conveniente saber qué es lo que se entiende como fuerza vital y cuáles son las propiedades de la fuerza en los curanderos, las cuales le permiten configurarse como un administrador de fuerzas.

La fuerza del espíritu

El espíritu es denominado *ts'itsin* o *ejattaláb*. El primer término puede traducirse como ave y el segundo, de acuerdo con Ariel de Vidas (2003: 252), se deriva de *ejat*: vivo, despierto, “el alma

del corazón”, mientras que el *ch'ichiin*, [variante dialectal de *ts'itsin*] es el ‘alma del pensamiento’- el espíritu de un individuo”.

El *ejattaláb* se encuentra identificado con el corazón, el cual es caracterizado como un contenedor de fuerza vital. Por su parte, el *ts'itsin* se describe como un ave que sobrevuela la cabeza de las personas y se mantiene en movimiento. La gente de Tamapatz y de La Cercada menciona que se trata de un solo espíritu -de ahí que acostumbren a intercalar ambos términos- fisionado en lugares y quehaceres diferentes: mientras el *ts'itsin* regula la motricidad y el pensamiento -por ello dicen que se encuentra sobre la cabeza-, el *ejattaláb* es el responsable de la propagación de la fuerza vital como tal.

La figura de un ave como espíritu está también presente en otros pueblos de origen maya como los tzeltales⁴³, quienes la localizan en el interior del corazón. En sus pesquisas entre este pueblo, Pedro Pitarch encontró que “el ave-corazón” es descrita como “un ser diminuto que en la mayoría de los casos se imagina como una gallina en las mujeres y un gallo en los hombres, idénticos a los que se crían y comen en las casas” (1996: 32-33). En menor medida, a este antropólogo se le dijo que el ave-corazón podía ser una paloma. Algo similar ocurre con los teenek de Tamapatz, quienes refieren al *ts'itsin* como un gallo o una paloma. Para el autor antes citado, que el ave-corazón este asociado con un gallo o una gallina quizá se deba a la temprana introducción que estas aves tuvieron en las comunidades indígenas (*Ibid.*: 136), incorporándose así a su sistema de pensamiento. En cuanto a la paloma, es posible que se trate de una alusión hacia el espíritu santo (*Ibid.*: 138). Algo parecido me han dicho varias mujeres en Tamapatz, entre ellas doña Prisca, para quien “el *ts'itsin* es una paloma porque es como el espíritu santo”.

Pitarch (*Ibid.*: 33) documenta que cuando dicha ave es capturada por entidades anímicas malévolas, se escapa por la boca o por la coronilla de la cabeza -lugar donde se posa el *ts'itsin* teenek- y por ahí mismo puede volver a tomar su sitio hasta llegar al corazón. Esto da indicios de una interrelación entre el corazón y la cabeza como puntos vinculados con el

⁴³ Y más allá de los pueblos mayas, parece que se trata de una idea bastante extendida pues entre los yaquis de Sonora, de acuerdo con lo que refieren María Eugenia Olavarría, *et. al* (2009: 60), el *jiapsi* -soplo vital proveniente de Dios, que habita en el cuerpo y se ubica en el corazón- “sale del cuerpo para descansar; mana por la boca en forma de una paloma blanca muy bonita para dedicarse a recorrer distintos lugares”.

espíritu, tal y como ocurre con la gente de Tamapatz, para quienes está entre la naturaleza del *ts'itsin* mantenerse en movimiento, es decir, volando sobre la cabeza.

Entenderé como fuerza vital aquella procedente del espíritu en movimiento y en pensamiento. Dicha fuerza es parte de lo dado en los seres humanos y en otros existentes a los que se les imputa un espíritu con poderes de acción. Es preciso señalar que el concepto de fuerza vital es en gran medida un concepto co-creado, pues lo he configurado a partir de las reflexiones de mis interlocutores.

La fuerza vital obedece en gran medida a las características del espíritu: se mantiene mientras las personas puedan estar en movimiento -trabajando y pensando-, es decir, mientras se mantengan con vida. Asimismo, irradia calor, y aunque está contenida en el corazón, se propaga por el cuerpo mediante la sangre y la circulación de otras sustancias a las cuales se les atribuye vida. Sin esta fuerza es imposible vivir, de ahí que los espíritus se encuentren en un peligro constante, pues al ser capturados se menoscaba la fuerza vital de sus propietarios. Esto, en cierta medida, explica por qué a los curanderos se les considera vigilantes y administradores de fuerza.

Lo dado y lo aprendido

Tanto los brujos como los curanderos “se hacen”, como dice la gente de Tamapatz, mediante las mismas circunstancias. En su constitución como especialistas intervienen factores semejantes, una parte importante de estos corresponden al orden de lo dado y otra parte son del ámbito de lo aprendido. Es importante precisar que mi implementación sobre estas categorías procede de la propuesta *wagneriana* sobre lo dado y lo construido. Ambas posiciones, como Roy Wagner indica, mantienen “una relación dialéctica, una relación al mismo tiempo de interdependencia y contradicción” (2010: 96). En lo que sigue veremos cómo operan dichas categorías en el caso teenek.

Corresponde a lo dado “la fuerza de su corazón”, que les permite a estos especialistas rituales sortear las dificultades de su ocupación. Doña Abundia dice que la fuerza del corazón de los curanderos es quizá más potente que la del resto de los hombres, es por este motivo que ellos pueden hacerle frente a la enfermedad y comunicarse con distintos seres para restaurar la fuerza vital de los hombres que peligran de muerte.

Además de esa fuerza especial, los curanderos y los brujos cuentan con “buena mano”, es decir, poseen un talento singular que les ha conferido el poder de sanar o de dañar al resto de los hombres. Tanto la fuerza como el talento vienen dados por “el destino”, como menciona doña María: “eso viene de su signo, ahí ya viene que va a curar o que va a embrujar, lo trae de su fecha de nacimiento”. Para esta anciana y para gran parte de mis interlocutores, se es curandero o se es brujo porque así se nace, para ello se articulan un conjunto de factores entre los que se encuentran la fuerza del día de su nacimiento así como la herencia que se recibe de sus antepasados, quienes generalmente desempeñaban la misma actividad. En Tamapatz se habla de días débiles (*kícháj bíl*) y de días fuertes (*kícháj tsapik*), los primeros identificados con el lunes, el sábado y el domingo. Los días fuertes, por su parte, corresponden al martes, miércoles, jueves y viernes. Quienes nacen en un día débil tienden a ser personas sin fuerza, no tienen éxito suficiente en el trabajo, expresado esto en la carencia de buenas cosechas, su salud se ve mermada constantemente, son vulnerables a embrujos pues no tienen la fuerza necesaria para soportar este tipo de adversidades. Por el contrario, los nacidos durante un día fuerte gozan de buena salud, son resistentes a espantos, a seres malignos y todo tipo de peligros, y son trabajadores afortunados.

Don Juan -quien para el año 2016 cuenta con sesenta y seis años- menciona que si bien él comenzó a curar después de que su hija se enfermó, esto ya lo traía en “la fuerza de la sangre”, pues tanto su bisabuelo como su abuelo fueron curanderos. Él piensa que uno de sus hijos cuenta con el mismo poder, pero “le falta edad” para ser capaz de desarrollarlo. De acuerdo con él y con otros curanderos, al menos se debe contar con treinta años para asumir tal “compromiso”, a esa edad la mayoría de los hombres de la comunidad ya encabezan una unidad doméstica, participan activamente del trabajo en colectivo, han asumido algún cargo, pero sobretodo, ya cuentan con la fuerza y los conocimientos suficientes para hacer frente a la actividades propias del *ilalix*.

Aunque la capacidad para ser curandero o brujo ya viene dada, ésta puede ser potencializada mediante un conjunto de conocimientos que se van adquiriendo a lo largo de la vida. Varios de los especialistas declaran haber “aprendido” de libros y de las enseñanzas de otros especialistas que fungen como sus maestros. Ejemplo de esto es don Damián, quien

aunque reconoce que eso de ser curandero “ya venía en su destino” también tuvo que aprenderlo de “un libro”⁴⁴.

Con don Mateo ocurrió algo parecido, cuenta que su abuelo fue curandero, aquel anciano le transmitió a él y a uno de sus hermanos “la fuerza para curar”. Dicha potencia comenzó a activarse en su juventud, cuando otro especialista le prestó un libro “para estudiar”. Don Mateo dice que a lo largo de su vida ha seguido estudiando en diversos libros, entre ellos los de oraciones católicas, de los cuales ha aprendido rosarios, novenarios y todo tipo de rezos. Siendo un curandero experimentado, don Mateo reconoce que existen otros “con más poder”, a los que consulta cuando no encuentra remedio para cierta enfermedad o problema. Uno de ellos se encuentra en Tancuime, localidad ubicada al suroeste de Aquismón en donde, dice don Mateo, “hay otro [curandero] más grande y manda anotado como si fuera una receta todo lo que se tiene que hacer y también sabe decir si [la persona] se va aliviar o no”.

Entre el bien y el mal

Aunque los curanderos y los brujos “se hacen” de una forma común, son sus fines lo que los hace diferenciarse.

Doña Clementina tenía unos sesenta y cinco años cuando la conocí, esto en el año 2006. Ella comprendía el español pero lo habla poco, por ello en un inicio prefería permanecer callada ante mi presencia, con el paso de los días comenzó a sentir confianza para contarme cosas sobre los curanderos y los brujos, temas de los que sabía bastante pues comúnmente acudía a los primeros. Aunque a decir del resto de los vecinos de La Cercada, ella y su esposo Conrado también eran asiduos al trabajo que realizan los brujos, por ello solían tratarlos con ciertas reservas. De acuerdo con doña Clementina los curanderos “son los buenos” porque sanan enfermedades, en cambio el brujo, decía, “ese no te va a curar, sólo va a hacer maldad”. Don Plácido, su suegro, piensa algo parecido, para este anciano los brujos son “hombres malos”, practicantes de “magia negra”, aquella que daña a las personas, en cambio los curanderos, son

⁴⁴ Don Damián destaca la importancia de los libros de rezos y oraciones de la liturgia católica que venden los comerciantes durante los días de plaza o que se consiguen con los catequistas, sacerdotes y otras personas allegadas a las parroquias locales. No obstante, también suele interesarse por libros de herbolaría y remedios caseros, igualmente ofertados por algunos comerciantes durante los días de plaza.

los que saben “curar”. Pero como se verá enseguida, esta oposición entre el curandero y el brujo no es del todo estable y resulta más compleja de lo que hasta aquí se observa, a tal punto que puede llegar a diluirse. Muestra de ello es que a Gallardo -quien realizó una tesis sobre el curanderismo y la brujería en la Huasteca potosina- se le dijo que los brujos “son curanderos con conocimientos en las plantas medicinales”, las cuales utilizan “para hacer daño a las personas” (2000: 133). En este sentido, don Mateo comenta que con “la magia negra” también se puede curar aunque es posible que no se tengan los mismos resultados ya que ésta originalmente tiene como fin causar daño.

El caso de don Mateo es ejemplar en cuanto a la estrecha distancia que existe entre un brujo o un curandero. Cuando conocí a este hombre -en el año 2009- me contó que comenzó a curar veinte años atrás y que mucho de este poder se lo debía a la herencia de su abuelo, quien, como ya lo mencioné, también había sido curandero. Tuvieron que pasar cinco años más para que don Mateo me revelara que antes de ser curandero se había dedicado a la brujería. Esto ocurrió una tarde mientras hablábamos de la potestad que ejerce Teenekláb (Diablo) en los danzantes que “se hacen de diablos” durante la Semana Santa.

Así pues, don Mateo me contó que cuando era joven, alguien que pretendía iniciarlo en los menesteres de la brujería le prestó un libro “para estudiar la magia negra”, él no recuerda el nombre de tal libro pero menciona que se trataba de “un libro viejo”, “con muchas palabras para los ángeles malos, para el Diablo”⁴⁵. Después todo fue desgracia, su esposa enfermó, “se desfuerzó” -como él menciona-, y estuvo “tres años tirada en la cama, sin poderse levantar”. Don Mateo continúa:

Un día me dormí tantito me ganó el sueño, me acosté junto con la enferma y tantito me ganó el sueño, unos diez minutos, cerré los ojos y lo vi que se paró el Diablo, rojo. Se subió por aquí en mi nuca, me agarró mi cabello y me dijo: ‘responde’. Yo no respondí, yo pensé: ‘no voy a contestar’. Y que se brinca el Diablo y que se pone aquí en mi frente y me dijo: ‘está es tu suerte’. Que me despierto, después llamé a mi mamá y vino aquí a cuidarme,

⁴⁵ La vinculación que existe entre el Diablo y la escritura no es fortuita, dicha relación, como me hace notar Neyra Alvarado (comunicación personal, 2015), también permite conectar al Diablo con el mundo de los mestizos, quienes inicialmente introdujeron la escritura en el mundo teenek. Así, las relaciones entre mestizos y el Diablo serán abordadas con mayor detalle en el siguiente capítulo.

buscó hierbas y me curó, y me sané. Ya después que lo entrego el libro, que lo devuelvo al dueño, un viejillo que vive allá cerca del centro, allá está viviendo todavía.

Desde allí, como tenía un catecismo que me ha dejado mi papá, un catecismo antiguo que tenía unas oraciones en latín⁴⁶, lo tenía yo guardado. Entonces agarro yo ese catecismo para estudiarle, entonces ya lo estudié mucho, estudié yo puras oraciones, compré más libros de rezar, ya después yo me pegué a rezar, empecé a practicarle los rosarios, los novenarios, todo...Desde entonces no veo al Diablo ni me gusta ver a los diablos de la danza porque están de parte del mero Teenekláb [Diablo].

Don Mateo piensa que en aquellos años su esposa se enfermó y él veía al Diablo en sus sueños porque se estaba preparando en la magia negra, la cual tiene como fin quitar la fuerza vital de las personas. Ante los infortunios narrados, don Mateo decidió cambiar "su suerte", alejarse de la brujería y oficiarse como curandero.

El caso de este hombre muestra que en realidad es muy difusa la oposición que suele plantearse entre los brujos y los curanderos, pues existen casos como este, donde los primeros pueden devenir en curandero o viceversa, ya que al final, ambos son seres con una fuerza y una preparación similar, sólo que canalizada hacia diferentes fines. Mientras unos se especializan en quitar fuerza, otros trabajan para restablecerla. En ese sentido es posible que en determinadas situaciones algunas personas consideren a alguien como un curandero mientras otras lo vean como un brujo.

El lugar de ambos especialistas es únicamente posicional. En estos términos lo que realmente resulta imperante son las relaciones que ellos articulan con otros existentes, quienes fungen como potencializadores de regeneratividad o de degeneratividad, ya que trabajan en conjunto con los especialistas rituales para lograr ciertos fines. Dichas relaciones son en realidad las que se encargan de colocarlos como brujos o como curanderos ante determinados contextos. Por tal motivo en lo que sigue se explica quiénes son esos existentes con los cuales se relacionan los brujos y los curanderos.

⁴⁶ Don Mateo explica que aunque no comprende el latín, leer aquel catecismo fue una forma de estudiarlo.

Auxiliares con potencia regenerativa-degenerativa

Hay una gama de existentes (sintetizados en la tabla 3, p. 63) que son apreciados como auxiliares por los especialistas rituales, los cuales conforman una suerte de sistema en el cual la relación con uno u otro lleva a desarrollar un campo con posibilidades diferenciadas. A dichos auxiliares “se les da de comer”, dice don Mateo, con ofrendas, a algunos de ellos se les invoca con palabras y oraciones. A cambio éstos los apoyarán con la fuerza necesaria para concretar sus propósitos de infortunio o de sanación. En lo que sigue primero me referiré a los seres que fungen como auxiliares de los brujos por potenciar degeneratividad, luego exploraré las relaciones que los curanderos entablan con existentes capaces de trabajar para recuperar la fuerza en los espíritus. Es preciso señalar que hay seres (como los muertos) que tienen la capacidad para auxiliar tanto en “lo bueno” como en “lo malo”, lo cual los coloca en una posición inestable.

Es sabido que los brujos tienen por principal cómplice al Diablo. De acuerdo con el curandero Damián la voracidad de este ser es tanta, que quienes acuden a él deben alimentarlo constantemente mediante ofrendas que llevan a lo alto de los cerros. Don Damián explica que las ofrendas para el Diablo deben ser constantes ya que de lo contrario éste terminará tomando la fuerza que necesita de la vida de quienes se disponen a “hacer tratos” con él. Así, se puede plantear que la imperiosa necesidad de darle de comer al Diablo se encuentra motivada por el temor de ser enfermado por este ser, teniendo como consecuencia más severa la pérdida de la vida. Todo esto quedará desarrollado en los siguientes capítulos.

Don Dolores explicaba que otros de los auxiliares a los que recurren los brujos son santos como San Cipriano⁴⁷ y la Santa Muerte. El primero “sirve” para lanzar potentes hechizos que atrofian la capacidad de pensar y actuar -en síntesis, la fuerza vital-, de las personas. A la Santa Muerte se le realizan toda clase de peticiones malintencionadas que tienen por cometido afectar a la gente. La devoción hacia la Santa Muerte en la región se ha podido advertir desde hace aproximadamente quince años y con el tiempo ha ido prosperando ya que a ella no sólo acuden los brujos sino cualquier persona que la conozca y quiera “hacer mal” a alguien más.

⁴⁷ En algunas fuentes electrónicas se refiere que San Cipriano fue un mártir y un obispo nacido en Cartago, África. Hay quienes le rezan para recuperar a los “amores perdidos”.

Hay quienes han conocido a la Santa Muerte mediante libros de oraciones dedicados a ésta, los cuales son de fácil acceso en los mercados locales, igualmente hay quienes han sabido de ella cuando emigran hacia ciudades del norte del país -como Monterrey- o por lo que ven y escuchan en programas de radio y televisión.

Los muertos son otros auxiliares importantes tanto de brujos como de curanderos ya que se consideran como seres capaces de “trabajar” para el bien o para la desgracia de la gente. Para “ocupar sus favores”, los brujos se desplazan hacia el camposanto, desde ahí intentan contactarlos obsequiándoles tamales como alimento.

En cuanto a los curanderos, éstos tienen a Jesús como auxiliar principal. Los especialistas de Tamapatz reconocen que éste fue el primer curandero sobre la comunidad, por ello piden “su apoyo” para curar a los enfermos. A Jesús se le alimenta con las ofrendas que se disponen al momento de efectuar distintos rituales terapéuticos. Don Mateo describe que:

Jesús fue un hombre que curaba a muchos enfermos, cura a los ciegos, a los mudos, a muchas personas, al que no puede caminar, al que no habla, al que no mira. Nada más le pregunta a algún enfermo: ¿estás enfermo? sí, estoy enfermo -respondían-. Bueno -decía- ahora ya no estás enfermo, al poco rato ya anda, al otro día ven personas que no veían, el mudo ya habla, al otro día lo ven y ya hablan.

Don Mateo comenta que Jesús les legó a los curanderos la capacidad para “quitar enfermedades”, es decir, para combatir lo degenerativo. De acuerdo con don Mateo, es Jesús quien le ha permitido “saber curar”, ocupar su fuerza -aludiendo con esto a su sabiduría- para restablecer la fuerza vital de otras personas. Las enfermedades se ubican invariablemente en el campo de lo degenerativo porque aunque haya quienes se beneficien al provocarlas (siendo el caso concreto de los que envían brujerías), todas tienen como fin mermar la fuerza vital de los sujetos que las padecen. En este sentido, la enfermedad puede formularse como una sustantivación de lo degenerativo.

Otros auxiliares de los curanderos son santos a los que se invoca para los más variados fines. Por ejemplo, don Mateo “ocupa” a Santiago apóstol para solucionar distintos problemas, él explica que éste es uno de los santos más poderosos ya que fue uno de los principales discípulos de Jesús. De forma general es común que en sus rituales acuda a los doce apóstoles

y esto es algo compartido por gran parte de los teenek de la región. San Martín Caballero es otro de los santos que más “ocupa” mientras realiza curaciones de diversa índole, entre ellas las que deben ser tratadas a causa de la brujería pues, además de considerarlo como un “protector de los pobres”, lo describe como uno de los más fieles “soldados de Cristo”, hecho que le ayuda a “ganar la batalla” contra el Diablo y los brujos. Algo similar ocurre con San Miguel Arcángel, santo patrón de Tamapatz, que suele ser invocado por don Mateo y por el resto de los curanderos del lugar, por ser “el jefe del ejército de Dios en su combate contra el demonio”. De tal suerte, el arcángel les resulta efectivo para la lucha que los curanderos emprenden para cuidar a los espíritus de las asechanzas del Diablo.

Don Mateo menciona que todos estos santos son ayudantes, porque únicamente se ocupan -desde mi punto de vista como si fueran herramientas- para la realización de determinados trabajos. Así, existe toda una gama de santos disponibles para tomarlos como ayudantes e intercesores ante Dios y Jesús, según se requiera.

Para don Dolores son poderosos ayudantes San Juan Bautista⁴⁸ y el Santo Niño doctor. A ellos acude en gran parte de los rituales terapéuticos que dirige. Este curandero me contó que el primero es un mensajero de Jesús mientras el segundo es un sanador por excelencia.

Como se verá a lo largo de este trabajo, entre otros auxiliares importantes, que son transmisores y potencializadores de fuerza se encuentra Mámláb (Trueno), descrito por don Mateo como “un gobierno de los anteriores, un hombre que gobierna y salva de problemas, libra de males”. También está el Pulik Pay’lom, ser equiparado al Dios católico pero también al sol. De acuerdo con doña Catarina, esposa de don Esteban -representante de El Zopope para el año 2014- “Pay’lom es Dios, es el que nos da la luz. Es como la luz que nace al otro día, ya viene el sol, ya viene la luz, pero nos da luz a todos no a uno. Es *kícháj* [día], también es el día o sol” (Aguirre, 2011: 118). El Pay’lom es el creador de la luz y de los días, a él se le pide para que los espíritus no caigan en el mundo oscuro que domina el Diablo. Cuando la gente de Tamapatz

⁴⁸ En otras regiones de la Huasteca, San Juan es considerado como un benefactor de la lluvia, comúnmente asociado con el Trueno. Algo similar ocurre con San Miguel en Tamapatz, para mayor información sobre esto se pueden consultar los capítulos seis y siete de este trabajo.

habla de este ser asociándolo con las ideas difundidas por la iglesia católica, lo denominan como el *Padre Eterno*⁴⁹, deidad que se encuentra al mando de un conjunto de santos y ángeles.

Especialista	Auxiliares	
	Principales	Secundarios
Brujo	Diablo	San Cipriano Santa Muerte Muertos
Curandero	Jesús Dios Mámláb (Trueno) Pay'lom (Sol-Padre Eterno) Tsabál (Tierra)	Apóstol Santiago San Martín Caballero San Miguel Arcángel San Juan Bautista Santo Niño Doctor Otros santos de origen católico

Tabla 3. Especialistas rituales y sus auxiliares

Para lo que sigue he de centrarme en la figura del curandero ya que es a él a quien se le confieren mayores poderes por sus capacidades de negociación entre la pérdida y la gestión de fuerza vital. Los curanderos pueden enfrentarse a los brujos y derrotarlos, y lo más importante, son los encargados de cuidar los espíritus de las personas, de restablecer la fuerza vital y de encausar la circulación de ésta a través de un conjunto de prácticas rituales que coadyuvan a la producción de más fuerza en favor del colectivo tanto humano como no humano.

La defensa de los espíritus

En las comunidades teenek de la microrregión es común que la mayoría de los adultos y los ancianos tengan conocimientos de herbolaria y otros recursos propicios para tratar distintos malestares y enfermedades. Igualmente es usual que estas personas sepan practicar barridas y limpiezas⁵⁰ que libren a las personas de malos aires y diversos padecimientos que traen consigo el debilitamiento de la fuerza vital. No obstante, como ya ha sido mencionado, existen quienes sobresalen por los amplios conocimientos que tienen sobre el mundo, la vida, la enfermedad, la ritualidad y la muerte, ellos son identificados propiamente como curanderos, personas

⁴⁹ Dicha denominación no resulta fortuita ya que en otras comunidades de la región al padre se le llama Pay'lom. En Tamapatz también se le llama así a quien ostenta el cargo de representante y en ocasiones a los sacerdotes, tal y como se mencionó en el texto introductorio sobre las comunidades de estudio.

⁵⁰ Más abajo se precisará en qué consiste cada una.

distinguidas por los integrantes de su comunidad debido a su sabiduría, es decir, a su fuerza vital.

En Tamapatz los curanderos tienen por principal acción la defensa, ellos son los que protegen a las personas de toda clase de males. Don Mateo suele mencionar que su trabajo es poner su mano para ver si puede defender a los embrujados, explica que “si la enfermedad viene por Dios ya no hace nada”, pues ha sido dada por el destino, pero si no fuera así, “tiene que enfrentarse”. De esta forma se emprende una suerte de batalla con el brujo que ha enviado el mal, para así defender -como enfatiza don Mateo- a la persona, recuperando o protegiendo su espíritu, que sin duda está en peligro.

Don Damián también considera que gran parte de su labor consiste en una suerte de defensa. Así que se tiene que enfrentar ante “los enemigos que hacen mal”, ante “los que espantan el espíritu”. El concepto de defensa (*jek'a'*), como uno de los ejes del hacer entre los curanderos, ya había sido advertido por Alcorn en su estudio pionero entre los teenek potosinos. Básicamente esta autora definió al curandero teenek como “alguien que defiende al paciente contra el brujo, quien se aprovecha de los errores de la persona para atacarla” (1982: 251).

La defensa que realiza el curandero está relacionada con lo que ellos llaman “levantar el espíritu”. En el año 2009 don Dolores tenía setenta y cinco años, él comenzó a curar en los años 90 del siglo XX, cuando una de sus hijas enfermó, entonces acudió a varios curanderos pero nadie pudo sanarla hasta que él lo intentó. Cuando lo conocí, don Dolores pasaba gran parte del tiempo postrado en una cama, estaba enfermo, tosía con frecuencia y sentía “debilidad”. Decía que su enfermedad era producto de una brujería, estaba convencido de que alguien lo había embrujado porque envidiada su conocimiento como curandero, también envidiaban el trabajo que había logrado a lo largo de su vida, reflejado en un buen cafetal, en una milpa prospera y en su oficio como cohetero, con lo cual obtenía un ingreso adicional. Don Dolores no pudo recuperar su fuerza, como me lo dijo su esposa, y murió en el año 2010. Él siempre mencionaba que una de las principales labores del curandero consiste en “levantar el alma”, decía que en todos sus años como curandero había “levantado a muchas gentes”, “gentes de la comunidad y extranjeros que venían a buscarlo”, para ello “sólo ponía las manos y con la ayuda de Dios” lograba recuperar el espíritu.

Por esto mismo don Dolores decía que curar consistía en “levantar el alma”, en “levantar a las personas”, ya que consideraba que si un alguien enfermaba era porque su espíritu se había caído o lo había abandonado, entonces él como curandero, tenía que devolverlo a la coronilla de la cabeza, para que así el afectado recuperara su fuerza vital.

Así pues, parte importante de la defensa que emprenden los curanderos consiste en recuperar el espíritu, levantándolo, erigiéndolo hacia la parte superior de la cabeza. Los *ilalix* de Tamapatz defienden a las personas que buscan su protección poniendo en marcha un conjunto de recursos y procedimientos que a continuación se detallan.

La terapéutica de la defensa

Los recursos terapéuticos a los que recurren los curanderos de Tamapatz y de algunas comunidades vecinas pueden ser considerados como una suerte de armas que despliegan para defender a los espíritus. Como parte de éstas encontramos aquellas en las que prevalecen las cualidades que les han sido dadas por “su destino”, entre las que destaca la comunicación con los espíritus y con un conjunto de existentes a través de los sueños, así como las visiones obtenidas a partir de varios métodos de adivinación, los cuales se configuran como fuentes de conocimiento, al mismo tiempo que coadyuvan a formular un diagnóstico sobre el estado del espíritu a defender. También están los recursos que permiten intervenir de manera integral en la persona para la erradicación de determinados males y enfermedades que ocasionan detrimento en su fuerza vital, entre éstos se encuentran métodos como la succión de distintos objetos arraigados en el cuerpo, las limpiezas⁵¹ y las palabras a manera de súplicas y diálogos con el espíritu y con diferentes seres, tal y como se verá enseguida.

Los sueños

Para los teenek de la Huasteca potosina los sueños son campos de premonición por excelencia. Algunos curanderos -como don Juan- han sido advertidos mediante éstos sobre el poder que

⁵¹ En ocasiones las succiones (al igual que las barridas) forman parte de las limpiezas, esto depende del diagnóstico efectuado por el curandero, quien elegirá los procedimientos más favorables para la sanación de la persona. En la región, las labores de estos especialistas son remuneradas entre los \$50,00 y \$100,00 pesos (entre dos y cuatro dólares para fines de 2016) por consulta, dependiendo la complejidad de sus actividades.

tienen para ejercer su oficio. Los sueños son además espacios utilizados para para entablar contacto con los existentes auxiliares. De acuerdo con Gallardo, “dentro del pensamiento indígena el sueño puede definirse como la experiencia derivada del desprendimiento del espíritu, ya que mientras el individuo duerme su espíritu vaga por diversas partes y planos de la realidad. Al viajar o vagar se traslada a diferentes tiempos y encuentra, a veces, a otros espíritus que lo pueden ayudar, enseñar o atrapar” (2000: 67). Como bien señala esta autora, los sueños son para los curanderos un medio de conocimiento. Los entrevistados de esta etnohistoriadora señalaron que durante éstos, una voz les habla y les enseña sobre las plantas a usar para determinadas curaciones, de la misma forma se les muestra “la enfermedad que tiene su paciente o el lugar en donde contrajo el mal o la persona quién realizó la brujería” (*Ibidem*). Dicha información se asemeja a las experiencias compartidas por don Mateo, quien mediante sueños se entera si sus ofrendas han sido bien recibidas por sus auxiliares, cuando éste es el caso, y tratándose de rituales terapéuticos, lo acontecido es señal de que el enfermo se curará, de que restablecerá su fuerza vital. De la misma manera, por dicho medio también puede saber si la persona “ya no tiene remedio” debido a que “su alma ya no volverá”, hecho ante el cual ya no podrá hacer más.

Adivinaciones y consultas

Aunque la adivinación es una de las capacidades que les han sido dadas a los curanderos por destino, hay quienes se auxilian con distintas herramientas para potencializarla y poderla concretar. De todos los curanderos que he conocido, es don Damián quien más recurre a la adivinación, para ello utiliza una especie de péndulo compuesto por un imán circular en el centro, al cual llama talismán⁵², palabra que seguramente apropió de alguno de los programas de carácter esotérico que se realizan en Tamaulipas y se transmiten por radio y televisión en San Luis Potosí, en donde los conductores se presentan como sanadores o clarividentes con facultades para preparar esta clase de artificios a quien los contacte. Pues bien, don Damián es

⁵² En términos de la Real Academia Española, la palabra talismán procede del griego télesma “rito religioso”. Éste es un “objeto, a veces con figura o inscripción, al que se atribuyen poderes mágicos”.

asiduo a estos programas y suele llevar el talismán en una de las bolsas de su pantalón para emplearlo en el momento que necesite realizar alguna consulta, como él le llama.

Este curandero dice que el talismán se ocupa para “buscar suerte”, pues asegura que con él se pueden encontrar “tesoros antiguos” que quedaron enterrados entre las fincas de café. Para determinada consulta don Damián toma el péndulo con una de sus manos, mientras éste se balancea en el aire, él formula alguna pregunta que será resuelta conforme los movimientos del artefacto. Por ejemplo, don Damián pregunta si llegará gente de otros lugares para curarse, el péndulo comienza a moverse, acorde a la dirección en que éste se mueva él podrá pronosticar el sitio de donde proceden los visitantes.

Don Damián gusta de practicar este método de adivinación sobre mi persona. En algunas de mis visitas a su vivienda, después de varios meses sin verme, es común que requiera saber de mí, entonces toma el talismán y comienza con la formulación de una serie de preguntas entre las que siempre destacan las siguientes: ¿Cómo está tu corazón? ¿Cómo está tu suerte? Don Damián no espera que responda de forma verbal ya que en ese momento está escuchando a mi espíritu, de ahí que inquiera sobre el estado de mi corazón, fuente importante de fuerza vital. El fuerte balanceo del péndulo le indicará que mi corazón “está contento”, que no estoy embrujada, que mi espíritu está en su lugar, que mi fuerza es “buena”, que mi suerte es próspera, entre otras cosas. Un balanceo débil indicaría lo contrario: un corazón triste, la falta de fuerza vital, una posible enfermedad, ante lo cual sugeriría practicarme una curación a manera de limpia.

Las succiones

De acuerdo con don Mateo, un buen curandero debe poseer conocimientos necesarios para extraer los males que se encarnan en el cuerpo tomando distintas formas. Don Juan menciona que a lo largo de su experiencia como *ilalix* ha extraído gusanos, espinas y piedras, principalmente. Otros curanderos señalan que han extirpado pedazos de mazorca, hilos, arena, lombrices y espinas. Para esto es necesario ir succionando la piel de la persona afectada con un carrizo o con una caña, la fuerza contenida en el aliento del curandero ayudará a expulsar el mal en forma de los elementos antes mencionados, los cuales, son en su mayoría, quemados o depositados en alcohol para coadyuvar a la erradicación de la posible brujería de

la que se ha sido víctima. No obstante, hay quienes comentan que dichos objetos, después de haber sido extraídos, tienden a desaparecer “mágicamente”, hecho que viene a confirmar que son producto de algún “mal puesto”, nombre con el que también se le conoce a las enfermedades ocasionadas por brujería.

Las limpias

Don Plácido se prepara para efectuar una limpia encendiendo una vela de cera blanca sobre su altar y sahumando con copal. Frente a este espacio doña Ignacia, su esposa, muele en un cajete de barro algunas hojas de hierba del peso⁵³. Don Plácido vuelve a sahumar mientras doña Clementina -su nuera, quien desde varios días atrás padecía gripa y diarrea- toma asiento en una silla frente al altar. Aquel anciano pasa por la cabeza de doña Clementina un ramo conformado por la misma hierba mientras reza, a esta acción también se le conoce como “barrida”, la gente de la región suele integrarla a las limpias para depurar las fuerzas nefastas que han enfermado a la persona.

Posteriormente don Plácido pasa por la cabeza y el cuerpo de doña Clementina un huevo de gallina criada en su solar y la vuelve a barrer con las hierbas del peso, realiza una vez más la limpia con el huevo y otra vez la barrida. Enseguida le toca la coronilla de la cabeza, la cual frota con el huevo, después le frota las rodillas, vuelve a *ramearla* mientras continúa rezando. Después unta el huevo con la savia de las hierbas molidas por doña Ignacia, toma un trago de aguardiente y asperja tres veces sobre la cara de doña Clementina. Luego rompe el huevo en un vaso con agua y examina el contenido. Doña Ignacia, que también sabe curar, examina el mismo huevo. Ambos ancianos conversan mientras observan el huevo en el vaso y luego don Plácido comunica el diagnóstico. De acuerdo con ambos ancianos cinco personas externas a la comunidad le hicieron a doña Clementina mal de ojo⁵⁴ ya que sobre la clara del huevo se observan “cinco ojos” a manera de burbujas.

⁵³ En teenek esta hierba es llamada *walk'í' ts'ojól*, (*Cissampelos pareira*), término que puede traducirse como hierba que está en lo alto. El nombre científico de esta planta fue consultado en el trabajo de Fernández y Ramos (2001).

⁵⁴ El mal de ojo es una enfermedad provocada por “la mirada fuerte” o “la vista pesada” de alguien que fija su atención en la persona. De acuerdo con Emereciano, esto ocurre porque la persona de mirada fuerte envidia o codicia algo de quien afecta, entonces sobreviene dolor de cabeza y “debilidad”, es decir, la pérdida de fuerza vital.

Lo hasta aquí descrito es una de las tantas limpias que pude presenciar en la casa de don Plácido. Las limpias son procedimientos terapéuticos implementados por los curanderos para diagnosticar la clase de males aquejan a las personas que acuden hacia ellos. En éstas es imprescindible el uso de huevos y de hierbas que se frotran sobre el cuerpo para absorber la fuerza nefasta que los ha penetrado provocándoles enfermedad. El copal y el aguardiente son otros de los elementos necesarios debido a la “fuerza caliente” que transmiten al cuerpo enfermo y frío, precisamente por la pérdida energética, ayudándole así a restablecer su equilibrio térmico.

Es menester recordar que la paridad de frío y caliente es algo común en distintos pueblos mesoamericanos. En sus trabajos sobre los antiguos mexicanos Alfredo López Austin ya evidenciaba que los dioses y las esencias se encontraban compuestas de dos clases de materias “opuestas y complementarias”: una era la “materia caliente-luminosa-alta-masculina-viva-seca” y otra la materia “fría-oscura-baja-femenina-muerta-húmeda” (1995: 230). Aunque como lo señala Fujigaki (2015: 130), lo importante entre dichas propiedades es que se mantengan en equilibrio ya que “no todo lo caliente es en sí mismo y siempre regenerativo” sino que se requiere de lo frío para configurar una termodinámica tendiente hacia lo regenerativo.

Debido a la importancia de las limpias como una clase de defensa implementada por el *ilalix*, más abajo se analizará con mayor detalle otra, pues son además el recurso terapéutico de mayor relevancia entre los curanderos de la región.

Las palabras

Un mal te han puesto, por eso hoy [lo] andamos quitando.

¿Quién te ha hecho mal? ¿Quién te tiene coraje?

Que no permita Dios que te alcance, que libre tu corazón.

El dolor que tú tienes está en este momento en las venas, en el hueso.

Si el mal llega al corazón, ahí si no se va a poder defender del enemigo que te hace mal,

¡Que no se espante el espíritu! ¡Que Dios lo bendiga!

Estas palabras fueron pronunciadas por don Damián en uno de los rituales terapéuticos que ofició durante el año 2014. Ese día un hombre ajeno a la comunidad llegó a su casa buscándolo. Este curandero goza de buena reputación en la región, a él acude gente proveniente de las localidades y los municipios vecinos. Aquél hombre argumentaba sentirse débil y cansando. Don Damián procedió a efectuarle una limpia con huevo.

Mientras esto ocurre, los curanderos suelen proferir un conjunto de palabras con el fin de entablar contacto con el espíritu asustado o perdido. En este caso don Damián iba pasando el huevo por el cuerpo del hombre, con el mismo se percataba del dolor que sentía, el cual atribuyó a una brujería. La tarea del curandero es impedir que el espíritu sea cooptado por el "enemigo", y evitar con esto, la potencial muerte de la persona. Posteriormente don Damián me explicó que si la batalla es ganada por "el enemigo" -término con el cual identifica al brujo o al Diablo- y el espíritu se pierde, la enfermedad y el dolor llegará al corazón del afectado, y con ello, la vida entera se perderá.

Como Alcorn señaló, es mediante la palabra que el curandero "ayuda a que se restablezca el orden que se perdió por la brujería" (1984: 72). Es a través de ésta que los curanderos se dirigen hacia el espíritu que ha dejado a la persona, para pedirle que retorne a su lugar, "que no abandone a su propietario". Como dice don Mateo: "uno lo va a estar cuidando, va a estar llamando al espíritu y así se lo va a quitar al maligno porque a veces el demonio se lo quiere quedar". De tal suerte es que la palabra se configura como un medio para "ganar la batalla y ganar el espíritu" y de ahí el interés que existe entre los curanderos de prepararse mediante libros de diversos rezos y oraciones.

Las palabras también sirven para entablar comunicación con los diferentes existentes que asisten al curandero en su labor. "Se tiene que hablar al aire, al cielo, a la tierra para que valga la curación", indica don Mateo, quien también explica que esta clase de palabras son análogas a "oficiar un acta", es decir, se hacen determinadas peticiones de forma verbal, esperando que sean formalizadas y recibidas por los auxiliares invocados, para que a su vez, éstos acudan en su ayuda. Así pues, como refiere Eduardo Viveiros de Castro (2002), los chamanes "ocupan el papel de interlocutores activos en el diálogo cósmico". Este autor explica que en el contexto amazónico los chamanes son interlocutores porque toman "a su cargo las relaciones interespecies, operando en una arena cosmopolítica donde se enfrentan las diferentes categorías sionaturales" (*Ibid.*: 468). En el caso teenek el curandero es interlocutor

porque además de establecer comunicación con sus auxiliares y un conjunto de existentes, se encarga de mediar las relaciones que se entretienen entre la pérdida y el restablecimiento de la fuerza.

En Tamapatz y las comunidades de la región existe un discurso proferido generalmente en teenek conocido como el *nik'at kaw*⁵⁵ -palabra o discurso (*kaw*) en hilera (*nik'at*)-, llamado de esta forma porque en ella se enlistan al conjunto de seres a los que se convocan al ritual para conseguir su protección o su auxilio. Como explica don Mateo, se les está rogando a “los ángeles del cielo, a la tierra, a los muertos, a los apóstoles”, entre otros existentes portadores de fuerza.

El *nik'at kaw* es únicamente pronunciado por los curanderos y rezanderos de mayor conocimiento, llamados también *kawlómes*, ya que son expertos de “la palabra” como un tipo de fuerza, pues como Don Esteban observa, el conocimiento del *nik'at kaw* “es algo que ya viene en la cabeza” de quienes lo recitan, es decir, es inherente a su fuerza-pensamiento. A pesar de que todos pudieran aprenderlo, no cualquiera logra hacerlo. Es por ello que los *kawlómes* son personas respetadas y distinguidas entre el resto de los hombres.

El *nik'at kaw* es considerado como el más sagrado por sobre todos los discursos, motivo por el cual nos hemos de referir a él en distintos momentos. Éste se profiere en los rituales de mayor relevancia, en los que se movilizan grandes cantidades de fuerza, entre ellos los

⁵⁵ En el proceso de elaboración de este trabajo se me sugirió transcribir literalmente uno de estos discursos, antes de hacerlo tuve a bien consultarlo con don Tomás y otros curanderos que colaboraron conmigo durante mi investigación. Ellos coincidieron en el carácter delicado del *nik'at kaw*, en que “son palabras que vienen en la cabeza del curandero” -dijo don Tomás y otros más-, en que “no se deben decir como cualquier otra palabra, porque ocupan sus momentos especiales y por eso no todos saben hacerlo, no todos saben decirlo bien” -dijo don Adrián-. Para noviembre de 2015, en el XIX Encuentro de Investigadores de la Huasteca, conocí a María Clementina Esteban, profesora de educación indígena a nivel primaria, de quien ya conocía sus compilaciones de cuentos en teenek. En el año 2002 María Clementina fue representante de la Asociación “Escritores en Lenguas Indígenas” en la Hannover Alemania. Con ella estuve conversando sobre la pertinencia de transcribir discursos como el *nik'at kaw*, del cual bien tiene noticia, ella coincidió con mis interlocutores de Tamapatz en que se trata de “algo muy complicado porque son muchas cosas que ellos traen en la cabeza, no es algo que se deba estar diciendo en cualquier rato, ni cualquier persona”. Ante tales reflexiones opté por llevar a serio las recomendaciones de mis interlocutores, ya que palabras como el *nik'at kaw* no deben para nada tomarse a la ligera. Por tal motivo, en este trabajo solo referiré en español lo que cada *kawlóme* (orador) quiso resaltar de su discurso, enfatizando de manera general, en los seres a los que está invitando al *costumbre* y las peticiones que está realizando.

terapéuticos, *los costumbres agrícolas, los costumbres generales* y los dedicados a los muertos, como se verá más adelante.

Hasta aquí se han abordado los distintos poderes con los que cuentan los curanderos, las propiedades de su fuerza, se ha hablado también de los existentes que los auxilian en sus labores y de las estrategias que despliegan para la defensa de los espíritus. Considero que todo esto va coadyuvando a comprender cuáles son las especificidades y las potencialidades que puede adquirir la fuerza como un concepto nativo, caracterizando algunas de las relaciones que llevan a su pérdida o a su restauración. En lo que sigue se toma como ejemplo uno de los rituales terapéuticos practicados por don Mateo, el cual contiene gran parte de los procedimientos que siguen el resto de los curanderos de la región, en éste se pone en marcha mucho de lo que hasta el momento se ha señalado.

El aire en el cuerpo. Descripción y análisis de una limpia

Descripción:

Era una tarde de octubre del año 2009, conversaba con don Mateo sobre mitología cuando una mujer de unos treinta y cinco años, procedente del Barrio Unión de Guadalupe, llegó a su casa para hacerse limpiar, argumentaba sentirse “enferma” y “débil”. Don Mateo la pasó al cuarto que alberga su altar⁵⁶, mientras él salió a su solar para cortar albahaca (*Ocimum basilicum*)⁵⁷, posteriormente formó un racimo con esta hierba, el cual puso sobre la mesa. Después don Mateo trituro el copal contenido en una bolsa de plástico (Fotografía 1) hasta que éste se hizo

⁵⁶ La mayoría de los altares confeccionados por los indígenas de la región se ubican dentro del dormitorio. En teenek se les designa como *pul'te'*: el prefijo *pul* se encuentra en relación con la palabra arco (*pulich*), mientras que *te'* se traduce como tronco o vara. Esto tiene sentido cuando observamos que gran parte de los altares se componen por un arco de una o dos varas flexibles sujetas a las patas de la mesa, la cual sirve para colocar ceras, sahumerios, candelabros, alimentos (durante los días de ritual) y las imágenes santas a las que se les confiere devoción. En el caso de don Tomás, él adorna su arco con palmilla y dedica su altar a San Martín Caballero y a la Virgen de Guadalupe, imágenes que considera sus principales auxiliares en sus actividades como curandero.

⁵⁷ El nombre científico fue consultado en Sánchez, *et al* (2000).

polvo. Acto seguido, la mujer le dio dos huevos que trajo consigo de una gallina criada en su solar⁵⁸.



**Fotografía 1. Don Mateo preparándose para efectuar la limpia
El Zopope, Tamapatz
Imelda Aguirre (2009)**

El curandero encendió un par de velas de cebo sobre el altar, colocó un vaso con agua detrás del ramo de albahaca y se dispuso a sahumar sobre el altar con el copal que previamente fue molido. La mujer sahumó después de él. Enseguida don Mateo sirvió una pequeña copa de aguardiente⁵⁹ que ubicó bajo la mesa del altar, al nivel del suelo.

Hecho esto don Mateo pronunció un *nik'at kaw* en el que invocó la ayuda de la Tierra (Tsabál) y del Pulik Pay'lom. Después de que estos existentes fueron llamados, el curandero comenzó con la limpia para la mujer, a quien invitó a sentarse de frente al altar. Don Mateo tomó el ramo de albahaca, lo pasó por las manos, por las rodillas y sobre la cabeza de la señora, después sopló sobre ésta última. Posteriormente envolvió el huevo entre el ramo para

⁵⁸ Aunque para la limpia únicamente se utiliza un huevo, hay quienes acostumbran a llevar otro más de reserva.

⁵⁹ Generalmente este tipo de “copas” son elaboradas con la parte superior de botellas de plástico, las cuales cortan. Es común que se refieran a ellas con el nombre de “topos” de caña o de aguardiente.

colocarlo sobre las sienes, la cabeza, el corazón, los hombros y las manos de la mujer. Enseguida pasó el ramo entre el humo del copal que despedía el sahumero.

Después de esto don Mateo rezó un padre nuestro, le pidió a Santa María y a los santos (más abajo citados) que librarán a la mujer de “espantos, rayos y brujos”. Colocó el ramo sobre la mesa para servir otra copita de aguardiente, líquido del que vertió un poco sobre el suelo para “convidarle a la Tierra”. Una vez hecho esto, don Mateo dio un trago para realizar una aspersión sobre la cabeza de la señora. Luego sirvió una tercera copa de aguardiente, la cual fue derramada sobre la Tierra, ahora por la mujer.

Acto seguido, el curandero tomó un poco de copal entre sus dedos, lo frotó para “darle calor” y posteriormente lo colocó sobre la coronilla de la señora, también untó un poco sobre el cuello, a la altura del corazón, en las coyunturas de los brazos y las piernas.

Al finalizar esto don Mateo volvió a pedir la ayuda -hablando en español- de la Tierra (Tsabál), del Pulik Pay’lom y también de San Martín de Porres, de Santa Inés, de San Pedro, de la Virgen de Guadalupe y de San José, invocó la intervención de “la casa santa”⁶⁰, pidió porque “los dioses vayan adelante y atrás de quienes este día acudieron” a él, que los libren de “espantos, aires, brujas, hechiceros, pleitos y envidias”. Terminadas estas palabras don Mateo sopló con fuerza sobre la cabeza, las manos y los pies de la mujer. Posteriormente vertió un poco más de aguardiente sobre el suelo y rogó al Pulik Mám (Trueno), al Pay’lom, a San Miguel Arcángel para que lo ayuden a “defender a esta mujer”.

Para finalizar, el curandero sahumó su altar y quebró el huevo sobre el vaso con agua. Indicó que era conveniente dejarlo reposar al menos cinco minutos para que el diagnóstico fuera contundente. Transcurridos los minutos, volvió a pronunciar el *nik’at kaw* para convocar una vez más a la Tierra y al Pulik Pay’lom, al mismo tiempo que rompía el huevo sobre el vaso. Don Mateo observó el vaso y diagnosticó mal aire, el cual, dijo, “pega como un cuchillo, como una espada en diferentes partes del cuerpo”, hecho que explicaba el malestar de la paciente. Entre los indígenas de la región se comenta que los malos aires principalmente se adquieren en el monte. En ocasiones éstos se manifiestan en forma de remolinos que causan accidentes o atacan en las personas que transitan por el lugar. Los malos aires aprovechan las cavidades

⁶⁰ Se refiere a la casa donde, de acuerdo con la tradición católica, el arcángel Gabriel le anunció a la Virgen María que iba a ser la madre de Jesús.

putrefactas para introducirse en el cuerpo, ejemplo de ello son las muelas picadas. Una vez dentro, causan distintos dolores que se pueden aminoran mediante limpias con huevo y “sobadas” con alcohol o aguardiente, líquidos calientes que contrarrestan el frío provocado por el aire.

Don Mateo también advirtió que la yema de huevo tenía enterrado un palito de madera, mismo que le hizo pensar en que la enfermedad estaba siendo ocasionada por brujería. El huevo fue quemado en una pequeña hoguera que prendió dentro del piso de tierra de su cocina, esto con el fin de suprimir “todo lo malo” que pudiera contener. Don Mateo indicó que era conveniente efectuar otras barridas hasta desaparecer el aire del cuerpo, lo cual se verificará hasta que el huevo quede “limpio”, sin mancha alguna. De la misma manera aconsejó a la mujer sobarse con pomada de grasa de coyote⁶¹, considerada como “caliente”, con el fin de atenuar los dolores en el cuerpo ocasionados por el aire y lograr el equilibrio térmico en el cuerpo.

Análisis:

Claude Lévi-Strauss propuso que el ritual consiste en un conjunto de “operaciones en cadena, unida una a la precedente por un nexo de causalidad” (2009: 606-607). Para este antropólogo el ritual recurre a un par de procedimientos: la fragmentación y la repetición. Mediante la fragmentación éste distingue “hasta el infinito y atribuye valores discriminadores a los más mínimos matices” (*Ibid.*: 607). La fragmentación no se interesa por lo general sino por las sutilezas, recorta el proceso en secuencias mínimas. Mediante ésta “el mismo tipo de gesto adquiere un papel y una significación distinta, su lugar en el ritual cambia según sea efectuado” (*Ibidem*). En la repetición “la misma fórmula debe ser repetida gran número de veces consecutivas” (*Ibid.*: 608). Lévi-Strauss señala que aunque en apariencia la fragmentación y la repetición se oponen, el primer procedimiento se reduce al segundo “que en cierto modo constituye su límite” (*Ibidem*).

⁶¹ La cual puede conseguir los días de plaza en Tamapatz o en la cabecera municipal pero que seguramente es adquirida por los comerciantes en ciudades más grandes, siendo Ciudad Valles el principal punto de abasto para muchos de ellos.

Para el análisis de éste y otros rituales expuestos a lo largo de este trabajo ejercitaré la propuesta *levistraussiana* a fin de identificar los elementos significativos que integran el ritual, pero más allá de eso, las relaciones que establecen, pues tal y como este autor lo planteó para el estudio de los mitos, el sentido no depende de elementos aislados sino de sus relaciones (Lévi-Strauss, 1995: 233). Dichas relaciones entran en complejas composiciones que permiten conformar sistemas. En un segundo momento, después de la fragmentación de secuencias, se podrán articular un conjunto de códigos que actuarán de manera interconectada⁶². La postulación de códigos en el análisis de la limpia y de otros rituales, permitirá conformar *redes de relaciones* que refuercen la noción de sistema.

Teniendo esto claro, la limpia puede ser fragmentada en tres grandes unidades: la primera correspondiente a las acciones que integran la preparación del ritual, la segunda relativa a su efectuación y la tercera referente al diagnóstico.

La repetición de secuencias nos permite proponer unidades mínimas significativas en el ritual⁶³. De la fragmentación de la limpia descrita se puede identificar la repetición de algunas secuencias que se configuran como unidades mínimas, algunas presentes no sólo en este ritual sino en gran parte del sistema ritual teenek -como se podrá apreciar a lo largo de este trabajo-. Entre éstas se encuentran la sahunción con copal, los soplos efectuados por el curandero, la ayuda solicitada a distintos existentes, el derrame de aguardiente y la barrida con albahaca y huevo. A continuación me detendré en cada unidad:

1. Sahunción con copal

Esta acción es denominada en teenek *pajúx taláb*⁶⁴, mediante ella se señalizan y “bendicen” los planos y las dimensiones del cosmos. Los especialistas rituales de Tamapatz mencionan que el universo cuenta con tres planos interconectados, cuatro direcciones y un punto intermedio.

⁶² Esto fue demostrado por Lévi-Strauss en “La Gesta de Asdiwal” (1995b [1958]), texto en el cual propuso una metodología para el estudio de los mitos Timshiam de la Columbia Británica. En dicho espacio el autor subrayó la importancia de un contexto etnográfico pertinente a la luz de un conjunto de códigos que se desprendieron del mito de Asdiwal y de sus variantes. Entre dichos códigos Lévi-Strauss trabajó sobre los campos geográfico, tecnoeconómico, sociológico y cosmológico.

⁶³ Para el caso de los mitos, Lévi-Strauss (1995) denominó a estas unidades como mitemas.

⁶⁴ Palabra derivada de *paw* (humo) y *taláb*, morfema reverencial que le da a las acciones un carácter de sacralidad. En términos generales se le llama *pajúx* a la acción de ahumar.

Respecto a los planos, se reconocen tres: el celeste *k'ay'lál*, habitado principalmente por Dios, la Virgen, los santos, el Mámláb (Trueno) y sus ayudantes, los *tsok inik* (hombres rayo). El plano terrestre ocupado por los hombres y el inframundo o *al tsemláb*⁶⁵, el lugar de los muertos.

Entre las direcciones del cosmos está el poniente, nombrado como *otselel k'icháj*, lo que significa "se metió el sol", dicho punto también es conocido como *kaleja pulik ts'én*, aludiendo al ocultamiento del astro detrás del Cerro Grande cercano a la comunidad. El oriente es llamado *uk' tu kaleja k'icháj*, "por donde sale el sol". El norte es denominado *tsayleil* y de allí proviene el viento, el mismo dato también fue encontrado por Stresser Péan (2008), quien lo describía como una región de torbellinos de viento. El *sur* es nombrado con esta misma palabra, préstamo lingüístico del español y se identifica con el lugar donde mora la Virgen de Guadalupe (*k'aninmím*). Marcela Hernández Ferrer (2000: 1994) encontró en localidades teenek de los valles de la Huasteca potosina que este punto es denominado con la palabra *alalk'ij* (*alal* se traduce como abajo, mientras que *k'ij* es traducido como tiempo), que posiblemente se relaciona con *akan k'ij* -oriente-, término traducido por van't Hoff y Cerda (2003:20) como "mar del este o lugar donde nace el tiempo", siendo *akan* un morfema para denotar el pie o el principio de algo. El centro o el punto intermedio del mundo, vincula el centro de la tierra (*ts'ejel tsabál*) con el centro del cielo (*ts'ejel k'ay'lál*), así como un sitio llamado *buk k'ay'lál*, lugar de origen del Diablo -como se verá en el siguiente capítulo- (Cf. Aguirre, 2011: 33).

El *pajúx taláb* se encuentra presente en gran parte de los rituales efectuados en Tamapatz y es el curandero quien se encarga de encabezarlo y guiarlo.

2. El derrame de aguardiente

De acuerdo con don Mateo, verter aguardiente sobre la Tierra es darle de beber. Dicha acción es otra de las unidades mínimas en el sistema ritual de Tamapatz ya que se repite en gran parte

⁶⁵ Aunque las personas entre los que se lleva a cabo la investigación lo escriben y pronuncian de esta forma, en otros estudios ha sido encontrado como *Tamzemláb*, muchos de éstos tomando como referencia "Noticia de la lengua huasteca" escrito de Tapia Zenteno (1767), cura que vivió a principios del siglo XVIII en Tampamolón, S.L.P y quien indicó que el *Tamzeláb* es un plano del universo que se encontraba en la cosmovisión teenek desde tiempos precolombinos, pero ante la conquista fue identificado con el infierno. La palabra se deriva del prefijo *tam*, que en Tamapatz y la Cercada devino en *al*, el cual indica lugar y que en conjunción con *tsem* (muerto) y *láb* (sufijo que denota sacralidad), aluden al "lugar de los muertos".

de *los costumbres*. En el caso de la limpia que nos ocupa, esto se realiza durante tres ocasiones durante su efectuación: la primera es realizada por el curandero, quien es segundado por la mujer y hay una tercera vez, casi en el momento de culminar el ritual.

3. La ayuda

Para los teenek de la región es de suma importancia solicitar ayuda (*toldhmi taláb*) en todas las labores que son imposibles de lograr de forma individual, ya que son pensadas como un acto colectivo. Ejemplo de ello son toda clase de faenas que tienen por objetivo reunir el trabajo de los integrantes de la comunidad para obtener mejoras en la misma o para cumplir con la realización de *los costumbres* comunitarios. Aunque los rituales terapéuticos se consideren prácticas individuales que sólo involucran al curandero y al sujeto cuyo espíritu peligra, realmente tienen mucho de colectivo en la medida de que el primero pide la ayuda de un conjunto de seres que vienen a auxiliarlo para defender el espíritu, y así, poder restaurar su fuerza vital. Es mediante palabras y oraciones, como fue explicado más arriba, que el curandero establece contacto con una serie de existentes, entre ellos santos y espíritus. La recuperación paulatina en la salud de la persona será indicio de que las palabras del *ilalix* fueron efectivas.

4. Los soplos

Don Mateo explica que el curandero sopla sobre la cabeza y otras partes del cuerpo donde la persona siente dolor con el fin de “mover la enfermedad”, pero al mismo tiempo, de transmitirle “fuerza caliente”, de la cual el afectado carece en esos momentos. En la limpia descrita, él sopla sobre la cabeza de la mujer un poco después de haber comenzado el ritual, vuelve a soplar sobre la cabeza, las manos y los pies casi al finalizar. La aspersión efectuada sobre la cabeza es de cierta forma un soplo potencializado acompañado de aguardiente, otra sustancia “caliente”, que también otorga fuerza.

5. La barrida

Se ha indicado ya que mediante la barrida se pretende expulsar las fuerzas nefastas que están dañando al enfermo, las cuales generalmente son atribuidas a actos de brujería, como

principales causantes en el detrimento de la fuerza vital. El que la brujería sea conceptualizada como “enfermedad puesta”, y por ende como una enfermedad que pertenece al campo de lo construido, sugiere que no viene dada por causas “naturales” sino que es impuesta y enviada por alguien que busca hacer daño, en muchos casos en forma de aires. Ésta tiene como consecuencias dolor y marcas (en forma de golpes) en el cuerpo de quien la padece, así como falta de apetito y vómito recurrente. Se recordará también que la brujería se encarna en el cuerpo tomando forma de distintos objetos (gusanos, espinas, piedras, etc.) que el curandero tendrá que extirpar. Para don Mateo y otros de mis interlocutores, la brujería puede devenir en enfermedades sumamente nocivas, tal es el caso del cáncer. Así, menciona don Mateo, que posiblemente muchas de las personas que padecen cáncer en la región, fueron víctimas de una brujería que no trataron a tiempo.

En el ritual que nos ocupa don Mateo inicia la limpia barriendo sobre las manos, las rodillas y la cabeza de la mujer. Posteriormente combina la limpia con la barrida, envolviendo el huevo con el ramo de albahaca, así reitera el procedimiento pasando ramo y huevo sobre las sienes, la cabeza, el corazón, los hombros y las manos de la señora.

De la sahumación con copal, el derrame de aguardiente, la emisión de los soplos y la realización de barridas, así como otros aspectos de la limpia, se desprenden un conjunto de códigos. Para fines de este análisis pondré atención en los códigos articulados a partir de los instrumentos empleados por el curandero, en el código verbal y en el código corporal, pues son éstos donde se aprecia con mayor énfasis la movilización de fuerza, como una acción inherente al trabajo del *ilalix*.

Código instrumental

A lo largo de la limpia don Mateo recurre a un conjunto de elementos que se configuran como una suerte de instrumental indispensable para la defensa del espíritu atacado. Entre todos, el copal y el aguardiente son herramientas imprescindibles debido a sus propiedades calientes que contrarrestan la pérdida de fuerza caliente en la persona. Al primero se le imputan además propiedades purificadoras, por ello, como se advierte en la descripción anterior, el ramo tiene que ser pasado por el humo del copal antes de comenzar con la limpia. De la misma forma, se

procura sahumar constantemente el altar y el resto del espacio, para así alejar fuerzas y seres nefastos que intenten sabotear la labor de curandero. Las cualidades “calientes” de esta resina se verifican cuando don Mateo la coloca sobre determinadas parte del cuerpo.

En cuanto al aguardiente, como ya se ha visto, éste es requerido en diferentes momentos durante la limpia. En un inicio don Mateo dispone una copita de dicha bebida bajo la mesa, este aspecto es algo recurrente en la mayoría del sistema ritual teenek, el curandero explica que dicho trago es para compartirlo con los muertos y es colocado en tal sitio. Desde mi interpretación el debajo de la mesa metonímicamente se enlaza con debajo de la Tierra, es decir, con el *al tsémláb*: el lugar de los muertos.

Posteriormente el aguardiente es empleado (en tres ocasiones) como una bebida que se comparte con la Tierra. Don Mateo revela que ésta es la principal receptora y auxiliar ya que da la vida pero también la quita, por ello es menester brindarle de beber y “tenerla contenta”, para que así “ayude” con la curación de la persona. Él mismo explica que tanto la Tierra como los muertos, son seres delicados, susceptibles a enojarse si no se les toma en cuenta, por este motivo son apremiantes las continuas derramas de aguardiente, acto que también se apreciará en gran cantidad de rituales.

El aguardiente igualmente es utilizado en las aspersiones del curandero. Don Mateo considera que éste le provee de la fuerza que necesita al momento de “defender”, al mismo tiempo le ayuda a propagar calor en la persona enferma, pues lo reconoce como una bebida caliente. En este sentido Ariel de Vidas, en su trabajo con los teenek veracruzanos, señala que el alcohol “da inmunidad contra los malos encuentros y el curandero debe beber para evitar que su sangre se congele cuando entra en contacto con los espíritus de la tierra, que son especialmente fríos” (2003: 73).

La fuerza del aguardiente -como bien observó Lupo para el caso de los nahuas de la Sierra de Puebla- y como lo iremos advirtiendo, se aprecia en su “forma, temperatura, color, perfume, sabor, contenido, etcétera, articulados en un preciso esquema de interrelaciones...” (1991: 222).

El huevo es otro instrumento indispensable en cualquier limpia. En Tamapatz y en La Cercada es requisito que éste sea de gallina y provenga del solar del paciente, o cuando menos, que sea llevado por él. Don Mateo explica que el huevo “recogerá todo lo malo, toda la enfermedad” al ser frotado sobre el cuerpo, por lo cual, al finalizar el ritual debe ser destruido

en una hoguera, con el fin de suprimir “la enfermedad puesta”. Gallardo, en su trabajo sobre curanderismo y brujería en la Huasteca potosina, explica que los huevos utilizados en las limpias “simbolizan el espíritu de la persona, la luz que lleva dentro” (2000: 69). Por mi parte no podría aseverar lo mismo pues nadie en la región me lo planteó de esa manera, más bien, fueron referidos como una suerte de receptáculos de la enfermedad.

Código verbal

Este código se construye a partir de las palabras, las oraciones y los discursos que el curandero dirige a un conjunto de seres y santos, a los cuales se les solicita ayuda para entablar la defensa del espíritu (véase la tabla 4). Es así que de este código se deriva un subcódigo correspondiente a los auxiliares. En el ejemplo que nos ocupa, don Mateo comienza invocando a la Tierra y al Pulik Páylom para que se hagan presentes.

Posteriormente, mediante un padre nuestro, solicita la intervención de María y los santos para que libren a la paciente de espantos, rayos y brujos. Después suplica a la Tierra, al Pulik Pay’lom, a San Martín de Porres, a Santa Inés, a San Pedro, a la Virgen de Guadalupe, a San José y a la Santa Casa para que vayan adelante y atrás de la paciente, y para que la libren de espantos, aires, brujas, hechiceros, pleitos y envidias.

Don Mateo profiere una nueva súplica, ahora dedicada al Pay’lom, al Trueno y a San Miguel, a quienes les pide que lo auxilién en su defensa. Esa petición, en específico, no es fortuita. La gente de Tamapatz establece una asociación entre el Trueno y San Miguel como seres pluviales, a su vez, ambos son caracterizados como existentes combativos que luchan contra el Diablo y un conjunto de huestes malévolas.

Por último don Mateo vuelve a pronunciar el *nik’at kaw* para convocar una vez más a la Tierra y al Pulik Páylom mientras examina el huevo para emitir su diagnóstico. Se podrá notar que es dicho discurso el primero y la último en ser pronunciado durante la limpia, teniendo la finalidad el hacer presentes a los seres que fungen como testigos, como auxiliares máximos en la labor del curandero en contra de la degeneratividad, pero también como transmisores de fuerza.

Palabra	Auxiliar	Petición
<i>Nik'at kaw</i>	Tierra Pulik Pay'lom	Se solicita su presencia
Padre Nuestro	Santa María Santos	Librar a la mujer de espantos, rayos y brujos
Súplica	Tierra Pulik Pay'lom San Martín de Porres Santa Inés San Pedro Virgen de Guadalupe San José Santa Casa	Que vayan adelante y atrás de la paciente Que la libren de espantos, aires, brujas, hechiceros, pleitos y envidias
Súplica	Pulik Mám (Trueno), Pay'lom San Miguel Arcángel	Ayuda para la defensa
<i>Nik'at kaw</i>	Tierra Pulik Pay'lom	Solicita su presencia

Tabla 4. Palabras y auxiliares de la limpia

Es común que en la mayoría de los rituales teenek de esta región se combinen oraciones adquiridas de la tradición católica con discursos como el *nik'at kaw*, mediante el cual se convoca la presencia y protección de un conjunto de seres, tanto de raigambre teenek como provenientes del catolicismo, no existiendo así una separación entre unos y otros, ya que todos, como lo indica don Mateo, son protectores y auxiliares que trabajan en conjunto para recuperar la fuerza de los espíritus.

Código corporal

A lo largo de la barrida el curandero hace énfasis en determinadas partes del cuerpo vulnerables a sentir los embates de las fuerzas funestas. En el caso que nos ocupa don Mateo realiza un tratamiento reiterado -ya sea mediante el ramo de albahaca, el copal o el aguardiente-, hacia la coronilla de la cabeza, lugar que comúnmente es ocupado por el *ts'itsin* (espíritu en movimiento y en pensamiento), esperando que éste pueda volver a ocupar dicho sitio. El corazón es otro de los puntos nodales durante el tratamiento, ya que concentra el *ejattaláb* (espíritu como fuerza vital). Se recordará que tanto el *ts'itsin* como el *ejattaláb* son las principales fuentes de fuerza para la persona.

Mediante la limpia el curandero también se ocupa de otros puntos por donde la fuerza puede escaparse, tal es el caso de las sienes y las coyunturas (articulaciones) de brazos y de piernas, consideradas puntos-fuga de la fuerza vital, ya que se conforman como una especie de intersticios corporales. Finalmente, el curandero trata aquellas partes en las que la persona presenta dolor, producto del mal aire acumulado, tal es el caso de los hombros, las manos, el cuello y los pies, sitios que han contenido una cantidad considerable de frío a consecuencia de la “enfermedad puesta” y de la falta de fuerza.

Comentarios finales

Para la gente de Tamapatz y sus alrededores los curanderos son sujetos con una fuerza particular, la cual puede ser potencializada mediante distintos aprendizajes y experiencias a fin de lograr la defensa de los espíritus. Para dicha labor el *ilalix* se vale de una serie de estrategias (succiones, palabras y limpias, entre algunas de ellas) que tienen por cometido entablar una batalla con “el enemigo malo” (Teenekláb o los brujos) a fin de recuperar el espíritu que este ser se ha llevado. Si el curandero derrota al adversario, podrá restituir la fuerza vital de la persona. Por ello Alcorn (1982: 247) consideraba que a través de su labor el curandero no sólo sanaba a la persona sino que lograba “hacer de nuevo su espíritu”, el cual es prácticamente inexistente cuando carece de fuerza. En síntesis, es la fuerza vital lo que da forma al espíritu. Cuando los curanderos restablecen la fuerza vital, también reconstituyen al espíritu.

La envidia se presenta como una de las principales causas de un conjunto de enfermedades con efectos degenerativos, entre ellas el mal de ojo y el mal aire, las cuales merman la fuerza vital de las personas y luego de un tiempo, pueden llevarlas a la muerte, tal y como le ocurrió al curandero Dolores, quien como se recordará, era envidiado por sus habilidades para curar y por tener un cafetal prospero.

Ariel de Vidas, en su trabajo con los teenek de Loma Larga, precisa que la envidia es para dicha comunidad “un sentimiento por demás negativo que se suscita a partir de la buena fortuna de alguien y que se dirige contra él. El resultado de esta emoción puede ser fatal para esta persona, porque según la concepción teenek, los sentimientos de envidia pueden llevar al acto de brujería y alcanzar al objeto de la envidia” (2013: 174). Como señala esta antropóloga, “el termino teenek que designa la envidia es *pa'ixnomtalaab* (*pa'*=bajar o ‘hacia abajo’; *ixnom*=

'deshacerse', 'desmoronarse') lo que expresa bien el carácter destructivo de ese sentimiento" (*Ibid.*: 179). Es por motivos como estos que los curanderos de Tamapatz piden mediante sus palabras, que quienes acuden a ellos, queden libres de envidias y de otros peligros que resultan perjudiciales para la fuerza de los espíritus.

Por otro lado, uno de los poderes del curandero más valorados por el resto de su comunidad es su capacidad para entablar relaciones con otros seres, de ahí que resulte ser el principal traductor y mediador "entre diferentes universos", como ya lo hacía notar Ariel de Vidas (2003: 274). En este sentido, uno de los trabajos principales para el *ilalix* es aquel de administrador de relaciones -como lo dijo Viveiros de Castro (2002: 358) para el caso de los chamanes amazónicos-, pero más allá de esto, entre los teenek de este estudio es el administrador de las fuerzas en relación entre los hombres y existentes con facultades para dar o para quitar fuerza. Así se establecen relaciones con seres como el Trueno y Dhipák, quienes ayudan a producir fuerza, y con el Diablo y los muertos, quienes pueden quitarla, pero también producirla en determinadas situaciones ¿Cuáles son las especificidades de estas relaciones? Los siguientes capítulos tienen por cometido resolver esta incógnita, por el momento continuaré analizando las relaciones tendientes a la pérdida de fuerza como parte de lo dado, para en la segunda parte del trabajo observar cómo se construyen las relaciones con tendencia regenerativas. En lo que sigue comenzaré por exponer quién es el Diablo, ese enemigo con el que combate el curandero para recuperar la fuerza del espíritu, ¿qué relaciones tiene este existentes con la gente de Tamapatz y de La Cercada? ¿Por qué es considerado un enemigo?

Capítulo 2

Diablo: ancestro y quitador de fuerza

Era una tarde de septiembre cuando don Mateo conversaba sobre lo peligroso que es el Diablo (Teenekláb). Decía que “cuando estás dormido el Diablo va a estar abajo contigo. Y cuando te duermes se sale, te toca, te tienta tu corazón y nada más caes enfermo. Y si toda la noche te toca, todo el día vas a amanecer malo, enfermo hasta que te pones grave. Es mejor una cama baja, así el Diablo no se mete” (Aguirre, 2011: 36-37).

Como lo explicó don Mateo, en tanto que el Diablo te toca el corazón -importante contenedor y propulsor de fuerza vital- mientras duermes, te quita fuerza, y es así como enfermas. Pero ¿por qué el Diablo tendría que quitarle fuerza a los hombres? Las palabras de aquel curandero me llevaron a pensar que inicialmente las relaciones que se establecen con el Diablo tienen algunas consecuencias degenerativas que conducen a conceptualizarlo por la gente del lugar como un ser malo, peligroso, que se apodera del espíritu de las personas, que enferma, etc. En este capítulo me propongo problematizar en qué consiste esa pérdida de fuerza que se desprende de las relaciones entre el Diablo y el pueblo teenek. Para esto pondré a dialogar los datos obtenidos en Tamapatz y en La Cercada con varios recogidos por otros antropólogos entre distintos pueblos indígenas de Mesoamérica y sus fronteras, en los que el Diablo se aprecia como un existente de suma importancia. Dichas comparaciones tienen como fin de conformar un panorama más amplio, que a su vez admita algunas conexiones con la región de estudio. Con esos datos organizaré distintos códigos que articulen relaciones entre sí, los cuales nos permitan avistar las cualidades del Diablo y las consecuencias al relacionarse con él, en particular entre los teenek.

Como lo indica Lévi-Strauss para el estudio de los mitos, no hay un código único y exclusivo, sino “varios códigos de cuya superposición se deducen reglas de traductibilidad” (1986: 168). Estos códigos no pueden comprenderse por separado, uno nos va llevando hacia el otro y “sólo adquieren un significado en la medida que establecen relaciones entre ellos” (*Ibíd.*: 176). De esta forma se verá que en el caso del Diablo existe un traslapamiento continuo entre lo cosmológico y lo espacial, que en conjunto tiene que ver con el campo social. Todo esto se conecta con cuestiones de la ética y la corporalidad del Diablo, para finalmente anclarse y condensarse en el régimen alimentario.

Por lo pronto y en adelante, trataré al Diablo como Diablo o Teenekláb, eliminando el artículo que impide connotarlo con un nombre propio, como lo tienen otros existentes importantes para la gente de Tamapatz, tal es el caso de Dios o de Dhipák, el espíritu del maíz.

Entre el siete cielos y el pie del cielo: código sociocosmológico

En distintos mitos que pude registrar en Tamapatz, Diablo se presenta como el jerarca de un conjunto de existentes con características degenerativas. En uno de estos mitos (M₁) contado por doña María durante el año 2009, se explica que cuando Diablo habitaba el *buk k'ay'lál* (siete cielos)⁶⁶ ocupaba el cargo de juez, contando entre sus ayudantes a los gavilanes, los jicotes y los tigres, animales que la gente de la región tiene por peligrosos.

M₁.

Cuando viene el animal allá del *buk k'ay'lál*, del siete cielos, allá arriba. Es un Satanás, quién sabe, ese viene, parece un gavilán. Va a agarrar al niño [a Dhipák] y va a llevar a comer al siete cielos, a la orilla del mundo. Pero como el niño es bien sabio, se mete debajo de la mesa. Que el gavilán agarra el *bolím* y que se quema la pata con el *bolím* y con el atole, pensó que era el muchacho.

Que se viene el otro *mayul* y dicen que igualmente se quemó. Pusieron un vasote de agua caliente, que mete la pata y ahí se va. Se quedó el carajo viejo, el que mandó, el mero Teenekláb, el Diablo es el mero mandatario, es como un policía que lleva a la gente. Venían por el muchacho pero que se mete debajo de la mesa y es el *bolím* el que se llevó. Entonces ya no puede, ahí está escondiéndose [Dhipák].

Dicen que mandó muchos animales, jicote para que le piquen pero no le hace nada; un tigre para que lo coma, no le hacen nada. Esos querían llevar al muchacho al siete cielo para que allá el malo se lo coma, para que allá se acabe. Bien vivo que era Dhipák, no le hacen nada. Pero cuando ya se enojó, ese Dhipák que se mete en una piedra lisa hasta allá en el cielo, allá arriba en el siete cielo y que el Teenekláb se baja, que se cae allá en el *akan k'ay'lál*, al

⁶⁶ Punto del cosmos que envuelve la bóveda celeste y que a su vez forma un enclave de intersección entre el cielo y el inframundo. Por su traducción, el *buk k'ay'lál* corresponde al séptimo cielo o séptimo mundo, pues *buk* se traduce como siete mientras que *k'ay'lál* hace referencia a cielo, mundo o universo. El *buk k'ay'lál* es uno de los puntos más distantes del universo del que en Tamapatz tienen noticia.

pie del cielo... en el fin del mundo. Entonces el Teenekláb se fue a la sierra, allá es donde se metió, allá es donde quedó de mejor juez.

El gavilán es un ave de rapiña que en otros mitos⁶⁷ aparece como captor de Dhipák y de los niños de la comunidad. El jicote (*Melipona beecheii*) es una suerte de abeja de mayores dimensiones, que a decir de doña María, provoca serias heridas con su aguijón⁶⁸. Finalmente, lo que los teenek y otros pueblos indígenas de la región llaman tigre, corresponde al tigrillo de monte (*Leopardus wiedii*)⁶⁹, un carnívoro depredador que se ubica como parte de la fauna endémica de la sierra y al que también se le asocia con los naguales, seres que tienen la capacidad de transformarse en varios animales, siendo el tigre el predilecto debido a sus habilidades para la caza. Así se dice que la autoridad de Diablo está, entre otros espacios, en el monte (*alte'*), lugar que organiza y donde controla a los seres que ahí habitan, incluyendo la fauna más amenazante, que se especula, está a su servicio para "perjudicar" a los hombres.

Diablo igualmente es mandatario del infierno, lugar equiparado con el *al tsemláb*, "lugar de los muertos". En La Cercada se dice que parte del *al tsemláb* está conformado por el *pulek al tsemláb*⁷⁰, lugar de mayor "condena" donde habita Diablo y los espíritus de las personas que se involucran con él durante su vida en la tierra, tal es el caso de los brujos y otros sujetos dedicados a atentar contra la fuerza vital de los seres humanos.

El código sociocosmológico en torno a Diablo también se integra por las relaciones que éste sostiene con otros existentes de importancia en el cosmos teenek, con los que entabla hostilidades. Diablo rivaliza con Pay'lom y con Dhipák, se recordará (véase el capítulo 1) que éste primero es el Dios creador para la gente de Tamapatz, que irradia la luz de sol, y por quien existe el día y el calor. Algunas personas lo identifican con el padre de Jesús e igualmente, es denominado como *el Padre Eterno*, figura del panteón católico al mando de santos y ángeles. Varias personas, entre ellas don Mateo, han señalado que tanto Pay'lom como Diablo son los

⁶⁷ Al respecto se puede consultar el M9 que aparece en los anexos de este trabajo.

⁶⁸ No obstante, las fuentes documentales señalan que los jicotes son una especie de insecto del género de las meliponas de abejas sin aguijón. Fuente: <http://bios.conabio.gob.mx/especies/10048683>. Fecha de consulta: 8 de agosto de 2016.

⁶⁹ El nombre científico fue consultado en el trabajo de Villordo (2009).

⁷⁰ La palabra *pulek* es una derivación coloquial de *pulik* (grande), como lo es *al* del prefijo *tam*, que indica lugar y que en conjunción con *tsem* (muerto) y *láb* (sufijo que denota sacralidad), aluden al "gran lugar de los muertos".

dirigentes de una suerte de “equipos de trabajo”. Diablo encabeza un grupo de seres quitadores de fuerza y emisores de infortunios, entre los que se encuentran los brujos, los naguales, los muertos, los *tepas* y los *ejénchix*. Los *tepas* son seres ambiciosos -ya sea hombres o mujeres, esto último sobretudo en localidades teenek de la Sierra Gorda queretana- que se transforman en bolas de fuego, luces verdes o guajolotes para así viajar por comunidades y ciudades, robar dinero y cometer otras fechorías. Por su parte, los *ejénchix* son seres malignos que igualmente suelen equipararse con brujos. Éstos aprovechan la noche, cuando sus vecinos duermen, para introducirse en las viviendas y darles de beber de sus propios orines; varios de ellos gustan de chupar sangre humana a granel que almacenan en botellas para cuando no puedan salir a conseguir comida, siendo la sangre una parte fundamental de sus alimentos (Cf. Aguirre, 2011b).

En cuanto a la rivalidad entre Diablo y Dhipák, ésta queda principalmente evidenciada en los mitos. Dhipák es para los teenek un benefactor de la humanidad por haberlos dotado del maíz como alimento principal. De acuerdo con M1, después de que Diablo fue confinado al *buk k'ay'lál*, comenzó a pasearse por la tierra. Enojado ante esto, Dhipák decidió ir hacia dicho lugar para buscarlo y ponerle una trampa mediante la cual terminaría echándolo definitivamente del plano celeste y condenándolo a permanecer en la sierra, lugar que junto con el monte, forma parte del territorio de Diablo.

En ese mismo mito doña María cuenta que Diablo envió al gavilán para atacar al espíritu del maíz y “llevárselo a comer a los siete cielos” (*buk k'ay'lál*) pero éste le tendió una trampa y colocó como sustituto un *bolím* con el que se quemó las patas. Después de este intento, Diablo optó por enviar al jicote y luego al tigre pero ninguno pudo llevarse a Dhipák, todos sucumbieron ante sus trampas ya que se trataba de un niño muy astuto. Y es cuando Diablo decidió descender personalmente hacia la tierra para atraparlo, momento en el que cae en el *akan k'ay'lál* (pie del cielo), igualmente identificado con la sierra. Entonces -dice la abuela María- fue cuando Diablo ya no se pudo subir, y fue como se terminó quedando de juez en la sierra. En este mito Diablo adquiere connotaciones degenerativas en la medida que intenta comerse a *Dhipák*, asistido por un conjunto de animales que tenían por misión raptarlo. Este hecho alude eventualmente el colapso de la humanidad teenek, pues con la muerte de *Dhipák*-maíz también se terminaría la principal fuente de fuerza como alimento de este colectivo. Pero como Diablo nunca atrapa a Dhipák, ya que éste se confunde ante sus ojos con el *bolím* y luego

logra escondersele, dicho espíritu consigue persistir y continuar dotando de sustento a los hombres, aun hasta nuestros días.

Diablo, comedor de almas limpias

Doña María describe que todo lo comestible, como los frutos y el café, crecieron de la sangre de Jesucristo, quien al momento de su viacrucis fue derramando aquel líquido, con el que la tierra se fue fertilizando hasta dar origen a los alimentos⁷¹. Por el contrario, Diablo le dejó al mundo todos los anti-alimentos: cosas que no dan fuerza, que no se pueden comer o que causarían un perjuicio en los hombres si así lo hiciera, tal es el caso de las espinas del monte. Como ejemplo del daño ocasionado por sus anti-alimentos don Mateo menciona que Diablo fue habitante del cielo (*k'ay'lál*) hasta que se peleó con Cristo por haberle brindado frutas a Eva, las cuales la llevaron a cometer un pecado carnal. En ese momento fue echado del cielo por “un ejército en donde venían los truenos, los rayos y San Miguel al frente”. De acuerdo con este curandero, Diablo le dio a Eva “frutas malas” para que así se instaurara “el pecado” en la humanidad, pero sobre todo, para que acaeciera la muerte en los hombres, pues como dice don Mateo, “antes de que Eva se comiera esas frutas malas, nadie se moría, pero después de eso, los cristianos se empezaron a morir...hasta la fecha es así”. En síntesis, fue Diablo, a partir de sus anti-alimentos, quien sembró la muerte, y con esto, la pérdida de fuerza vital, en los hombres. Para esta interpretación don Mateo retoma datos del relato bíblico del Génesis, donde se explica que una serpiente incita a Eva para que coma del fruto que les fue prohibido por Dios, procedente del árbol de la ciencia del bien y el mal. Eva prueba de este fruto y también le convida a Adán, Dios se percata de ello y decide expulsarlos del paraíso por transgredir uno de sus mandatos.

Aunque Diablo haya dejado los anti-alimentos, es un ser que se alimenta constantemente, y es esto uno de los orígenes de su fuerza. El régimen alimentario de Diablo

⁷¹ Esta narrativa también se encuentra en otros pueblos de la Huasteca. Entre los otomíes de Veracruz, Israel Lazcarro recopiló un fragmento mítico en donde se menciona que durante el Carnaval, “cuando los diablos encontraron a Dios, le dispararon flechas y lo hirieron de muerte: ‘...le dispararon y la sangre brotó, todo es comida...’” (2014: 220).

(sintetizado en la figura 1, p. 92) está compuesto principalmente de la fuerza que procede del maíz, de la sangre y del aguardiente.

En la vida ritual, los hombres otorgan a Diablo un conjunto de alimentos-fuerza que controlan sus ímpetus degenerativos al tiempo que lo mantienen vigoroso. De acuerdo con la experiencia teenek y con las etnografías escritas entre los pueblos de la región, la sangre, como una forma de fuerza vital, es uno de sus fluidos alimenticios predilectos. En el caso teenek esto ocurre porque se encuentra embebida de la fuerza vital que se desprende del corazón como un contenedor del *ejattaláb* (espíritu). Cuando los brujos se dirigen a Diablo, se dan a la tarea de matar algunos pollos o gallinas negras que son enterradas en la tierra o en distintas cavidades de la sierra, mientras que la sangre es vertida en la Tierra para que Diablo, como habitante del inframundo, sacie su sed. Masferrer (2003: 71) describe que los indígenas de la Sierra Norte de Puebla realizan contratos con Diablo por siete años, los cuales son firmados con sangre, siendo ésta, además de alimento-fuerza, una sustancia que formaliza convenios entre los hombres y este ser. En Tamapatz ocurre algo parecido en cuanto a los tiempos, como se verá en el siguiente capítulo, los danzantes que se “disfrazan” de diablos durante la Semana Santa, pactan con Diablo un compromiso por siete años a cambio de su protección, o bien, de controlar sus fuerzas degenerativas. Dicho convenio se sustenta en dádivas de *bolimes* y aguardiente como alimentos principales para aquel ser.

Diablo tiene como bebida primordial el aguardiente. Jacques Galinier asevera que para los otomíes la caña de azúcar, materia de la que se destila esta bebida, es una creación de Diablo. Este autor supone que la caña se asocia con éste, y por lo tanto, con los mestizos, por haber sido introducido a la región en el siglo XVI a manos de los criollos (1990: 579). Algo similar sucede con los totonacos, donde *Qotiti* es el dueño de la caña de azúcar, “se entiende así el que los totonacas jamás ingieran esta bebida sin antes regar un poco en el suelo, evidente ofrenda al Diablo” (Báez-Jorge, 2003: 414).

En cuanto a la comida que se le ofrece a Diablo, en distintas etnografías ha quedado documentado que a dicho ser únicamente se le destinan alimentos sin sal. Por ejemplo, Hugo Cotonierto señala que las ofrendas para Diablo no contienen sal y que este condimento tiene la función de “integrar al pequeño a su sociedad” (2011: 85), adquiriendo un valor importante en los primeros rituales del ciclo de vida. Este autor explica, retomando las palabras de Don Nazario, habitante de La Manzanilla, que la carne de los tamales dedicados en ofrenda para

Diablo, se cuecen sin sal porque no le gusta al Diablo “ya ve que uno se bautiza con sal; de chiquito le dan a uno sal y ya no es del diablo, es de Dios; por eso a él no le gusta” (*Ibíd.*: 140).

De alguna manera si a Diablo se le niega la sal es porque los pames lo desconocen como persona, prueba de ello es su categorización como “animal” durante los rituales. Este dato hace contraste con lo que ocurre en Tamapatz, donde si bien se le dice animal en algunos contextos, todos los alimentos para Diablo (tamales y *bolimes*, principalmente) están provistos de los mismos ingredientes que consumen comúnmente los hombres: masa, carne de pollo, sal, picante y cominos, entre otros condimentos. ¿Qué nos propone esto? De acuerdo con Ariel de Vidas (2010), los alimentos son una vía para la socialización o la convivialidad entre los humanos y otros existentes, por lo cual la manera en que éstos se comparten nos está indicando la forma en la que los seres humanos se relacionan con otros seres. En este caso pareciera que mientras los pames buscan dissociarse de Diablo a partir de la comida, los teenek se afilian y se vinculan con dicho ser mediante la compartición de los mismos alimentos que operan como fuentes de fuerza, lo cual hipotéticamente nos permite considerarlo como un integrante más del colectivo. Sobre esto volveré más adelante.

De acuerdo con la gente de Tamapatz, Diablo -al igual que ciertos animales- es alguien con un olfato muy fino, que gusta de todo lo que huele a “limpio”, despreciando lo que emana pestilencia. Un ejemplo de ello es que rechaza a las mujeres que a lo largo de su vida han procreado, se alimenta únicamente de quienes nunca tuvieron hijos por ser estériles o por haber abortado. Desde el punto de vista de algunas mujeres, quienes han tenido hijos son identificadas por el olor a fetidez que desprenderán en el mundo de los muertos, al contrario de quienes no fueron madres. Esto debido a que el sexo y el acto de procreación se reconocen como acciones de las que se desprenden olores caracterizados como “apestosos”, que Diablo es capaz de reconocer y que a su vez repudia ¿Por qué ocurre esto? En las siguientes líneas indagaremos en algunas pistas que nos pueden permitir comprenderlo de mejor forma.

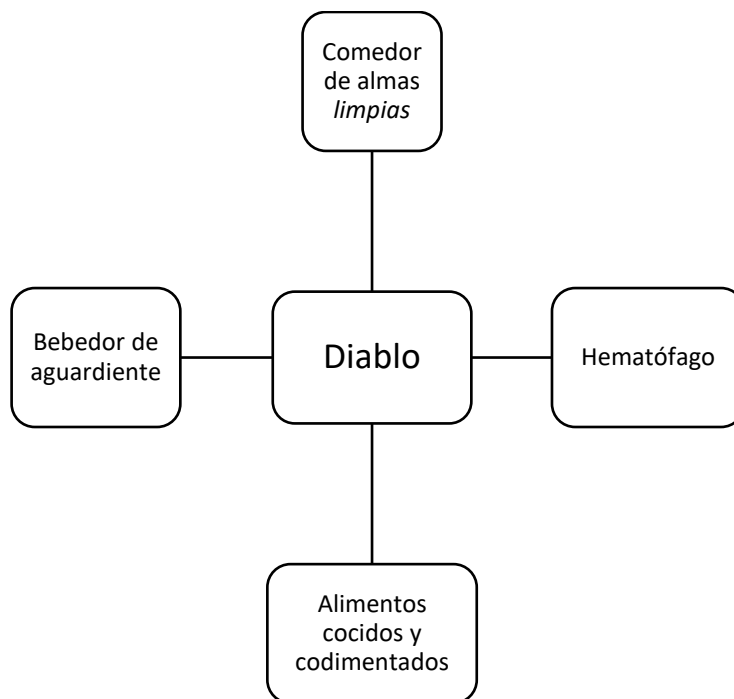


Figura 1. Régimen alimentario de Diablo

Doña Jacinta es una mujer de unos cuarenta años que a los trece salió de su comunidad para trabajar como empleada doméstica en Matamoros, ahí aprendió a hablar español. Dos años después regresó a El Zopope y años más tarde volvió a salir pero ahora hacia Ciudad Mante, Tamaulipas, donde se empleó en el corte de jitomate. En la actualidad doña Jacinta ya no emigra, ha establecido uniones conyugales en dos ocasiones y cuida de una cuantiosa familia. Su madre murió cuando ella era muy niña, entonces su padre la llevó con la abuela y fue ahí donde creció. Su abuela le transmitió un cúmulo de conocimientos que, en su opinión, hablan del *costumbre* teenek, entre éstos se encuentran todos los mitos que conoce, de los cuales haré alusión en distintos momentos de este trabajo. Respecto a Diablo, doña Jacinta comenta:

Me platican que a la que nunca tiene hijos, nunca quiso ningún hijo tener, derecho se va con el ángel malo porque ese lo huele con el ánima; si tiene el olor rico te van a dar de la comida del animal. El que tiene hijos, ese va con Dios porque somos hijos de Dios, queremos a nuestros hijos, tuvimos. Ese animal ya no nos quiere porque nosotros apestamos, hicimos por tener, apestamos y no nos quiere. Y el que no tiene hijos, ese no

apesta, ese va a su comida. Ese animal es el Diablo, los que abortan, hacen matar a sus hijos, van directo con el ángel malo, con el Diablo (Aguirre, 2011: 259).

De acuerdo con lo narrado por doña Jacinta se puede proponer que Diablo gusta de alimentarse de los espíritus de quienes en vida afianzaron un conjunto de relaciones no generativas, pues no quitan fuerza pero tampoco la producen, ya que en lugar de acrecentar el colectivo, fueron estériles (es decir, se encontraron imposibilitados para dar vida), decidieron abortar o no procrear. Es así que Teenekláb, además de consumir los alimentos que dan fuerza al resto de los hombres, también se abastece de la no generatividad de ciertos espíritus.

Volviendo al tema de los olores, es a partir de éstos que se puede construir un subcódigo que se desprende de los alimentos (conjuntado en la figura 3). Como ha quedado señalado, en el mundo de los muertos Diablo se alimenta de los espíritus que desprenden olores *limpios*, rechazando a los que emanan putridez. Pero mientras Diablo es atraído en el *al tsemláb* por aromas “puros” o “limpios”, en la tierra es alejado con olores balsámicos como el desprendido por el copal, por ello es menester sahumar con esta resina al momento de efectuar distintos rituales en los que no se requiere su presencia. En La Cercada Doña Ignacia me explicó que el altar doméstico y la vivienda deben de persignarse con el sahumero del copal “porque así no llega el Diablo, porque así se asusta con el olor”, ya que se trata de una esencia bienoliente y “bendita” que “aleja todo lo malo”.

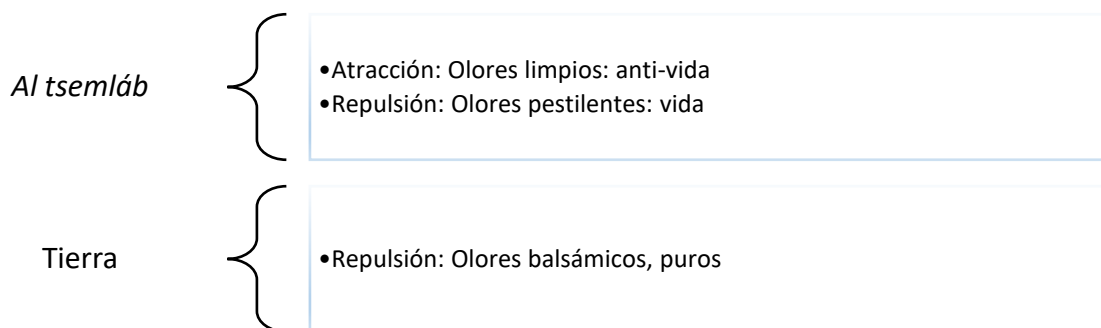


Figura 2. Código olfativo-gustativo de Diablo

La sensibilidad olfativa de Diablo parece invertirse tomando en consideración lo que le agrada (los espíritus “limpios”) y lo que le repugna (los espíritus “apestosos”) tanto en el lugar

de los muertos como en la tierra. Mientras que en el primer lugar es atraído por los olores “limpios”, rechazando la podredumbre (lo que da vida), en la tierra es repelido con olores que evocan pureza, como los impelidos por el copal. En suma, la atracción de Diablo por olores limpios en el mundo de los muertos es a su repulsión por los olores puros en la tierra. Esto cobra sentido al considerar que tanto el mundo de los muertos como la tierra son para los teenek de Tamapatz y de La Cercada dos planos sumamente parecidos. En distintos testimonios recopilados, se describe que en el *al tsemláb* se vive como si se estuviera en la comunidad. Allí tienen las mismas casas, animales y parientes, los hombres trabajan y comen como si estuvieran vivos. Ejemplo de ello fueron las palabras de don Amador en La Cercada: “Nosotros no nos morimos, sabiendo bien la realidad, no nos morimos, vivimos en lo mismo pero entonces no vamos a tener la conciencia que hay ahorita, es otra conciencia, no hay fin, allá también se trabaja. Yo he soñado a mis gentes, y las sueño trabajando igual que aquí...” Este comentario será retomando en el capítulo cuarto cuando se caracterice la fuerza que poseen los muertos.

Diablo: un otro

En diversos pueblos amerindios la figura de Diablo se encuentra vinculada con las características que les son imputadas a los mestizos, siendo éstos un referente importante de alteridad, que en algunas circunstancias resulta degenerativa, pero que en otras deviene en regenerativa. Cotonieto describe que para los pames de Tamasopo, San Luis Potosí, “el diablo representa un complejo simbolismo de la otredad que perjudica, pero también puede ser aliada” (2011: 161). De acuerdo con lo obtenido por este autor, los pames describen al Diablo como un ser “maldoso, un jinete, un animal salvaje, un chivo, una chinche o pulga; es ambicioso, es de fuera, le gustan los problemas, el dinero, la sangre y el alcohol” (*Ibidem*).

Amador Naranjo, en su trabajo con los mayas yucatecos, apunta que para distintos grupos, Diablo se ha consolidado como “el más perfecto símbolo de alteridad [que] fue identificado con unos ‘otros’ que se oponía al ‘nosotros’” (2006: 323). Como a continuación se verá, la configuración de este ser como un “otro” se logra a partir del entrecruce de varios componentes entre las que sobresalen distintos aspectos corporales, éticos y sociales.

Una corporalidad alógena

La gente de la región describe a Diablo como un hombre prieto con una pata de caballo o de vaca y otra de gallo, aunque también es capaz de adoptar el cuerpo de un perro negro. Todos éstos se aparecen principalmente durante la noche en el monte. Hay también quienes lo refieren con un hombre cornudo y de cola larga, y en este sentido lo asocian con animales con cuernos como los chivos y los toros.

Podría pensarse que dichas ideas sobre la corporalidad de Diablo dejan ver la relación que éste tiene con otro mundo que no es el indígena. Recordemos que tanto el gallo, como los ganados caprino, vacuno y caballar fueron introducidos en América a partir del arribo de los colonizadores españoles. La mención que los interlocutores hacen de estas clases de animales en la corporalidad de Diablo puede igualmente encontrarse asociada con la ganadería como una actividad prioritaria para algunos no indígenas de la región, quienes en gran medida son los propietarios de las extensiones de tierras para el pastoreo. Respecto al caballo, Galinier señala que “representa al mestizo arrogante y, sobre todo, al ‘pingo’, diablo jinete que hace mañosas apuestas con los hombres y los arrastra irremediablemente hacia las cuevas, donde desaparecen, engullidos” (1990: 591).

También con los otomíes de la Huasteca, Lazcarro indica que Diablo (*Zithú*) es un “charro mestizo, con monedas prendidas al pantalón, pistola y sombrero, [que] encarna los peligros del mundo *otro*” (2011: 374) y aparece en carnaval montado a caballo. Para los indígenas de la Sierra Norte de Puebla “la figura del diablo es la de un hombre rubio que viste saco y corbata, que carga un portafolios y que anda descalzo” (Masferrer, *et al*, 2003: 71). De acuerdo con las observaciones de Carlo Bonfiglioli (comunicación personal, 2014), que Diablo se describa como alguien descalzo puede aludir a un indígena amestizado, es decir, a alguien que fluctúa entre la apariencia de lo indígena y lo mestizo.

Entre los zapotecos de Mictla, Oaxaca, Diablo es descrito como alguien rubio o como un gringo, imagen que, de acuerdo con Barabas, puede estar inspirada en la gran cantidad de turistas que arriban a la región. La autora señala que “a pesar de sus diferencias formales, tanto el catrín como el gringo representan al hombre blanco, rico y poderoso, y ambos se

representan colectivamente como el diablo que simboliza el poder, la fuerza, el dinero mal habido y la maldad en general” (2005: 16).

Conforme a los datos de Cotonieto (2011: 156), los pames de Tamasopo vinculan a Diablo con dos elementos principales: el sombrero y “la bestia”, nombre que se les da en la región a los animales de carga. Además de eso, Diablo comparte con los mestizos las características de ser burlón, aprovechado y ambicioso. Este autor nos dice que:

la imagen del diablo como idea del otro da cuenta de un largo proceso de interiorización de la percepción del no indígena (el no pame) que ha sido ‘abusivo’ desde tiempos lejanos, tal vez como parte de una memoria colectiva de las vejaciones sufridas durante la colonización española y los abusos de los misioneros y estancieros, hasta las relaciones ‘difíciles’ con los mestizos hoy día (2011: 161).

Recapitulando, la relación que los indígenas de la región y de otras partes del país, tienen con Diablo, y la imagen que han creado en torno a él, posee como soporte la relación que mantienen con los mestizos como referentes de una alteridad que los perjudica, ambiciona, se aprovecha, abusa e instaura relaciones de poder asimétricas, las cuales van mermando la fuerza de los colectivos que dominan.

Rico y maldoso...la ética de Diablo

Diablo tiene la capacidad de manipular a los humanos en favor de sus intereses. En Tamapatz se le adjudican amplias cualidades para transformarse en distintas personas, y por lo tanto en diversos cuerpos, con el fin de engañar a los hombres, “hacerles maldades” o “llevárselos al infierno”. Para don Juan Obispo, uno de los ancianos más longevos de El Zopope, Diablo es alguien tramposo y ambicioso que posee un sinnúmero de tesoros ocultos en la sierra, los cuales se hacen visibles ante la gente pretensiosa en forma de luces blancas. Este anciano dice que quienes los encuentran y se atreven a desenterrarlos, quedan comprometidos con Diablo, pues es su dueño verdadero, a quien se le debe prometer el espíritu a cambio de esta riqueza. Así se establece una especie de transacción entre la fuerza vital de la persona a cambio de los bienes. Dichos espíritus serán sus súbditos tanto en su vida por la tierra como en su estancia en el *al tsemláb*, después de la muerte.

En otros pueblos como los mixtecos se ha visto que Diabolo igualmente proporciona riqueza a cambio del espíritu del beneficiado, ante quien aparece como un catrín: “un hombre blanco, elegante y con gran sombrero, vestido de charro negro con tachas de plata y montado en caballo negro” (Marroquín *apud* Barabas, 2005: 16).

Las nociones de Diabolo como un ser vinculado con la riqueza refuerzan la posición de considerarlo como una alteridad degenerativa ya que, al igual que muchos no indígenas, ejerce dominación, explota y humilla a partir del dinero con el que cuenta. No obstante, también existe la posibilidad de configurar relaciones tendientes hacia lo regenerativo cuando los teenek se benefician del poder que ostentan los mestizos con los que se vinculan. Sobre ese aspecto volveré más adelante.

El Teenekláb y los *láb*

Entre los teenek potosinos los mestizos son llamados *láb*⁷². Doña Abundia es originaria de Tamapatz y su esposo Alejandro es de Tantzob, otra comunidad potosina. Esta mujer me decía que los *láb* igualmente son conocidos como “gente de razón”. De acuerdo con don Alejandro, la gente de razón es aquella que “habla español, que saben hablar muchas cosas porque van a la escuela, que tienen casas grandes y buenas”. Gente de razón es un término común que emplean los indígenas de distintas regiones de México para referirse a los mestizos, al parecer este fue introducido durante la época colonial para remarcar la distinción entre españoles y criollos como “cultos”, frente a los indígenas como “bárbaros” e “incivilizados”⁷³.

La distinción entre gente de razón e indio dejó profunda huella en la región, al punto de que aún perdura. Huelga decir que esta dicotomía recuerda otras dicotomías más amplias

⁷² Aunque entre los teenek de Veracruz los mestizos son mejor conocidos como *ejek*, Ariel de Vidas menciona que *laab* tiene un significado parecido al que se le otorga con los teenek potosinos. Esta autora nos dice que *laab* es un “morfema reverencial para referirse ‘a los ricos, a aquellos que visten bien, que son limpios, a los extranjeros de buen aspecto, al español, al mestizo...’ y en definitiva, a todos aquellos que no son teenek” (2003: 419).

⁷³ Muestra de estas categorizaciones son la cantidad de crónicas originadas en los primeros años de la conquista española, entre ellas se encuentran las de Sahagún, quien califica a los antiguos mexicanos como “pecadores” y “sátrapas”, cuyo culto a sus dioses no es más que pura ignorancia e influencia del Diabolo, quien se apodera de ellos (Sahagún, 1992: 52). Entre los llamados “chichimecas”, Fray Guillermo de Santa María justificó la guerra que intentaba pacificarlos y exterminarlos, a fin de impedir sus daños y castigar sus delitos por “oportunistas”, “rebeldes”, “sacrílegos”, “incendiarios”, “homicidas” y “ladrones”. El fin era “la paz”, “la seguridad de caminos” y apartarlos de sus “mal vivir” (Santa María *apud* Carrillo, 1999: 39), sostenía este cronista.

procedentes de la cultura occidental, la cual se ha caracterizado por establecer separaciones entre las sociedades “primitivas” y las “civilizadas”. Igualmente, dicha distinción puede ser consecuencia del “racismo inherente a las relaciones sociales en una sociedad postcolonial” (Ariel de Vidas, comunicación personal, 2016).

Es frecuente encontrarse con testimonios de adultos teenek que en su niñez tenían miedo de los *láb*. Una de las maneras en que fueron apaciguando su temor fue a partir del contacto que tuvieron con ellos al asistir al catecismo y a la escuela, de esta forma comenzaron también a aprender español. Así lo cuenta don Guillermo, un agricultor de unos cincuenta años que ha ocupado diferentes cargos de la comunidad, entre éstos el de presidente de la capilla. Don Guillermo tiene amplios conocimientos sobre las distintas dimensiones del cosmos y sobre los animales que habitan en el monte, sabe cómo se deben organizar *los costumbres* del ciclo ritual comunitario, tal y como lo veremos en capítulos siguientes, es especialista en rituales petitorios de lluvias así como en los saberes respecto al Trueno y sus ayudantes. Él recuerda que: “antes la gente se escondía, mis abuelos decían que los *láb* eran personas malas que vienen a buscar a la gente para comerlos. Son creencias que tenían para que sus muchachos no salieran”.

Aunque la idea del mestizo como un antropófago únicamente se conserva entre la gente más adulta y anciana de las comunidades, dicho planteamiento viene a conformarse como otra expresión de la degeneratividad que estos sujetos albergan y expanden a partir de sus relaciones, ya que de cierta forma comer algo implica consumir su fuerza vital. Así que si los ancianos dicen que antaño los mestizos llegaban para comer a los indígenas era porque se les pensaba como sujetos en suma degenerativos.

Por otro lado, a través del tiempo los *láb* han sido conceptualizados como “gente de dinero”, poseedora de grandes porciones de tierra en las cuales los indígenas suelen emplearse como jornaleros, dejando ahí su fuerza de trabajo, expresión de fuerza vital.

Luciano es uno de los ocho hijos de Doña Prisca y don Abraham. Este joven de unos veinticinco años ha sido uno de mis principales interlocutores en Tamapatz. Recuerdo que Luciano pasaba largo tiempo en su casa, en el año 2007 estuvo trabajando en una ladrillera de Monterrey, lugar donde viven algunos de sus hermanos y al que emigran constantemente las personas de la región. Un día al salir de ese lugar fue atropellado por un camión, este accidente lo dejó parcialmente paralizado. Su recuperación fue rápida pero aún se le dificulta caminar de

forma normal y mover uno de sus brazos. Esta es la razón por la que Luciano pasa largo tiempo en su casa, pues a diferencia del resto de los jóvenes, se encuentra impedido para ir a trabajar hacia la milpa o para emigrar por distintos periodos. Es extraño que Luciano guarde silencio, siempre está platicando, solía acompañarme a diferentes unidades domésticas vecinas, a las procesiones organizadas en la comunidad y a otros eventos, esperaba paciente hasta que terminaba mis labores. Acostumbraba a presentarme ante quienes no me conocían y en ocasiones tomaba el rol de traductor. Luciano sabe mucho de brujería, gustaba de contarme cómo las personas pueden hacer mal a otras, igualmente solía hablarme de Diablo y de las danzas de diablos que salen en Semana Santa, de los naguales y de aquello que acostumbran a hacer los jóvenes de la región: los bailes, las fiestas, la música que se escucha, los lugares a los que se emigra y una gran variedad de temas.

En alguna de nuestras conversaciones Luciano describía a los mestizos como aquellos que “tienen puras tierras que se pueden cultivar, viven en casas grandes, de puro material, traen carros que parecen aviones, camionetas Lobo del año, casi todos van a los Estados Unidos y luego vienen para acá. Llegan con su música, sus camionetas, y nosotros no tenemos eso, andamos en pura bici”. Este joven solía comparar la posición de estos primeros con la de los teenek, a quienes colocaba en una situación de desventaja por no poseer los mismos bienes ni contar con el mismo estilo de vida.

Aunque Tamapatz es una comunidad que en su mayoría se encuentra habitada por individuos teenek, cuenta con un núcleo considerable de población mestiza en el pueblo⁷⁴, donde de los 1004 habitantes (INEGI, 2010), al menos el 80% son no indígenas. Los *láb* del pueblo son los referentes más próximos de alteridad no indígena, algunas personas mencionan que la relación que tienen con éstos se basa en la discriminación y explotación, por ejemplo, doña Procora, mujer del barrio El Zopope, relató lo siguiente:

Nos dicen indios, nosotros no somos indios. Para nosotros los indios son otras personas que no viven aquí, nosotros somos huastecos. Los que por necesidad van a trabajar allá, les pagan la tarea a \$40⁷⁵, cuando aquí entre nosotros la pagamos a \$70⁷⁶. [Los mestizos] no aprenden el idioma porque nunca les gusta platicar con nosotros, te miran de menos. Hay

⁷⁴ Se recordará que Tamapatz centro es igualmente conocido como “el pueblo”, la cabecera política y administrativa de los 26 barrios.

⁷⁵ Aproximadamente dos dólares para fines de 2016.

⁷⁶ Entre tres y cuatro dólares para el año 2016.

unos [teenek] que ya saben contestar y ya no se dejan. También cuando uno sale a trabajar, unas patronas si son consideradas, otras te tienen desde las siete de la mañana hasta las diez de la noche. Yo una vez me quemé el brazo con el vapor de la olla y no me hicieron caso, no me dejaron ir al doctor.

De cierta manera tanto Diablo como los mestizos son planteados como una suerte de “enemigos”, ya que tal y como lo expresa doña María, ambos son manipuladores, tramposos, ambiciosos, poderosos, abusivos, son pues, seres con una potencia degenerativa latente para los indígenas de la región. Diablo es un enemigo para los teenek de Tamapatz porque se le considera responsable de un sinnúmero de enfermedades, caídas y accidentes que se llevan la vida de los hombres, de quienes, como dijo don Mateo, igualmente va quitando fuerza cuando duermen en camas que albergan un espacio para él.

En el mundo de los muertos, Diablo se beneficia de la fuerza que consume de las “almas limpias”. De la misma forma, los mestizos son enemigos porque también se aprovechan de la fuerza de los indígenas, sometiéndolos a arduas jornadas de trabajo e instaurando una serie de relaciones que resultan nocivas para la convivencia entre ambos colectivos, muchas de ellas basadas en la explotación y la humillación. No obstante, hay indígenas que deciden hacerlos sus compadres para valerse de los beneficios que esto puede traer consigo, entre los que se encuentran préstamos de dinero, trabajo duradero en sus fincas y parcelas, y ayuda de diversos tipos en caso de alguna necesidad. Es así, como lo anticipaba, que aunque las relaciones entre los teenek y los no indígenas suelen estar caracterizadas por un amplio componente degenerativo, en determinadas situaciones pueden adquirir connotaciones de regeneratividad. Y así mismo ocurre con Diablo cuando es conceptualizado como un pariente.

Teenekláb: un pariente

En lo anterior Diablo ha sido categorizado como un enemigo, pero los alimentos que los hombres comparten con él dejaron abierta la posibilidad de pensarlo como un integrante más del colectivo. A continuación dicha posibilidad será problematizada mediante un conjunto de elementos entre los que se encuentran su apelativo, algunas de sus características derivadas de varios fragmentos míticos, y por supuesto, mediante la comida.

En teenek Diablo es llamado Teenekláb, apelativo demasiado sugerente si se trata de develar un posible parentesco entre el pueblo teenek y este ser. Fragmentando para comprender, la palabra "teenek" como etnónimo es traducido por los integrantes de las comunidades en cuestión como "los hombres de aquí", mismo que se compone de *te'* (aquí) e *inik* (hombre), locución compartida por la gran mayoría de las lenguas mayas. Mientras que *láb*, además de ser empleada para denominar a los mestizos, se constituye como un sufijo que denota sacralidad. De acuerdo con Alcorn, "*laab* es un morfema utilizado para nominalizar una palabra o dignificar un sustantivo", ejemplo de ello es la palabra *miim* (mujer), que como *miimlaab* hace una "referencia diferencial a una mujer con poder" (1982: 176).

En Tamapatz y en las localidades aledañas algunos términos de parentesco considerados sagrados porque se construyen por vía ritual o porque denotan un importante nexo entre los involucrados, incluyen dicha partícula, tal es el caso de *mímláb* (palabra empleada para referirse a la madre o a la madrina, según el contexto) y de *momobláb* (nieto). Los apelativos de los existentes más importantes del universo también se acompañan de dicho sufijo, ejemplo de ello son *Mámláb* (Trueno), *Pay'lom láb* (Dios supremo), *Bokom Mimláb* (Madre Bokom)⁷⁷ y por supuesto, Teenekláb, que para Ariel de Vidas puede ser traducido como "teenek sagrado" (2003: 419). En la opinión de Alcorn (*op. cit.*) el uso de Teenekláb para Diablo sugiere que todos los teenek tienen "un poco de brujos" -¿o mejor dicho, un poco de diablos?- , motivo por el cual son pensados por los mestizos como "gente mala". ¿Qué es lo que relaciona a Diablo con los teenek? ¿Qué es lo que permite identificarlos? Algunos fragmentos míticos nos ofrecen varias posibles respuestas.

Teenekláb puede ser calificado como un teenek primigenio, tal y como se observa en los fragmentos míticos referidos principalmente por doña María, quien en distintas ocasiones ha comentado que "antes, cuando el mundo empezó, no había Dios, puro Diablo. Después hubo Dios pero el primero fue Satanás". Esto nos lleva a pensar que las relaciones con Diablo se asumen como dadas por ser las primeras en existir, pero esto no implica que no precisen de una constante construcción, sobre todo a través de los alimentos y la vía ritual, como se verá en el siguiente capítulo.

⁷⁷ Cueva asociada a la fertilidad, la cual se concibe como la madre de *Dhipák*, el espíritu del maíz, tal y como se verá en el capítulo cinco.

La idea de Diablo como figura ancestral es compartida también por los otomíes de la Huasteca. Galinier nos dice que éste es un “ancestro del cerro, ancestro chivo, señor de la riqueza y del universo” (1990: 562) -¿Será acaso la riqueza forma parte de lo degenerativo considerando que tanto Diablo como los no indígenas son los que tienen dinero?-. Acorde con Galinier (2012), Diablo es quien organiza “todos los eventos dentro del mundo ancestral”, incluidos los recortes de las figuritas de papel como acto mediador entre los hombres y otros existentes.

Para la gente de Tamapatz Diablo se encuentra vinculado con el mono. Ariel de Vidas menciona que este tipo de asociación es común en “los seres de antes” (comunicación personal, 2016). Fue Luciano quien me guió hacia la vivienda de don Crescenciano (†) y doña Francisca (†), él pensaba que era importante que los conociera pues consideraba que eran dos de los ancianos más sabios y longevos de la comunidad. Don Crescenciano tenía un conocimiento profundo sobre “las hierbas” y los mitos, doña Francisca también sabía de eso, era además partera y una gran alfarera. En una de mis visitas a la casa de estos abuelos, don Crescenciano me contó que Diablo era un señor que hizo algo *muy malo*, por ello “Dios lo convirtió en Teenekláb y así como animal se fue al monte y ya no regresó”. Allá se convirtió en chango, y una vez en el monte “el chango se fue parando y se hizo hombre” (Cf. Aguirre, 2011: 56). Para este anciano, la gente de su comunidad tiene en Diablo aquel ancestro arrojado al monte que, previamente a alcanzar la condición humana, se convirtió en chango. Al respecto doña Jacinta refuerza el planteamiento e indica que en un momento del mundo los changos también fueron personas:

Dicen que fue cuando se hizo oscuro, cuando se oscureció y entonces los que andaban en el monte se convirtieron en changos y los que estaban en la casa, esos se quedaron así. Los que andaban en el monte, en la leña, así se hicieron de chango; por eso se quedó en animal, porque ya no podían regresar a sus casas porque ya eran animales, y los que se quedaron en sus casas quedaron de personas (Aguirre, 2011: 56).

La identificación entre algunos animales con los humanos es en realidad más extendida de lo que se piensa. En el caso teenek, la relación entre Diablo y chango está marcada por una tensión que oscila entre la humanidad y la animalidad, por ello es común que algunas veces sea referido como “animal” y otras como “persona” o gente. La cadena de transformación entre

Diablo-chango-humano (como se muestra en la figura 3) tiene entre sus detonantes espacios ambiguos como el monte, y tiempos y fenómenos delicados, asociados con la intrusión repentina de la oscuridad. Lo que el testimonio de Doña Jacinta indica es que si el hombre se hizo mono fue porque andaba en el monte durante un eclipse: fenómeno astral que instauran un momento de caos y confusión en la vida de los hombres.



Figura 3. Transformaciones entre Diablo y hombre

Realizando una conjunción entre los comentarios de don Crescenciano y doña Jacinta, se puede advertir que la transformación de Diablo a hombre y de éste a mono presenta varias vías. En un primer momento Diablo se hace hombre pasando antes por el estado de mono, en segundo lugar hay una conversión reversible de hombre a mono. ¿Será acaso que en el pensamiento teenek existe la posibilidad de que algunos sujetos vuelvan a ser monos, y quizá diablos, en determinados tiempos y espacios? Fenómenos como los mismos eclipses y tiempos como el Carnaval, la Semana Santa y los Días de Muertos nos darán más adelante algunas posibles respuestas.

Ariel de Vidas, a partir de los datos de Alcorn, menciona que los teenek potosinos tuvieron como antecesores a los *Mut'in*: "aquellos cuyo desarrollo se detuvo en el nivel de mono" (2003: 219). La autora señala que "esta creencia, lejos de ser un concepto darwiniano (aunque quizá ha reforzado esta conexión), asocia al mono con los seres del monte, cercanos al hombre pero propios de otra edad. Por demás, los monos aparecen con frecuencia en los mitos mesoamericanos [...] como la encarnación de los seres que rechazaron la luz" (*Ibíd.*: 119-200).

De esto mismo ya había dado cuenta López Austin (2006), quien reseña algunos mitos en donde los monos aparecen como antiguos hombres que huyeron de la luz del Sol o de los alcances del fuego. Ejemplo de ello es un mito difundido en la región del Soconusco en que se narra que después de la erupción del volcán Tacaná, "en el principio del mundo", "los hombres

que se metieron en el agua para escapar del fuego se volvieron peces. Los que se subieron arriba de los árboles para escapar del suelo que hervía se convirtieron en monos" (*Ibíd.*: 66). Otro ejemplo lo ofrecen algunos relatos de la Chinantla, sobre los que López Austin subraya que "los hombres se transformaron en monos por no aceptar persignarse: cuando el Sol apareció, huyeron al monte y allá quedaron". Este autor propone que los monos huían del Sol "porque no querían a Cristo", quien en diversas culturas se encuentra asociado con el primero (*Ibíd.*: 438-439). Como se recordará, en Tamapatz el Sol está identificado con la figura de Pay'lom, el creador de la luz, en constante oposición con Diablo, quien en este punto hace conjunción con el mono, ambos seres que prefirieron quedarse en el monte en lugar de aceptar la luz del Sol.

En el caso de los teenek de este estudio, tanto Diablo como el mono son sustractores de la comunidad ya que se valen de distintas situaciones para llevarse a los hombres al monte y hacerlos perdidosos. Y es la sustracción de gente una expresión nativa de degeneratividad, pues restarle integrantes a un pueblo es quitarle fuerza colectiva. Esta forma de quitar fuerza puede considerarse un tipo de sustracción de fuerza vital pero de manera potencializada, pues en tanto que se trata de un fenómeno colectivo, tiende a poner en peligro la vida de todos los hombres.

Para sustraer integrantes de la comunidad, Diablo se aprovecha de quienes encuentra borrachos durante la noche para espantarlos o desorientarlos en el monte. Cottonieto menciona algo parecido para el caso de los pames, uno de sus interlocutores lo describe como un "hombre de negro que viene en una bestia y sale en la noche en los caminos, allá lejos en el monte; 'tonces dice que te invita a tomar, y te habla y ya te pierdes en el monte; hasta otro día ya encuentras el camino; 'onque conozcas bien el monte, luego te pierde" (2011: 153).

En cuanto a los monos, Don Plácido dice que a éstos se les teme porque mucha gente cuenta que "lo amarraban a uno con la cola y lo llevaban". En relación con esto Ariel de Vidas refiere la siguiente narrativa en el contexto veracruzano:

Una mujer salió un día de su casa y vio un gran árbol. Era un zapote cuyos frutos caían por todas partes. Había un animal en el árbol pero la mujer no se percató de ello porque estaba recogiendo las frutas que caían del árbol. De repente, el animal atrapó a la mujer y se la llevó a una cueva. Allí se quedó ella medio año. Dio a luz monos, tras dos meses de embarazo tuvo hijos con el mono. Tres veces alumbró en seis meses. Después los hombres

buscaron a la mujer y al fin la encontraron en un barranco, en una cueva muy profunda. No podía subir al barranco pero tenía allí todas las frutas. Amamantaba a las crías de los monos. Finalmente los hombres la llevaron, la salvaron del barranco y de los monos. Hay monos hasta nuestros días, por eso los padres dicen a sus niños que no se aparten solos porque se los llevará el mono (2003: 220).

De acuerdo con Bonfiglioli (comunicación personal, 2013), estas relaciones entre el mono y el hombre forman parte de una tensión entre estados ontológicos, misma que permite comprender tanto al mono como a Diablo, como seres en un constante devenir entre los tiempos primigenios y los tiempos actuales, de ahí que puedan llevarse a los hombres y perderlos a lo largo de espacios, dimensiones, y quizá de distintos tiempos.

Aparecida Vilaça (2002: 349- 350) indica que entre distintos pueblos amerindios la humanidad puede ser concebida como “una posición esencialmente transitoria que se produce de forma continua en un amplio universo de subjetividades que incluye animales”. Con esto se podría explicar que para pueblos como los teenek potosinos, la posición inestable de Diablo permita reflexionar sobre una posible reversibilidad entre la humanidad y la animalidad -y viceversa- de otros seres como los diablos de Semana Santa, los naguales, los brujos, entre otros sujetos con poderes singulares.

La asociación entre Diablo y mono se refuerza en distintos lugares mediante algunas prácticas rituales. Cotonieto (2011: 152) menciona que entre los vecinos pames de Tamasopo a Diablo se le dice “mono” en el contexto de los rituales agrícolas. Este autor comenta que esto se debe en parte a que durante las ofrendas se le encarna con una figura de barro de protuberante cola, lo cual podría aludir una “posible connotación sexual”⁷⁸ (Cotonieto, comunicación personal, 2013).

⁷⁸ Entre otras cosas, el mono ha sido caracterizado como un animal de sexualidad exacerbada en distintos estudios de los pueblos de la Huasteca y del Golfo de México. Galinier anota que los otomíes lo denominan *nz#hpa*, traducido como “cola caliente”, animal que “participó en los orígenes de la civilización” y que es llamado de tal forma pues, de acuerdo con un mito, involuntariamente prendió fuego a su cola al acercarse al fogón del ancestro del fuego, esparciendo luego una multitud de fogatas en el monte y en el pueblo. Pero además de ello, es una “criatura de sexualidad devoradora, [...] amante de las mujeres, a quienes hace señas para atraerlas” (1990: 595).

En La Cercada he documentado distintos eventos vinculados a la brujería donde los brujos elaboran figuras antropomorfas de tierra que son llamadas “monos”, palabra que en este contexto adquiere la acepción de un “muñeco” que funge como imagen de Diablo, ser a quien se evoca para ejercer perjuicio en contra de los demás, resultando ser un índice de degeneratividad. En una ocasión uno de estos “monos” apareció en el principal manantial de la comunidad, donde los vecinos se abastecen de agua, varios de ellos sugirieron que alguien lo había puesto ahí para embrujarlos y así quedarse con sus tierras. Ante esta situación doña Abundia explicó que

Los monos son como el demonio. Están hechos de lodo, tienen como una cabeza de demonio, con cuernos y se les pone una vela. La gente que quiere hacer el mal, busca un brujo para que haga el mono y lo lleve al manantial, después llevan al brujo a su casa y hacen un *bolím* para ofrecérselo, a veces así se les da las gracias, a veces los brujos piden más dinero (Aguirre, 2008: 85).

Ha sido preciso ahondar en la figura del mono para comprender sus posibles asociaciones con Diablo, ya sea como ancestro de la humanidad o como un sustractor de gente que dirime la fuerza del colectivo de diversas formas.

Ahora bien, que Teenekláb coma tamales y *bolimes* cocidos y condimentados como les gustan a las personas, es en suma significativo para comprenderlo como un pariente del colectivo teenek estudiado, o cuando menos, como integrante del mismo que, al igual que sus congéneres, consume los mismos alimentos provisosores de la fuerza que necesitan para seguir existiendo. Este aspecto desarrollado en el siguiente capítulo, por ahora es necesario subrayar que dicha fuerza, en el caso de Teenekláb, no solo proviene de los alimentos hechos a base de maíz, pues como se pudo apreciar, en el mundo de los muertos éste se alimenta de los espíritus de quienes no tuvieron hijos, que si bien en la tierra se consideran no generativos porque nunca dieron vida, en aquel lugar devienen en regenerativos porque se observan como comida que acrecienta la fuerza de Diablo.

En el siguiente esquema (figura 4) se condensan los elementos que desdoblan la figura de Diablo ya sea como un enemigo o como un pariente, los cuales, por su disposición, nos permiten apreciarlos como elementos en relación que van diluyendo las opciones iniciales para

hacerlas entrar en tensión. Lévi-Strauss (1997 [1968]), inspirado en la cinta de Moebius, recurre a esta clase de modelos para problematizar distintas estructuras en los sistemas míticos. En este caso, la retícula tipo Moebius nos permite apreciar la globalidad del sistema al mismo tiempo que nos ayuda a observar sus relaciones de manera multidimensional.

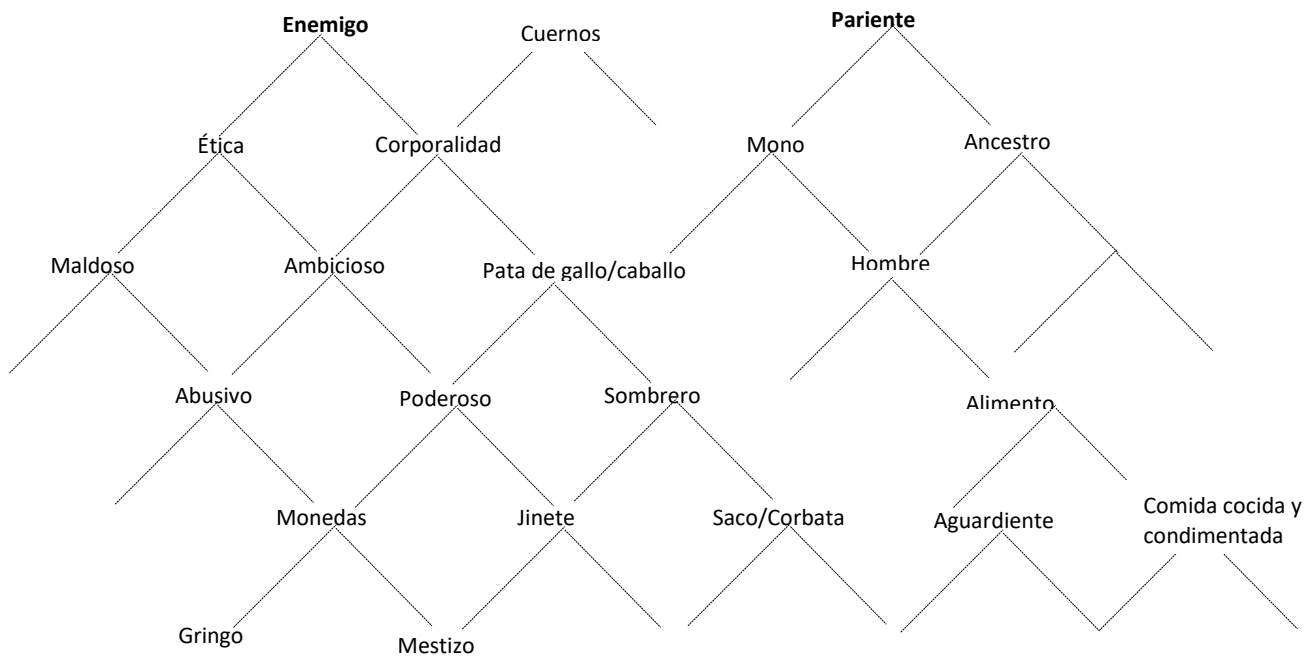


Figura 4. Estructura reticular de un sistema de relaciones en torno a Diablo

Comentarios finales

Como doña María señaló, Diablo existe en el mundo incluso antes que Dios, esto le confiere un amplio poder. En estos términos, es posible que la ancestralidad de Diablo le otorgue de por sí una potente fuerza que se ha venido acumulando a través del tiempo, la cual constantemente se regenera con la fuerza vital de quienes toca durante la noche al mismo tiempo que los enferma.

Diablo tiene fuerza porque quita fuerza, este tipo de relación se extiende al lugar de los muertos donde, como ha sido señalado, este ser se mantiene de los espíritus que se “comprometieron” con él a cambio de favores, tesoros y riquezas, también se nutre de la fuerza que suministran los espíritus de las personas que nunca procrearon, que nunca reprodujeron vida. En síntesis, se puede pensar a Diablo como un gran comedor de la fuerza que emanan los espíritus humanos.

Pero Diablo se alimenta además de otras sustancias a las que se les concede fuerza vital, tal es el caso de la sangre que fluye de las aves de corral y del aguardiente. Igualmente se nutre de la fuerza vital que proveen los alimentos hechos a base de maíz, tal y como se verá en el siguiente capítulo. Empero, esta fuerza contenida en los alimentos, procede en gran medida del trabajo de los hombres, es así que éstos terminan alimentándolo tanto en la tierra como en el *al tsemláb*.

Aunque Diablo es visto como uno de los integrantes fundadores del colectivo, quizá el más antiguo de ellos, igualmente se le reconoce su capacidad para devenir constantemente en “otro”⁷⁹. De esta manera, mientras se le conceden características compartidas con el resto de los hombres del pueblo teenek, también tiene atribuciones con las que se identifican a los mestizos. Dicha ambivalencia lo lleva a configurarse como un ser en constante fluxión, que en determinadas ocasiones es más parte de lo propio que de lo ajeno, y en otras evoca un mundo exógeno que se encuentra en constante tensión con el indígena. Estas tensiones podrían llevar a entender a Diablo como un existente que propone una alteridad constitutiva porque moviliza el sistema de intercambio y producción de fuerza tanto con fines regenerativos como degenerativos, pero es en éste último campo donde los teenek suelen hacer énfasis y es por ello que se puede plantear de una alteridad constitutiva de tipo degenerativo (Fujigaki, 2015: 314)⁸⁰, pues aunque Diablo es parte de lo propio, muestra una tendencia a quitarle fuerza a la comunidad, a restarle integrantes, a cooptar gente para llevarlos hacia “lo malo”, y parte de eso malo consiste en convertirse en brujos, en concretar prácticas que tienen como propósito el detrimento de la fuerza en el espíritu de los hombres.

Entonces, el poder de Diablo radica quizás, en dicha inestabilidad que recuerda la capacidad, cada vez más constante en los teenek, de fluctuar entre el mundo propio y el mundo otro, el no indígena, pero sin dejar de ser parte del colectivo, tal y como ocurre con Teenekláb

⁷⁹ Al respecto Ariel de Vidas (comunicación personal, 2015) observa que Diablo en Tamapatz bien pudiera asemejarse al estatus que tienen los *Baatsik* en el contexto veracruzano. Conforme a lo que esta antropóloga describe, los *Baatsik'* son “antepasados, primeros habitantes de la tierra que se fueron a las profundidades a esconderse del sol por miedo cuando éste nació” (2003: 220). A su vez, son “principio de otredad”. Ariel de Vidas menciona que el jefe de los *Baatsik'* cuenta con siete cuernos en la cabeza, lo cual “reflejaría sin duda la influencia la imagen popular occidental del diablo, y por lo demás los informantes lo llaman Satanazo” (*Ibid.*: 306).

⁸⁰ Fujigaki emplea el concepto de alteridad constitutiva degenerativa cuando habla de las relaciones “que ayudan a caminar mal” a los rarámuri, relaciones con seres del mundo de abajo y con los mestizos que los desvían de los caminos de los ancestros.

desde tiempos muy pretéritos. Y todo esto forma parte de lo degenerativo, pues como lo señala Fujigaki en el caso rarámuri, no hay otredad más peligrosa que la que está en “uno mismo” (*Ibíd.*: 315), porque esa otredad es que la se debate constantemente entre dejar de ser parte de lo propio, entre restarle al colectivo y entre permanecer.

Capítulo 3

Intercambios de fuerza entre los diablos y Diablo

Los diablos (*llablos*) o judas son danzantes que hacen aparición durante la Semana Santa⁸¹ vistiéndose precisamente de seres conceptualizados como diablos. En realidad este tipo de personajes, en sus distintas transformaciones, se encuentran presentes durante el Carnaval y/o la Semana Santa en varias comunidades indígenas de México. En este capítulo recurriré una vez más a la comparación entre algunos datos que he obtenido con el pueblo teenek y los que otros investigadores han recopilado en varias comunidades de la Huasteca, en donde se aprecia la intervención de figuras como los diablos. Eventualmente traslaparé mis comparaciones hacia otros contextos indígenas del país, mismas que nos permitirán comprender la presencia de esta clase de danzantes, con sentidos aparentemente semejantes, como un sistema de amplia magnitud.

Así por ejemplo, entre los tepehuas de la Huasteca, Heiras da cuenta de “pandillas” integradas por viejos, encostalados, tiznados, payasos y diablos, siendo éstos últimos los que persiguen a Cristo-Sol, o bien, que anuncian con sus latigazos, “el arribo de los muertos en desgracia, los diablos, los malos aires y las entidades responsables de la enfermedad” (2011: 378).

En el noroccidente de México, entre pueblos tarahumaras, yaquis, coras y huicholes - donde al igual que en la Huasteca, la evangelización estuvo al mando de la orden franciscana, misma que les legó un conjunto de elementos compartidos, muchos de los cuales se pueden advertir en celebraciones como la Semana Santa-, existen variados bandos transgresores que fungen como enemigos de Dios y que son conocidos como fariseos, judíos, diablos o moros, dependiendo de cada comunidad (Bonfiglioli, et. al, 2004).

En Tamapatz los diablos comparten con Teenekláb (Diablo) gran cantidad de semejanzas. Éstos, al igual que Diablo, son seres que en su personalidad reúnen elementos del mundo teenek y del mundo mestizo. Ambos participan de los mismos espacios, gustos culinarios, una ética en común, entre otros aspectos que coadyuvan en su asociación y que permiten el intercambio de fuerza entre ambas partes. Este capítulo tiene por objetivo discutir

⁸¹ Conmemoración anual cristiana de la pasión, muerte y resurrección de Jesucristo, cuya celebración varía entre marzo y abril dependiendo la designación del calendario litúrgico.

por qué hay hombres que deciden “hacerse” diablos, aun cuando (en el capítulo anterior) Diablo ha sido conceptualizado como el mayor sustractor de fuerza para este colectivo.

Hombres diablo

La cuadrilla de los diablos se compone por un grupo que va de los ochenta a los ciento veinte integrantes procedentes de los distintos barrios de Tamapatz. En la última década la cuadrilla tiene entre sus integrantes a niños cuya edad oscila entre los ocho y diez años, jóvenes y adultos de todas las edades y algunos ancianos, siendo éstos los diablos más experimentados. Don Diego afirma que los diablos deben ser solo varones “porque el Diablo es hombre”. A lo largo del año esos hombres desempeñan diversas actividades, muchos de ellos emigran hacia otras partes del país, algunos salen hacia los valles de la Huasteca para emplearse en la zafra, otros trabajan en el corte de bombo en Tamaulipas y en otras actividades en el norte de la república. Cuando se aproxima la Semana Santa, quienes se encuentran fuera regresan a la comunidad para “hacerse de diablo” empleando máscaras y vestimentas especiales, adoptando un comportamiento y una voz particular, y exaltando distintas características que los vinculan con Diablo (Teenekláb), ser a quien se le imputa su paternidad. De tal forma, se dice que Teenekláb es el papá de todos los diablos que en esos momentos merodean por el lugar.

Los diablos, como lo indica don Mateo, son una “presentación” de Diablo debido a que vienen a hacerlo presente en la vida de la comunidad. La presentación de la que habla don Mateo es algo distinto a una representación en vista de que los diablos no están actuando ni tampoco están imitando al Diablo, más bien están “haciéndose” diablos, como ellos lo dicen, con esto reactualizan la existencia y el poder de dicho existente entre los teenek, pero ¿cómo lo logran?

Hay quienes se interesan en ser diablos “por curiosidad” pero don Mateo sostiene que en realidad se trata de una especie de llamado que les hace Diablo. Así que cuando un hombre decide ser diablo suele ser temido por sus familiares y por sus vecinos, pues lo consideran como un aliado de Teenekláb, o peor aún, como un pequeño diablo capaz de instaurar caos, ya que la mayor parte de la Semana Santa se mantiene borracho, prefiere brincar en vez de caminar,

habla de forma extraña, golpetea con su chicote (látigo), entre otras características que serán desarrolladas con detalle en lo que sigue, las cuales lo transforman en dicho ser.

Algunas personas argumentan que cuando los hombres se hacen diablos terminan desconociendo a Dios, se alejan de la religión católica y es posible que cuando perezcan, su espíritu vaya al infierno. Dichas consecuencias se advierten también en los niños, quienes - según Doña Gregoria, la esposa de don Diego- se olvidan de hacer la primera comunión, se rehúsan a presentar el sacramento de confirmación y dejan de rezar, pues ahora ya están “de parte del Diablo”.

El distanciamiento que los diablos tienen con Dios se fundamenta en la oposición existente entre éste y Diablo. Doña María dice que en los inicios del mundo, Teenekláb perseguía a Jesucristo para matarlo, lo golpeaba dándole latigazos con su chirrión⁸² y finalmente terminó ahorcándolo. No obstante, en la tradición cristiana fue Judas Iscariote quien se ahorcó luego de traicionar a Cristo. De cualquier forma, la asociación entre los diablos y Judas, principalmente por sus acciones, son las que le otorgan a los diablos el mote de “los judas” y a Judas su aparente indistinción con Diablo, prueba de ello es que para el sábado santo, durante la “quema del Judas”, la gente de Tamapatz menciona que se está por quemar “al mono”⁸³ o a Diablo, padre de los diablos. De esto daré detalles más adelante.

Teniendo claro quiénes son los diablos y habiendo apuntado los anclajes iniciales que permiten vincularlos con Diablo, en lo que sigue se abordará con mayor detenimiento los elementos que posibilitan el devenir de los hombres en diablos. Varios de éstos quedarán articulados a manera de códigos, algunos de los cuales encontrarán correspondencia con los códigos conformados en el capítulo anterior, de esta forma es que se verán ampliados.

⁸² Chirrión es otra palabra que la gente de la región emplea como sinónimo de látigo o chicote.

⁸³ Se recordará la relación entre el mono y el Diablo explicada en el capítulo anterior, ambos como precursores de la humanidad teenek, pero también como muñecos implementados en actos de brujería.

La fuerza de la máscara y el traje de diablo

“...bajo la máscara del otro es ‘nosotros’ lo que nosotros mismos contemplamos...”

(Viveiros de Castro, 2010a: 15)

Las máscaras para los diablos están hechas con la madera de un árbol llamado pemoche o pemuche (*Erythrina herbacea*)⁸⁴, en teenek es conocido como *jutukú’*. De acuerdo con la gente de Tamapatz esta madera es la idónea para hacer máscaras por su resistencia al tiempo y por su afabilidad ante el tallado con navajas y cinceles. Las máscaras poseen un par de aberturas elípticas que dan forma a los ojos y permiten la visión de quienes las portan, cuentan además con un pequeño orificio que hace la boca, un par de orejas puntiagudas y dos cuernos de entre 10 y 15 centímetros de largo que sobresalen entre la frente.

La mayoría de las máscaras de diablos tienen una nariz recta y alargada, que a decir de Jacques Galinier para el contexto otomí, puede ser reconocida como “un falo facial”⁸⁵, indicio de su potencia sexual contenida (1990: 372). Al parecer esta es una característica compartida en esta clase de seres. Con los tarahumaras, Bonfiglioli categoriza al Judas de la Semana Santa como una “figura fálica”, éste y los judíos:

...además de actuar como transgresores sexuales desempeñan a la vez la función de inseminadores de la tierra en el período que va entre el barbecho y la siembra. Su derrota corresponde a la liberación de las primeras aguas, líquido que procede de la misma parte del mundo de la cual ellos proceden, el inframundo. Tanto la muerte de Jesucristo como la muerte de los transgresores, termina así por ser benéfica para los rarámuri (2010: 481).

Esto permite pensar que seres como los diablos contienen fuerza que surte efectos en la fertilidad y en el ciclo agrícola. Pero su cercanía con Diablo también los hace peligrosos, lo coloca como seres poseedores de una degeneratividad que se mantiene latente⁸⁶. Por lo tanto,

⁸⁴ El nombre científico fue consultado en Fernández Nava y Ramos Zamora (2001).

⁸⁵ El autor se refiere en concreto a la máscara del *pøhta*, una especie de ser ancestral que aparece durante el carnaval otomí, fuertemente vinculado con el Diablo.

⁸⁶ Las tensiones entre lo degenerativo y lo regenerativo en la figura de los diablos también han podido apreciarse entre otros pueblos indígenas del continente. Ejemplo de esto es lo planteado por Olivia Harris en su trabajo con los laymis de Bolivia, donde sostiene que los demonios que aparecen durante el carnaval son en alguna forma los espíritus de los muertos que “en esta época se muestran muy peligrosos; hacen enfermar

como señala Fujigaki (2015), lo regenerativo y lo degenerativo pueden ser potencias dadas o creadas a partir de relaciones, más no son cualidades o valores de los sujetos.

La elaboración de una máscara para diablo lleva entre tres días y una semana, dependiendo la destreza del artesano. Se reconoce a uno de los músicos de la cuadrilla como el máximo especialista en esta labor, por lo que muchos de los interesados en integrarse al grupo se dirigen previamente con este hombre para pedirle que les haga una máscara a cambio de una compensación que va entre los 150 y 200 pesos⁸⁷, aunque también hay quienes confeccionan la propia.

De acuerdo con el especialista en la confección de máscaras, es conveniente elaborarlas durante días débiles⁸⁸ ya que si se tallan en un día fuerte, como el viernes, se corre el riesgo de resultar herido con el filo de la herramienta empleada para tal fin, pues desde su manufactura las máscaras son objetos en suma delicados, ya que contienen una gran cantidad de fuerza atribuida a Diablo, es por ello que pueden ser comprendidas como índices de su agencia (Gell, 1998: 23), es decir, como instrumentos para la ejecución de su poder.

Existe una organización jerarquizada al interior de la cuadrilla de los diablos. En ella hay un jefe cuyo cargo es vitalicio, él coordina a un par de músicos que le siguen en importancia: uno toca el tambor y otro la flauta, y en ocasiones él mismo toca la flauta y carga una lanza. El diablo jefe tiene un asistente que generalmente carga su lanza y otras cuatro más. Luego está un grupo minoritario de unos diez diablos conocidos como "capitanes", el resto de los diablos ocupan el lugar de "ayudantes" o "diablos menores".

Después de que la máscara ha sido formada, debe ser teñida con pintura acrílica en tonos negro, rojo y verde, principalmente. El diablo jefe y los capitanes portan máscaras de color rojo en su base mientras que los contornos de los ojos son pintados de negro, tono con que también se da forma a la barba, el bigote, las cejas curvadas hacia abajo y en algunos casos, al contorno de la máscara en su totalidad (como se aprecia en la fotografía 2). En las máscaras

a las personas, extraviarse y los conducen a la muerte si permanecen solos en vez de reunirse para la celebración colectiva. Pero también se les festeja como la fertilidad desbordante y son adornados como plantas silvestres y domesticadas, a las que han ayudado a crecer. Son ellos los que hacen florecer los cultivos y reproducir el ganado" (1983: 143-144).

⁸⁷ Entre siete y once dólares para fines de 2016.

⁸⁸ En el capítulo primero de este trabajo se ha dicho que entre los días débiles se encuentran el lunes, el sábado y el domingo.

de los diablos ayudantes también se emplean los tonos rojo y negro, pero en algunos casos se añade un tercero: el verde, con el cual se traza una línea recta sobre la nariz y una o varias líneas onduladas en el borde de la máscara, en el contorno de los ojos y de la boca. Los cuernos también se colorean de verde, ya sea en la mitad superior o inferior (un ejemplo de esta clase de máscaras se presenta en la fotografía 3).



Fotografía 2. Diablos capitán
Imelda Aguirre (2013)



Fotografía 3. Diablos ayudante
Imelda Aguirre (2013)

Algunos especialistas rituales explican que los colores de las máscaras se asocian con la naturaleza, el mundo de los muertos y la sangre de Cristo. Así, don Mateo considera que el color verde es análogo al color del monte, uno de los lugares de Diablo y sus huestes, mismo que denota el origen silvestre de estos seres. Se identifica al negro como el color del *al tsemláb*, lugar de los muertos pero también de Teenekláb (Diablo) y sus colaboradores. Algo parecido reporta Galinier, quien menciona que en el carnaval otomí predominan las tonalidades negra y roja, el negro como un color “del ancestro, de la muerte, del espacio nocturno” y el rojo como el color “de la sangre, de la vida, del espacio diurno”. Este autor señala que para los otomíes, el último tono evoca “el sacrificio ritual, la sangre de las aves ofrecidas a las divinidades de la

fertilidad, y la sangre menstrual de las mujeres poseídas a intervalos regulares por el Señor del Carnaval” (1990: 336). En tanto que para la gente de Tamapatz el rojo, en contexto de la Semana Santa y circunscrito a las máscaras de diablos, se conceptualiza como la sangre de Cristo que fue regada en la tierra después de haber sido atrapado y muerto por el Diablo. Como ya se dijo en un capítulo anterior, de esta sangre surgieron las hierbas comestibles que se pueden encontrar en el monte y es la sangre una sustancia que da fuerza vital a quienes la consumen. Así que si el rojo de las máscaras se atribuye a la sangre que regó Cristo, es ésta - entre otros aspectos- la que la impregna de fuerza.

De tal suerte, en las máscaras se sintetizan los poderes antitéticos que entran en especial confrontación durante la Semana Santa, ya que por un lado condensan la fuerza proveniente de Diablo al momento de ser confeccionadas, y por otro contienen la fuerza abonada por la sangre de Cristo.

En su estudio sobre las máscaras de los pueblos de la costa noroeste de Norteamérica, Lévi-Strauss demostró que éstas -al igual que los mitos- “no se pueden interpretar en sí mismas y por sí mismas” (2009b: 18). Para el caso teenek el código cromático de las máscaras se traslapa con el alimentario, no sólo porque el verde y el rojo aludan al monte y a los alimentos que éste provee, sino porque la misma máscara encuentra su origen en el pemoche, árbol cuyas flores -también de color rojo como la sangre de Cristo-, resultan comestibles. La gente de la región las cocinan acompañadas con caldo de frijol, entre la masa para hacer tortillas, tamales y *bolimes*, que principalmente se consumen en Carnaval y en Semana Santa. Una de las primeras descripciones que se tienen sobre estas flores la debemos al visitador Antonio Cabrera⁸⁹, que en 1873 escribía:

El pemoche o pemuche es una flor grande color carmesí muy vivo que forma como una mazorca por la unión de muchas flores; la produce un árbol que se desnuda de sus grandes hojas en invierno, y antes de renovarlas florea, con lo que da muy hermosa vista. Estas flores, cuyos cálices tienen la figura de unos pequeños sables, las guisan y se usan también como alimento (2002: 46).

⁸⁹ Antonio Cabrera fue un ingeniero que entre 1872 y 1873 fue encomendado como visitador de la Huasteca por Pascual M. Hernández, gobernador de San Luis Potosí para ese tiempo. De dicha empresa se desprendió una suerte de crónica sobre los recursos y bienes observados por el visitador en la región.

Las máscaras relacionadas con la fuerza de Diablo, con el color rojo de la sangre de Cristo y las flores de pemoche, así como con el rojo alusivo al color del Diablo y las llamas del infierno (parte de las ideas legadas por el catolicismo), pueden ser contempladas dentro de las figuras pertenecientes al viejo costal⁹⁰, planteamiento formulado por Galinier para lo “que se define mediante sus accidentes, en la substancia de los seres que ocupan el mundo” (2005: 84).

Las máscaras hasta ahora descritas también forman parte de lo que en términos de Roy Wagner (2010: 80) se puede identificar como creaciones convencionalizadas, aquellas que son ampliamente compartidas y fácilmente definidas entre los integrantes de un mismo pueblo. No obstante, existen máscaras que se extralimitan a los patrones convencionales, entre ellas se encuentran las que se portan durante Halloween en otras culturas y que en Tamapatz han sido incorporadas por algunos diablos a la Semana Santa (ejemplo de éstas son las que se muestran en las fotografías 4 y 5). Dichas máscaras están hechas de plástico y otras materias sintéticas. Los diablos prefieren aquellas que encarnan fantasmas, seres cornudos y seres peludos -como “los hombres lobo”-.

Recientemente se están confeccionando máscaras de madera incrustadas con distintos motivos metálicos a manera de arracadas y piercings en los cuernos y en los orificios que conforman la nariz y los ojos, emulando así a los jóvenes -entre ellos varios de los diablos- que salen a trabajar fuera de la comunidad y vuelven con perforaciones en el rostro (Fotografía 6). De la misma forma, hay máscaras a las que se les han adicionado dientes, cruces y otras figuras metálicas que reproducen los tatuajes que algunos de éstos jóvenes se han realizado en aquellos lugares.

⁹⁰ El Viejo Costal es una categoría implementada por Galinier para aproximarse a la noción de inconsciente entre los otomíes de la Huasteca, al mismo tiempo que hace alusión al Viejo del Costal, llamado *tøza*, un hombre viejo vestido de un saco hecho de fibra de agave, la cual es identificada con su piel. Durante el Carnaval este viejo usa una máscara negra provista de nariz protuberante y se apoya de un bastón decorado con “motivos helicoidales” (Galinier, 2013: 150). En otra parte se menciona que el Viejo del Costal es una “entidad universal y corporal al mismo tiempo completamente asimilada a la del diablo, ubicada en la parte inferior del cosmos y del cuerpo humano” (Gallardo y Galinier, 2015: 321). El viejo acumula en su costal “memoria”, es decir “los estados mentales que transmiten informaciones y que los otomíes consideran fuente de mensajes” (*Ibidem*).



Fotografía 4. Diablo con máscara sintética (I)
Imelda Aguirre (2014)



Fotografía 5. Diablo con máscara sintética (II)
Imelda Aguirre (2014)

Inicialmente todas estas innovaciones en las máscaras provienen de contextos exógenos al teenek pero al ser incorporados se han ido convencionalizado entre los patrones estéticos de dichas creaciones, pues como lo indica Wagner (2010: 83), los diversos contextos culturales son inventados a partir de otros en la medida que determinadas características participan en más de un contexto. En este sentido la invención resulta ser una “cuestión de combinar contextos convencionales con el particular y no convencionalizado” (*Ibíd.*: 98).



Fotografía 6. Máscara con dientes metálicos y aretes pendiendo de los cuernos
Imelda Aguirre (2014)

Así, la participación de niños y jóvenes en la cuadrilla de diablos ha venido a reinventar “la tradición” a partir de la combinación de elementos extraídos de los distintos contextos en los que se movilizan, ya que como Wagner apunta: “los contextos que son articulados entre sí de forma continua tienden a permearse mutuamente, de manera que se relativizan mutuamente: en el curso de objetivación intercambian características” (*Ibid.*: 104).

Que las distintas innovaciones se vayan integrando progresivamente a los patrones convencionales de las máscaras no quiere decir que cada uno de sus detalles dejen de ser especiales, pues éstas se tornan “un universo de distinciones integrativas y de integraciones distintivas” (*Ibid.*: 97) que permiten establecer diferencias entre cada diablo a pesar de formar parte de una misma cuadrilla.

Antes de que los diablos se coloquen la máscara procuran protegerse el rostro con paliacates, en su mayoría de color rojo, pero hay quienes también los usan con distintos estampados entre los que figuran las imágenes de calaveras. Entre el 2010 y el 2015 observé a varios diablos que a falta de máscara envolvieron gran parte de su cabeza con paliacates y utilizaron gafas negras para cubrir sus ojos, lo cual da muestra de la “improvisación inventiva”

(Wagner, 2010: 145) desplegada por los diablos, misma que coadyuva a la reinención de “la tradición”.

Además de ser una protección contra los perjuicios que pudiera causar la madera de la máscara en la piel, los paliacates ayudan a que los diablos mantengan su rostro cubierto la mayor parte del tiempo, aun sin la máscara puesta. Para varias personas de Tamapatz lo más importante de los diablos es la máscara, siendo ésta la que permite considerarlos como tal. Doña Gregoria menciona que estando con la máscara, los participantes “ya tienen una forma diferente” y que viéndolos así “la gente tiene miedo y en verdad piensan que son un diablo”. En teenek la palabra máscara es referida como *walek*, término derivado de *wal* (cara), siendo así una especie de rostro dispuesto para ser decorado y perforado, tal y como ocurre con los diseños más recientes. En síntesis, en gran medida es la máscara lo que produce a los diablos.



**Fotografía 7. Máscara de perfil
Imelda Aguirre (2014)**



**Fotografía 8. Los dos rostros del diablo capitán
Imelda Aguirre (2014)**

Pero además de la máscara, los diablos portan trajes especiales que “refuerzan la transformación operada en las máscaras” (Bonfiglioli, comunicación personal, 2016) ya que les permiten convertirse en dichos seres. Los diablos capitanes llevan trajes de colores rojo o negro en su totalidad mientras que los ayudantes visten con trajes a cuadros de colores azul cielo, azul marino y rojo, predominantemente. Estos diseños fueron introducidos unas tres décadas

atrás, cuando la cuadrilla consiguió un apoyo económico para comprar nuevos trajes ante el Instituto Nacional Indigenista -ahora Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-. Aunque de inicio la inclusión de estos trajes en “la tradición” se la deben a un contexto no convencionalizado, al ser promovidos por una dependencia gubernamental y estar confeccionados con telas a cuadros procedentes de los días de plaza regionales que llegan de lugares más distantes, en sus diseños se advierte la presencia de elementos procedentes de la cultura teenek, mismos que vinieron a hacerlos parte de lo propio; ejemplo de ello es que las camisas se asemejan a las blusas típicas de las mujeres teenek de la región, adornadas con holanes, encajes y pliegues al cuello, siendo abotonadas por la espalda.

Son varios los elementos de la vestimenta en los diablos, que a pesar de ser usados cotidianamente entre los teenek de la región, en este contexto nos llevan a asociarlos de manera preponderante con los mestizos. Así pues, hay diablos que calzan huaraches pero también hay quienes llevan botas similares a las utilizadas tanto por los indígenas como por los no indígenas del lugar; igualmente hay quienes cuentan con tenis como los usados entre los jóvenes de las cabeceras municipales y de las ciudades.

La mayoría de los diablos lleva un sombrero –elemento que suele vincularse al mundo mestizo pero también al de Diablo– en el que se aprecia, por demás, su inventiva: hay diablos que rotulan su sombrero con los nombres de sus bandas favoritas de música grupera⁹¹, con groserías y con distintas frases jocosas⁹² dirigidas a las jóvenes que gustan de observar su danza. Además de esto, algunos diablos cuelgan a sus sombreros listones de distintos colores entre los que figuran los tonos rojo, verde, blanco, amarillo y azul. Varios diablos explican que dichos colores son elegidos al azar y constituyen parte del “adorno” para el sombrero. De acuerdo con uno de los capitanes, el colorido forma parte de la indumentaria “tradicional”, prueba de ello es que muchas mujeres acostumbran a portar tocados de estambre con distintos colores y blusas adornadas con varios listones, componentes -que al igual que las blusas- han sido tomados del contexto teenek.

Otro pertrecho imprescindible entre los diablos son los morrales de ixtle, “característico del campesino en la Huasteca”, observa Ariel de Vidas (comunicación personal, 2015). Dichos

⁹¹ Entre el 2010 y el 2015 se observó una reiteración de leyendas alusivas a bandas como El trono de México, La Apuesta, La Historia y 3ball Monterrey, por mencionar algunas.

⁹² Entre las que se leen “te amo”, “te quiero”, “¿quieres ser mi novia?”, entre otras.

morrales anteriormente eran llevados por la mayoría de los hombres en la comunidad pero recientemente han sido reemplazados por varios tipos de bolsas entre las que se encuentran los morrales de estambre y otras telas estampadas, también usadas por los diablos. Igualmente es de uso extendido las mochilas de manufactura industrial. Morrales o mochilas les sirven a los diablos para almacenar parte de su instrumental -tal es el caso del chicote- y algunas provisiones útiles durante su jornada, entre las que están las botellas con agua y aguardiente, tamales, frutas, entre otros alimentos.

Algunos diablos cuelgan de sus mochilas y de mecates atados a su cintura, animales de peluche con las figuras de víboras, osos y otros animales “salvajes”. Bernardino es un joven de unos veintiséis años que suele emigrar hacia Monterrey algunas veces al año. Él comentó que dichos animales comúnmente viven en el monte y son peligrosos, por ello se les relaciona con Diablo. Se recordará (véase el capítulo anterior) que el monte es uno de los principales lugares donde Diablo ejerce potestad teniendo a su servicio un conjunto de animales temidos por los hombres. De ahí que los diablos, como sujetos que vienen a “presentar” a Teenekláb durante estos tiempos, acostumbren a portar en su indumentaria parte de la fauna asociada con dicho ser.

Finalmente, todo diablo trae consigo un chicote de ixtle que azota sobre el suelo cada que lo desea. Doña María explica que la presencia de este artefacto se remite a los inicios de la comunidad cuando Diablo perseguía Cristo y descargaba su furia azotándolo con su chirrión. Para esta anciana la persecución⁹³ que emprendió Teenekláb en contra de Jesús da indicios de por qué en la actualidad, durante la Semana Santa, los diablos andan por la comunidad gritando y golpeando sus chicotes sobre el suelo mientras ocurre el viacrucis, pues a decir de esta anciana, intentan atraparlo para después matarlo.

⁹³ Esta persecución es también aludida en otros pueblos de la Huasteca. Por ejemplo, Galinier señala que entre los otomíes orientales existe un mito sobre el origen del carnaval donde se cuenta que los diablos se pusieron a perseguir a Jesús, “hasta que llegó la Semana Santa lo alcanzaron, en esa fecha lo mataron, lo remataron sobre la cruz, lo clavaron, lo enterraron...” (1990: 338).

Seres en devenir

La personalidad de los diablos sintetiza un conjunto de características que fluctúan entre un mundo primigenio y un mundo afín al de los mestizos. Dichas tensiones no sólo se advierten en su indumentaria sino en aspectos relacionados con el código verbal. Por un lado, los diablos comprenden el español y por momentos se expresan en este idioma, el cual los vincula con los no indígenas de la región, por otro lado profieren gritos agudos y en ocasiones emiten algunas palabras y frases en teenek, también con un tono bastante agudo. ¿Por qué ocurre esto último? Algunas personas consideran que los diablos “cambian la voz” para que el resto de la gente no los reconozca. En su estudio del Carnaval con los nahuas de Ichcatepec, Veracruz, Reyes García observó que uno de los aspectos que caracterizan a los seres que aparecen durante esta fiesta⁹⁴ es que “todos emplean un habla incoherente y mutilada” (1960: 278). Es posible que se trate de seres que encarnan figuras primigenias, poseedoras de un idioma igual de primordial, que aunque en este caso comprenden el teenek, les resulta complicado articularlo cabalmente, motivo por el cual únicamente se expresan mediante algunas oraciones poco inteligibles y gritos descontrolados que dan indicios de su pertenencia al mundo de los primeros tiempos⁹⁵. Dichas características verbales los colocan en una posición que les permite devenir entre el mundo mestizo y el mundo teenek primigenio.

Además de su manejo del español, hay otros atributos que posibilitan vincular a los diablos con el mundo de los no indígenas. Doña Gregoria dice que los diablos azotan continuamente y con furia sus chicotes porque intentan asustar a la gente. Don Mateo explica que lo hacen porque están enojados. Existen cantidad de evidencias que nos hablan de cómo

⁹⁴ En Tamapatz el Carnaval se encuentra vinculado con la Semana Santa, mientras el primero es definido como “el tiempo en que se crio el Diablo” la segunda es pensada como el tiempo en que éste llega a su apogeo, es decir, a la vida adulta. Por otro lado, existen ciertas danzas, tal es el caso de los *huehues*, que aparecen en el Carnaval y prolongan sus actividades hasta el domingo de resurrección durante la Semana Santa, lo cual da muestra de la continuidad existente entre un tiempo y otro, caracterizado sobre todo, por la presencia del Diablo y de distintos seres carnavalescos.

⁹⁵ Aspecto que los diablos comparten con otros sujetos semejantes en varios pueblos indígenas de México. Así, Bonfiglioli menciona que entre los rarámuris, los fariseos –asemejados con los diablos- “se les vislumbra una naturaleza ancestral y anómala” (1995: 141). Asimismo, entre rarámuris y otros pueblos del noroccidente de México, los llamados *chapyekam*, fariseos o judíos han sido catalogados como ancestros o antepasados preculturales trasgresores (Bonfiglioli, et. al, 2004).

los mestizos en tiempos anteriores generaban miedo entre la gente del lugar. Se recordará aquel testimonio de don Guillermo (en el capítulo anterior) que hablaba de cómo sus abuelos se escondían de los *láb* (mestizos) porque pensaban que se trataba de “personas malas que vienen a buscar gente para comerlos”. En La Cercada doña Abundia me contaba lo siguiente: “cuando yo era chica le tenía miedo a los mestizos, me escondía porque pensaba que nos iban a pegar, a golpear, nos escondíamos detrás de las matas de árboles...” (Aguirre, 2008: 61).

A los *láb* se les caracteriza como personas violentas que antaño llegaban a las comunidades causando daño. Don Macario, quien también vive en La Cercada, me dijo que “más antes los huastecos le tenían miedo a *los de razón* porque los comerciantes mestizos llegaban a las comunidades a abusar de las mujeres, por eso las mujeres corrían, para que no las agarraran”. Hay quienes actualmente evaden a los diablos -como anteriormente se evitaba a *los de razón*- porque temen que les alcancen a pegar con sus chicotes.

Finalmente, los diablos -al igual que los mestizos- son calificados como seres ambiciosos que se encuentran motivados por el constante deseo de obtener dinero, por ello recorren los distintos barrios, pidiendo monedas en caso de no ser convidados de alimentos y bebidas. En el pueblo de Tamapatz los diablos ingresan a los establecimientos comerciales, interrumpen la circulación de camionetas y otros transportes para pedir algunas monedas. Don Mateo dice que hay diablos que ya no danzan “de voluntad” sino “para sacar dinero”⁹⁶.

La indumentaria, la comprensión y el manejo del español -a veces intercalado con palabras teenek-, la ambición y sus comportamientos violentos, hacen de los diablos sujetos cuya personalidad se desdobra continuamente entre lo teenek y lo no indígena, pero también entre lo humano y lo no humano.

⁹⁶ Lo dicho por él tiene algo de cierto. En una ocasión seguía el andar de la cuadrilla en el pueblo cuando un diablo, visiblemente ebrio, se me acercó y con su voz chillona me dijo que era de Matehuala, -municipio localizado al norte de San Luis Potosí, el cual colinda al este con Nuevo León- cosa improbable ya que todos los diablos deben pertenecer a la comunidad, no obstante, yo sabía que se trataba de alguien originario del barrio de Alitzé. Después de presentarse como ajeno a Tamapatz me murmuró que quería “una cooperación” la cual me daría el derecho de tomarle una fotografía. “Si cooperas -me dijo después- te puedo hacer hasta una representación dramática” y en ese momento tomó una posición erguida. Como me negué a cooperar no hubo foto ni “representación dramática”. Cuando volví con don Tomás y le conté lo ocurrido, me recordó aquello de que hay diablos que solo se involucran en la cuadrilla por “el gusto al dinero”, a quienes comparó con algunos *de razón*, quienes, a decir de él, “no saben hacer favores si no reciben dinero a cambio”.

Compromisos diabólicos

La cuadrilla de diablos se encuentra regida por un código normativo que direcciona el comportamiento de sus integrantes y establece un conjunto de prescripciones a seguir. De entrada es obligación permanecer en el grupo siete años ininterrumpidos, la participación en éste incluye la realización de un conjunto de rituales que serán detallados más adelante. Quien incumple con el tiempo de permanencia y las prácticas a seguir, será sancionado con toda clase de infortunios enviados por Diablo, ser con quien los diablos establecen “el compromiso”.

Los diablos se rigen por ciclos y periodos que tienen como valor principal el siete. Como mínimo siete son los años que un diablo debe permanecer en la cuadrilla, preferentemente cada siete años deberá renovar la máscara y el traje, sus actividades comienzan siete días antes de la Semana Santa y terminan siete días después de ésta. Con base en lo observado en distintas prácticas, puedo argumentar que en la cosmología de los teenek de la región el siete es un valor de gran relevancia ya que se encuentra vinculado con seres ctónicos como los muertos, y en este caso, con Diablo. Emplearlo como un rector de ciclos y de actividades es una forma de entablar y potencializar la fuerza y la relación existente entre los diablos y Diablo.

La gente de Tamapatz reconoce que la Semana Santa -periodo también de siete días- es por antonomasia el tiempo en que Diablo tiene mayor fuerza debido a que “sus hijos” andan por la comunidad alimentándose, bebiendo y ofrendándole. Mientras que Jesucristo “está débil”, a punto de morir, motivo por el que no podrá “defenderlos” del “enemigo malo”, como dice don Mateo. En este sentido será conveniente evitar situaciones que los expongan a peligros y que les provoquen accidentes, los cuales suelen atribuírsele a la fuerza degenerativa de Diablo. Entonces se suspenden los trabajos en el monte pues se corre el riesgo de ser atacado por animales salvajes, se deja de cortar leña porque existe la posibilidad de cortarse, entre otras consecuencias nefastas.

Existen numerosas anécdotas que relatan las desgracias vividas de los diablos que infringieron las reglas. En relación con esto don Diego indica que “ser diablo es una promesa que se tiene que cumplir siete años y se tiene que hacer *costumbre*”. De lo contrario los diablos pueden enfermarse, por lo cual puedo inferir que la fuerza que se pierde ante tal situación, es quitada por Diablo. Don Diego menciona que hay personas que lo “toman como juego pero al empezar tienen que terminar porque es una cosa pesada”, “es un compromiso muy fuerte”.

Este hombre explica que en caso de que alguien se enferme por no seguir con las prescripciones estipuladas tendrá “que hacer un *costumbre* para aliviarse”, es decir, tendrá que reactivar el circuito de intercambios de fuerza con Diablo, el cual implica presentar ofrendas de *bolimes* y aguardiente para dicho ser, quien solo así considerará perdonar al infractor.

De acuerdo con el diablo Bernardino, es posible que uno de ellos cancele su compromiso con Teenekláb siempre y cuando acuda a la cueva (ver *infra*) donde se inició en tal actividad para ofrendarle un *bolím* y suplicarle por su liberación. Las consecuencias pueden ser fatales si estas diligencias se omiten. Por ejemplo, doña Francisca me contó de un señor que falleció por no haber danzado los siete años obligatorios y haberse retirado “sin permiso” de Diablo. Esta misma mujer sabe de un caso más en que uno de los diablos participó durante el tiempo estipulado pero ignoró la realización *del costumbre* habiendo finalizado su actividad, por tal motivo “se enfermó y todo el tiempo escuchaba los sonidos de la flauta de la danza, porque no había hecho *costumbre*”. Con el fin de ayudarlo, sus compañeros de cuadrilla se vistieron de diablos en un tiempo extraordinario, fueron a danzar a su casa y organizaron “un *costumbre con bolimes*”, para así pedir la dispensa de Diablo. Dice doña Francisca que fue así como aquel hombre sanó y dejó de escuchar el sonido de la flauta que “lo estaba enloqueciendo”.

Hay quienes después de los siete primeros años reglamentarios deciden renovar su compromiso. A decir de don Mateo, esto lo hacen por los favores y la protección que pueden obtener de Teenekláb, que en estas circunstancias se torna más regenerativo que degenerativo. El mismo don Mateo observa que más allá de los favores, hay algo más de fondo, algo que llama a los diablos para quedarse ahí. Así el compromiso puede ser revalidado las veces que el responsable desee, de ahí que haya en la cuadrilla diablos viejos, la mayoría de ellos tomando el lugar de capitanes, ya que poseen vastos conocimientos de su actividad y un cúmulo de secretos que los más jóvenes ignoran. Como me dijo Luciano -quien tiene un primo diablo- “ellos saben todo, dónde van a estar, cuánto tiempo, cuándo va a salir, porque ellos son los diablos” (Aguirre, 2011: 191-192), y por lo tanto, lo más cercano que hay a Teenekláb.

El trabajo de los diablos

Las actividades rituales desempeñadas por los diablos son conceptualizadas como un trabajo que posibilita el intercambio de fuerza entre ellos y Diablo, cuya finalidad será desarrollada en lo siguiente. Dichas actividades pueden dividirse en tres etapas, la primera corresponde a las prácticas que tienen por fin enmarcar los inicios de sus acciones. Éstas se celebran antes de la Semana Santa y se articulan con la iniciación de los nuevos integrantes. Después viene un conjunto de prácticas realizadas en la Semana Santa, tiempo durante el que los diablos recorren algunos barrios de Tamapatz en busca de alimentos, bebidas y dinero. Para finalizar están los rituales que tienen por objetivo “clausurar” su presencia en la comunidad, entre los que se encuentran “la quema del Judas”.

El trabajo de los diablos se desarrolla entre danzas, caminatas y ofrendas que, desde mi opinión, tienen como fin transferirle fuerza a Diablo, ya que a lo largo de los años, varios interlocutores me han señalado que para cumplir con estas labores los diablos sudan, se cansan, dejan su fuerza. En relación con esto, en una ocasión inquirí a don Mateo sobre la conceptualización en teenek del término “sacrificio”. Él me dijo que “sacrificio es como formar un trabajo”, “*in wak’láb an yani tsak’ib*” completó en teenek, frase que literalmente tradujo al español como “tirar mucho sudor”. Posteriormente dijo: “sacrificio es hacer mucho trabajo, mucho esfuerzo, sudarle mucho para que [se] logre un trabajo, un alimento, un dinero, siempre al sacrificarse mucho, tiene que sudarse mucho. Para ver que se logra [un trabajo] hay que sacrificarse mucho”. ¿Qué tiene esto de distinto a la conceptualización occidental del sacrificio? Aparentemente comparten mucho. El sacrificio es definido convencionalmente por distintos diccionarios como un “esfuerzo o dolor que se sufre por un ideal o un sentimiento” (Diccionario de la Lengua Española, Larousse, 2007), formulación muy parecida a la de don Mateo. No obstante, aquel curandero más que encaminarme a comprender la noción de sacrificio, me condujo hacia la categorización nativa de trabajo, el cual se caracteriza por elementos que cuentan con un sentido particular en el contexto teenek, tal es el caso del sudor.

En las palabras de don Mateo se advierte que el sudor es una especie de consecuencia del esfuerzo hecho ante el trabajo, pero en realidad es más que esto. Hay quienes mencionaron que el sudor se traduce en fuerza y en la cantidad de sangre de la persona. Una persona fuerte cuenta con una buena cantidad de sangre, por consiguiente, alguien que ha trabajado

considerablemente, ha perdido una abundante cantidad de sudor-fuerza. Para muestra citaré lo dicho por don Eduardo -agricultor de unos sesenta años- mientras hablaba de su trabajo y de las conclusiones que extrajo después de haber asistido a consulta médica:

Yo creo que el sudor es pura sangre. Está diciendo el doctor que cuando uno trabaja demasiado tiene que tomar dos litros de agua diaria, no se falla todos los días para reponer la sangre que se pierde uno; porque si cargamos un costal de mazorca está lejos de aquí a la sierra⁹⁷, se avienta dos horas de camino...pero si no trabajo mucho, no sale el sudor, no puedo tomar agua. Si uno suda se acaba la fuerza, yo creo que el sudor también le ayuda al cuerpo porque es la sangre (Aguirre, 2011: 236).

Para don Eduardo, el sudor (sangre) cuenta con la posibilidad de ser restituido mediante el agua que se bebe cotidianamente y que sólo se requiere cuando hay un desgaste considerable de fuerza. Así pude advertir que el sudor y la fuerza se encuentran relacionados, siendo el primero lo que se pierde cuando la segunda se desgasta en exceso. Con esto también pude entender que cuando don Mateo habla de “tirar mucho sudor” o dedicar “mucho fuerza” como algo inherente al trabajo, está indicando que en éste es necesario dejar buena parte de fuerza vital. ¿Cómo se regenera esta fuerza? De acuerdo con lo observado y las experiencias compartidas por la gente de Tamapatz, esto puede ocurrir mediante la alimentación. Esto nos ayuda a comprender por qué el trabajo de los diablos implica un desgaste considerable de fuerza vital, en forma de sudor, misma que va restituyéndose con el consumo de bolimes y la ingesta de aguardiente a lo largo de su jornada.

Por otro lado, el trabajo de los diablos es importante porque mediante él se puede mediar, negociar y mantener controlado el flujo de la fuerza degenerativa procedente de Diablo, quien como ya se ha dicho, tiende a castigar a los diablos cuando éstos incumplan su compromiso. Por el contrario, cuando se cumple de forma cabal con *el costumbre*, Teenekláb mostrará su beneplácito ante el trabajo de los diablos protegiéndolos durante la Semana Santa y más allá de ésta.

⁹⁷ Aunque Tamapatz se encuentra en la región serrana del municipio de Aquismón, colindante con la Sierra Gorda de Querétaro, sus habitantes acostumbra a distinguir entre sus localidades de asentamiento y entre la sierra, estando la última caracterizada por una cordillera de cerros de mayor altitud que los montes bajos, aledaños a las comunidades. En la sierra están las parcelas de mayor tamaño, destinadas al cultivo del maíz, pues las lluvias en aquellas altitudes suelen ser más abundantes y esto favorece los buenos temporales agrícolas.

Rituales de entrada

Los rituales de los diablos comienzan el viernes posterior al miércoles de ceniza⁹⁸. Don Mateo dice que el viernes es el día idóneo para las acciones de estas figuras porque es el de mayor fuerza en la semana, por lo que sirve como un potencializador de relaciones entre ellos y Teenekláb. De ese viernes hasta el viernes santo transcurrirán justo siete viernes durante los cuales los diablos deberán reunirse en la casa de su jefe -ubicada en el barrio de Alitzé- en cuyo patio danzarán, ofrendarán *bolimes* a Diablo como parte de un *costumbre* presidido por un curandero, quien se dará a la tarea de confeccionar un pequeño arco de unos treinta centímetros de altura, formado con varas y hojas de naranjo, y decorado con pequeña flores de cempasúchil, frente a éste se colocarán los *bolimes* y las bebidas reunidas. Además de servir como soporte para la disposición de las ofrendas en gran variedad de rituales, el arquito también puede configurarse como un modelo reducido del mundo, en los términos propuestos por Lévi-Strauss (2012: 44), pues cuenta con un escalamiento de sus dimensiones⁹⁹. No obstante, eso no es lo más importante sino el conjunto de relaciones y de acciones que sintetiza, entre las que se encuentran la reactivación de tiempos, poderes y fuerzas especiales, el contacto y la identificación entre Diablo y diablos mediante la consumición de los mismos alimentos.

Posteriormente el curandero pronunciará el discurso conocido como el *nik'at kaw*, mediante el cual solicitará la presencia de Diablo, a quien pedirá protección para cada uno de los integrantes de la cuadrilla. Una vez hecho esto, el curandero dirigirá el *pajúx taláb*, ritual que en el capítulo primero fue referido como una de las unidades mínimas del sistema ritual de los teenek de la región, en el que cada uno de los presentes pasará a sahumar frente al arquito y los alimentos ofrendados.

Los hombres que deseen incorporarse a la cuadrilla también deberán acudir a la casa del jefe llevando consigo un *bolím*, una botella de aguardiente y una cooperación voluntaria para contribuir a la gratificación que el curandero recibirá por ser el guía del ritual. Ayudados

⁹⁸ Primer día de la cuaresma en el calendario litúrgico, celebrado cuarenta días antes del inicio de la Semana Santa, en el cual los fieles reciben sobre su cabeza la ceniza producto de la quema de los ramos del domingo de ramos anterior. De acuerdo con la tradición católica este acto viene a recordar la finitud de la vida.

⁹⁹ Más detalles al respecto se ofrecen en el capítulo siete.

por sus padres o por algún adulto, los niños que quieran iniciarse deberán cumplir con los mismos requisitos. Teniendo esto, cada iniciado será sometido a una barrida efectuada por el curandero, quien con dicha acción confirmará la inclusión del interesado al contingente. Al finalizar *el costumbre*, Diablo habrá obtenido una gran cantidad de alimentos y bebidas -y con esto una buena cantidad de fuerza- que también serán compartidas entre los miembros de la cuadrilla “como si fueran una familia”, dice don Diego. Se recordará que Diablo es conceptualizado como el ser que empezó con el mundo -en palabras de doña María-, que por su etimología Teenekláb puede ser tomado como un ancestro primigenio, siendo la compartición de alimentos un aspecto fundamental que construye y afianza las relaciones de parentesco. Alimentos como los *bolimes* contienen fuerza vital porque, entre otros componentes, están hechos con maíz, gramínea que tiene en Dhipák su espíritu. Dicha fuerza surte efectos tanto en la vida cotidiana como en los contextos rituales. Por otro lado, el aguardiente es categorizado como una bebida caliente que ayuda a mantener la fuerza del cuerpo¹⁰⁰.

Los diablos durante la Semana Santa

Es durante el jueves y el sábado santo cuando los diablos realizan mayor cantidad de trabajo, y por lo tanto, mayor desgaste de fuerza, misma que será constantemente restituida mediante el consumo de alimentos y bebidas. Durante estos días, después de ser liberados el jueves santo por las autoridades en la sala comunal¹⁰¹, los diablos danzarán en la galera y en los patios

¹⁰⁰ De los alimentos y las bebidas productores y contenedores de fuerza se hablará con mayor detenimiento más abajo y en el capítulo siete de este trabajo.

¹⁰¹ El jueves santo la cuadrilla se reúne en la galera, ahí danza un par de horas, posteriormente sus integrantes son invitados a ingresar a la sala comunal, espacio donde el comisariado y su equipo de trabajo realizan sus principales labores. En este lugar, el comisariado lee un acta que da cuenta de las actividades de los diablos, ahí se estipulan los barrios que han de visitar entre el jueves y el sábado. Finalmente el secretario señala el día y la hora en que los diablos están siendo “soltados”, datos que también se precisan en el acta levantada con motivo de este evento. De acuerdo con Bajtin, en los eventos de tipo carnavalesco suele haber una “permutación de jerarquías” (2013: 73), de manera que en este caso las autoridades locales aparentemente le ceden el control a los diablos, no sin antes acordar la forma en la que se deben de conducir en la comunidad durante dichos días. Ese mismo autor señala que en tiempos de carnaval es común que los diablos se encuentren “autorizados a circular libremente por las calles [...] creando a su alrededor un ambiente diabólico y desenfrenado. Por lo cual de cierta manera “las diabluras” se encuentran hasta cierto punto “legalizadas” (*Ibid.*: 76). Preciso todo esto porque encuentro que mucho de lo que planteado por Bajtin para los carnavales

de las viviendas, caminarán por los barrios en busca de dinero, alimentos y bebidas, y por la noche velarán en la casa de su jefe. En la siguiente parte me centraré en la danza y en el consumo de alimentos entre estos sujetos, siendo éstas dos acciones fundamentales para comprender los flujos de fuerza movilizados por los diablos para beneficio del Diablo.

La danza de los diablos

Siguiendo a Bonfiglioli (2015), la danza en el contexto rarámuri puede ser comprendida como “una forma de producir fuerza, de transferir fuerza, o bien, de incorporarla cuando se ha perdido.” Existen datos que me han llevado a pensar que la llamada danza de los diablos en Tamapatz comparten estas características ya que tiene como fin transferirle a Diablo la fuerza que los diablos dejan durante varios días de baile.

La cuadrilla de los diablos se hace acompañar por un par de músicos, uno ejecuta el tambor hecho con madera cedro¹⁰² y otro hace sonar una flauta de carrizo adornado con flores rojas, ya sea de pemoche o buganvillas. Entre los otomíes Galinier sugiere que las flores de este color dispuestas en la máscara del *pøhta* evocan “la sangre del sacrificio” (1990: 372). Como ya lo he señalado, en el caso teenek es también el rojo una tonalidad relacionada con la sangre, líquido que vehiculiza fuerza y que es fuerza vital en sí misma.

Los músicos siempre tocan la misma melodía, le llaman “el son de los diablos”, éste los pone a zapatear y después de un buen número de repeticiones, combinadas con la ingesta de alcohol, los hace entrar en un estado especial, en donde -como dice el diablo Juan- ya ni el cansancio se siente. El ritmo del tambor es el que determina la intensidad y la velocidad en el zapateo de los diablos, a mayor y a más rápido el golpeteo, son mayores y “más fuertes” los pasos¹⁰³. No es mi intención profundizar en este aspecto pues carezco de los conocimientos musicales necesarios para hacerlo, lo que me interesa señalar es la correspondencia existente

de la Edad Media aún puede apreciarse en nuestros días en los eventos carnalescos de las culturas mesoamericanas que por distintas razones retomaron muchos de los elementos traídos de occidente.

¹⁰² Durante algunos años se ha advertido la presencia de dos “tamborileros” que van alternando su participación a lo largo de la jornada.

¹⁰³ Pues como lo advierte Bonfiglioli -a partir de la analogía metodológica entre mito y obra musical propuesta por Lévi-Strauss-, la danza puede leerse como una partitura musical, “según la armonía que los cuerpos-instrumentos guardan entre ellos” (1995: 44).

entre la música y los movimientos corporales de los diablos. Con un leve cambio en la melodía, éstos modifican el sentido de sus pasos, alternando así entre el levógiro y el dextrógiro de manera un tanto desordenada, los mismos cambios de melodía dictan cuando han de saltar y gritar un *uuuuuh* muy agudo.

Cada pieza dura aproximadamente quince minutos, al término todos los diablos gritan al unísono. Después aprovechan para tomar un pequeño descanso que es empleado para comer, beber aguardiente, conversar o golpear sus chicotes sobre el suelo. Cuando el ritmo del tambor se reanuda, ellos vuelven a trotar, por momentos gritan y casi siempre zapatean con intensidad.

El tambor y el carrizo también se hacen sonar mientras los diablos recorren los barrios, los sonidos de estos instrumentos, sus gritos y el estruendo de sus chicotes golpeando el suelo, son el aviso de que la cuadrilla se avecina. En su recorrido se entrometen en algunas viviendas. Doña Herminia, una mujer de Cuatro Pozos, explica que es conveniente recibir a los diablos con el fin de entretenerlos y evitar que persigan a Jesús. "Para que no lo alcancen, mejor hay que detenerlos en las casas", señala esta mujer. Hay quienes al centro del patio colocan una pequeña mesa con algunos *bolimes* en la superficie, los diablos danzan dando vueltas alrededor de ésta, alternado los sentidos levógiro y dextrógiro. Al culminar la pieza musical toman los *bolimes*, los cuales pueden ser consumidos al instante o almacenados en un costal.

Don Mateo dice que cuando era niño era reglamentario obsequiarles cinco *bolimes* pero en la actualidad con uno puede ser suficiente. El mismo curandero y otros ancianos cuentan que en aquellos tiempos los diablos daban solo cinco vueltas alrededor de la mesa, combinando también los sentidos levógiro y dextrógiro. Don Mateo explica que eran cinco las vueltas porque cinco son los puntos del cosmos: el poniente (*otsele kicháj*), el oriente (*uk' tu kalej a kicháj*), el norte (*tsayleil*), el sur, el centro de la tierra (*ts'ejel tsabál*) interconectado con el centro del cielo (*ts'ejel k'ay'lál*), considerándose por esto, como un solo punto. A partir de lo señalado por don Mateo puedo interpretar que con aquel número de vueltas, los diablos recorrían a nivel escala el universo, siendo estos desplazamientos otro modelo reducido, como lo es el arco que sirve de soporte para las ofrendas rituales. En la actualidad la cantidad de vueltas se ha multiplicado como también se ha multiplicado el número de diablos, pues es en la multiplicación donde "la costumbre" ha encontrado su fuerza. Sobre esto volveré más adelante.

Comida para los diablos

La alimentación está implicada en gran parte de las prácticas rituales de los diablos ya que es mediante ésta que dichos sujetos le transfieren fuerza a Diablo. Como ya se ha descrito, los *bolimes* y el aguardiente son componentes imprescindibles durante el tiempo de preparación ritual de la Semana Santa, también lo son a lo largo de ésta y al finalizar sus actividades.

En otros momentos se ha explicado que el *bolím* es un alimento hecho a base de masa de maíz, la cual se condimenta con la salsa de algunos chiles, siendo el cascabel (*Capsicum annuum*)¹⁰⁴ el más usado. Dicho picante es previamente secado y molido, su polvo se hace salsa cuando se mezcla con agua, aceite, cominos y sal. Posteriormente se incorpora a la masa, hasta que ésta adquiere una tonalidad rojiza combinada con un poco más de aceite. Con la masa se forma una base a la que se le agregan los ingredientes con los que el *bolím* se rellenará. Teniéndolos en el centro, la masa es doblada hasta formar un tamal de unos veinte centímetros de largo por casi los mismos de ancho, el cual se envolverá con hojas de papatla (*Heliconia schiedeana*) previamente recolectadas en el solar o en el monte y pasadas entre la lumbre del fogón para ablandarlas y evitar así que se rompan al momento de doblarse. Cuando los *bolimes* están formados, se colocan dentro de una olla para su cocción.

De todos los ingredientes que componen al *bolím*, es el maíz el más importante porque a decir de la gente de Tamapatz, contiene una gran cantidad de fuerza capaz de ser aprovechada por los hombres a partir de su consumo. Dicha fuerza le ha sido dada al grano por su espíritu (Dhipák), del cual se abundará en la segunda parte de este trabajo.

El chile es otro componente importante. Doña Prisca explica que se trata de un alimento “caliente” que también transmite fuerza. Esta mujer señala que como a lo largo de su jornada los diablos “sudan mucho”, requieren alimentos que les ayudan a compensar toda la fuerza pérdida, tal es el caso del *bolím*. Algo similar he encontrado entre los pames de una comunidad vecina, en la Sierra Gorda de Querétaro, en donde don Moisés comentó que “el chile calienta la sangre y por eso da fuerzas para el trabajo”. Así que entre más picosa esté la comida, más fuerza se obtendrá.

¹⁰⁴ El nombre científico fue tomado de Valle y Espinosa de la Mora (2011).

Así, mientras los diablos recorren los barrios y danzan en los patios de las unidades domésticas, son convidados de *bolimes*. Pero no se trata de cualquier *bolim*. A lo largo del año es común que se consuman *bolimes* rellenos de carne de pollo en tanto que los que se comparten entre la gente y los diablos en los tiempos de la Semana Santa pueden estar rellenos de huevos cocidos, frijoles, hongos, nopales o flores de pemoche. Esto en parte se explica por la prohibición de comer carne que existe para estas fechas, pues de acuerdo con las ideas difundidas por la iglesia católica, “comer carne en Semana Santa es como comerse la carne de Cristo”, dice doña María. La prohibición de carne forma parte de un conjunto más grande de prohibiciones que se derivan de la cuaresma¹⁰⁵, tiempo en que se estipulan distintas clases de abstinencias, entre las que se encuentran la alimentaria y la sexual. Don Mateo explica que para este tiempo es necesario privarse de todo aquello que produce placer ya que “no se puede tener gusto cuando Cristo se va a morir”. Todas estas continencias son vistas como una clase de “sacrificio”, término que en este contexto está más próximo a la noción de renuncia legada por el catolicismo que a los conceptos de trabajo y de fuerza, formulados como expresiones del sacrificio en los términos nativos.

Más allá de la prohibición de carne se puede advertir que algunos de los ingredientes con los que se rellenan los *bolimes* para los diablos provienen del monte, tal es el caso de las flores de pemoche -de las cuales ya hablamos más arriba-, de los hongos y de los nopales, todos considerados como alimentos básicos de la dieta teenek, especialmente en condiciones de carestía.

Los hongos utilizados para la elaboración de *bolimes* crecen en los troncos de jonote (*Heliocarpus denell-smithii*), por ello son conocidos como hongos de jonote (*Pleurotus djamour*)¹⁰⁶ entre la gente de la región. En cuanto a los nopales (*Opuntia sp.*), Galinier anota que para los otomíes este alimento “evoca a las fuerzas demoniacas” (1990: 576), pero no estoy segura que esto también ocurra para este caso. Lo cierto es que de acuerdo a lo expresado por algunas mujeres de Tamapatz, los diablos repudian la carne pues encuentran mayor afinidad con la “comida del monte”, con la que los teenek también tienen mayor afinidad, pues mientras

¹⁰⁵ Tiempo litúrgico de cuarenta días fijado por la religión católica, el cual se destina a la preparación para la Pascua. Éste comienza con el Miércoles de Ceniza.

¹⁰⁶ Los nombres científicos de los troncos y de los hongos de jonote fueron consultados en Jiménez, *et al* (2013).

los mestizos cuentan con más acceso y gusto por la carne, los indígenas suelen alimentarse con nopales, frijoles y hongos. Al respecto doña Gregoria comenta que en una ocasión a una vecina se le ocurrió preparar *bolimes* rellenos de pollo para los diablos, quienes los terminaron aventando como muestra de su disgusto ante esta clase de comida. Por reacciones como esta, doña Gregoria opina que darles carne a los diablos es como ofenderlos, y eso es lo que menos se desea porque es posible que así Diablo también se enoje, causando enfermedad y muerte entre los hombres.

Respecto a las bebidas, se ha dicho ya que el aguardiente es el principal líquido que coadyuva a saciar la sed tanto del Diablo como de los diablos. De acuerdo con Alain Ichon, los totonacos consideran que éste fue inventado por el Diablo, "señor de la caña de azúcar y del trapiche" (1990: 245). Al parecer esta idea es compartida entre diversos pueblos de la región pues se recordará que para Galinier, en el contexto otomí de Hidalgo, el aguardiente también es una "creación del Diablo", a su vez asociado con el mundo mestizo. Este autor explica que con la ingestión de aguardiente "el mal invade el cuerpo del hombre y le proporciona nuevos estados de conciencia". De la misma forma, Galinier señala que es común que la violencia se vea como una consecuencia del consumo de alcohol, la cual "se percibe por doquier como una intrusión del Diablo en el cuerpo humano" (*Ibid.*: 579-580). En este sentido el beber de aguardiente se observa como un tipo de consustancialidad con su inventor: Diablo. Esto también puede tener sentido entre los teenek si pensamos que los diablos se relacionan e identifican de variadas maneras con Teenekláb, siendo los alimentos y las bebidas una de estas maneras.

La gente de Tamapatz plantea que el aguardiente es otro de los componentes que mantiene con fuerza a los integrantes de la cuadrilla de diablos después de haber velado, danzado y caminado por los barrios de la comunidad durante varios días. No se sabe con certeza quién inventó el aguardiente, pero en caso de que esta bebida haya sido creación de Diablo, como ocurre en otros pueblos de la Huasteca, existe la posibilidad de que este ser sea también el responsable de la fuerza que el aguardiente posee. Así ocurre en la Sierra Norte de Puebla, donde a decir de Alessandro Lupo, el aguardiente se le debe a Cristo, quien al crearlo le infundió "una fuerza capaz de fortalecer el cuerpo y el espíritu de quien, vencido en la lucha por la existencia, se abandona a ella" (1991: 226-227).

El diablo Bernardino decía que se bebe aguardiente “para tener fuerza”, “para estar contentos y poder hacer la fiesta”. La fuerza que proporciona el aguardiente es capaz de devenir en fuerza vital ya que proporciona calor al cuerpo, siendo el calor una de las características constitutivas de esta clase de fuerza.

En síntesis, la embriaguez es una de las condiciones que favorece la conservación de la fuerza que estos sujetos requieren para llevar a cabo sus actividades durante la Semana Santa. Pero como observa Isabel Martínez (comunicación personal, 2015), con el consumo de los mismos alimentos y bebidas, en este caso del aguardiente, no solo se comparte fuerza entre Diablo y los diablos sino se incorpora un tipo de moralidad donde lo degenerativo se constituye como parte de su sistema de relaciones, de ahí que los diablos se tornen violentos y peligrosos en la medida que consumen aguardiente. Parte de dicha degeneratividad se expresa en algunas características presentadas por estos sujetos quienes “hacen maldades”, golpean con furia sus chicotes sobre el suelo, son ambiciosos, observando la acumulación de dinero y el lucrar con la costumbre como una expresión nativa de lo degenerativo.

Además del aguardiente, los diablos también pueden ser convidados de pulque de caña o pulque de maguey. En la microrregión se le llama pulque de caña al aguamiel destilado de ésta misma, el cual no contiene alcohol. Éste es principalmente reservado para los niños que forman parte de la cuadrilla, a quienes se les evita la ingesta de alcohol pero se les procura el mantenimiento de fuerza a través de bebidas como ésta. En cuanto al pulque de maguey, generalmente es conseguido en algunas rancherías del colindante estado de Querétaro, pues en Tamapatz poco se da¹⁰⁷, y por lo tanto, pocas personas son las que raspan el maguey. De acuerdo con Galinier, Diablo se alimenta principalmente de pulque y chile, ambos elementos forman parte de su “comida virilizante” (*Ibíd.*: 562).

En el consumo de bebidas derivadas de la caña y del maguey también se expresa la tensión existente entre el mundo mestizo y el mundo indígena condensado en los diablos, pues como se recordará, la caña fue introducida en la región durante el siglo XVI por los españoles mientras que el maguey se reconoce como un vegetal mexicano. No obstante, entre los teenek de la región fue la caña la que vino a ocupar un lugar central tanto en la vida cotidiana como en

¹⁰⁷ El maguey crece entre una altura de 1800 y 2700 msnm (Rivas, 2013). Tamapatz se encuentra asentado a 800 msnm, altura insuficiente para su proliferación. Esto explica que el pulque sea buscado en localidades de la Sierra Gorda de Querétaro, las cuales se ubican a mayor altitud en relación con Tamapatz.

la vida ritual. Es así que de todas las bebidas que los diablos consumen, el aguardiente es la única de la que se derraman unas cuantas gotas sobre la Tierra -tal y como lo realizan otros integrantes de la comunidad en distintos rituales- ya que es considerado como el líquido con mayor fuerza en comparación con los demás, fuerza de la que no solo se beneficia Diablo sino otros seres del mundo ctónico, como los muertos y la Tierra misma.

A decir de la gente de Tamapatz, los diablos son seres con un hambre desmedida y una sed imparable. Prueba de ello es que cuando se les convida *yuco* (aguardiente) algunos interrumpen su danza y se aglutinan en torno a quien distribuye la bebida, pidiendo que se les rellenen pequeñas botellas con las que cada uno cuenta, los diablos beben al instante y así van emborrachándose a lo largo de su jornada. Algo parecido ocurre con los *bolimes* que les son repartidos entre vivienda y vivienda, los cuales prueban enseguida y cuyos restos van almacenando en costales. Al finalizar la jornada, ya reunidos en la casa de su jefe, sacan de sus costales los *bolimes* sobrantes y comienzan a redistribuirlos, una vez más en compañía de aguardiente, para así rematar con el festín a lo largo de la noche.

Doña Gregoria señala que se debe permitir la entrada de los diablos a las viviendas, como también se les debe esperar con *bolimes* y bebidas, ya que si no se les alimenta, Diablo se puede enojar y enviarles severos castigos a los hombres, entre los que se encuentran las enfermedades en los integrantes de la familia. Al alimentar a los diablos, los teenek median sus relaciones con Teenekláb, a quien buscan tenerlo contento y cuyos efectos degenerativos buscan apaciguar.

Rituales de salida

La tarde del sábado santo los diablos dejan de andar por los barrios y se congregan una vez más en el centro del pueblo para presenciar *la quema del Judas*, el cual también es conocido por los lugareños como “el mono de pólvora”, o bien, como “el papá de los diablos”, por ser considerado una encarnación de Teenekláb.

Generalmente el Judas es confeccionado con varas de carrizo ya que son flexibles y pueden servir como contenedores de pólvora, éstas son dispuestas creando una estructura antropomorfa con torso, piernas, brazos y un par de rehiletos compuestos por pirotecnia, que ocupan el lugar de las manos. El rostro es conformado por un cartón al que se le trazan ojos,

nariz, boca y un bigote. Finalmente, Diablo es vestido con una camisa y un pantalón, cual si fuera un no indígena del medio urbano.

Don Diego cuenta que al Judas se le asigna el nombre de “una persona problemática”, de “alguien que vive en un lugar donde hay problemas, guerra, tiene que ser alguien que no esté cerca para que no se enoje” (Aguirre, 2011: 202). Entre algunos de los nombres impuestos se han encontrado el de Osama Bin Laden y el de Carlos Salinas de Gortari, personas identificadas con Diablo por ser considerados como “malos” pero a la vez “poderosos”. El Judas es pues, una expresión de la otredad más distante que viene a reflejar la otredad más próxima: la de los mestizos que viven en el pueblo, ambos igual de perjudiciales y poderosos.

Con la quema del Judas-Teenekláb se suspende la presencia pública de los diablos. Pero como dice don Diego, su tiempo realmente “se cierra” el viernes próximo, cuando los integrantes de la cuadrilla vuelven a reunirse en la casa de su capitán para “clausurar” formalmente su actividad. En dicha reunión se realiza *un costumbre* similar al del inicio de sus actividades. Se vuelve a presentar una ofrenda con *bolimes* de nopales, se procura aguardiente, se coopera para pagar¹⁰⁸ al curandero que dirigirá el ritual, pronunciado el *nik’at kaw* y encabezando el *pajúx taláb* (bendición con copal). Posteriormente efectuará una barrida a cada uno de los integrantes de la cuadrilla y “dará gracias” a Diablo por haberlos protegido a lo largo de estos días.

Más tarde todos se trasladarán a una cueva ubicada en el barrio de Paxaljá’, la cual no tiene un nombre específico, pero algunos ancianos le llaman “cueva del Diablo”, a quien se le tiene por uno de sus habitantes. Ahí se dispone lo sobrante de la ofrenda reunida en la casa del capitán, el curandero vuelve a pronunciar el *nik’at kaw* para dar gracias a los seres telúricos que ahí habitan, incluido Diablo. Cada integrante de la cuadrilla volverá a sahumar mediante el *pajúx taláb*, danzarán por última vez (en este ciclo) y serán barridos por el curandero para desembarazarse así, de todas las fuerzas capaces de enfermarlos, que pudieron haber adquirido en su faceta como diablos. Sobre esto último, Alain Ichon reportó algo parecido con los totonacos, entre quienes los diablos que danzan en carnaval se someten a una limpia, sólo que cada siete años, esto con la intención de “hacerse purificar” para liberarse del “aire peligrosamente acumulado” (1990: 436).

¹⁰⁸ El pago consiste entre doscientos y trescientos pesos, entre diez y diecisiete dólares para fines de 2016.

Algunos diablos indican que la visita a la cueva tiene por motivo agradecer y convivir con Teenekláb, de manera que al final de la celebración, la comida que es dispuesta en ofrenda para este ser también es consumida por ellos, generando así un lazo entre ambos a partir de la comensalidad de los mismos alimentos, comensalidad que es extensiva hacia el resto de los integrantes de la comunidad, pues como se recordará, no existen distinciones entre la comida consumida por los teenek de Tamapatz y la ofrecida tanto a Diablo como a los diablos. De esta forma se puede decir que alimentar a los diablos es alimentar al propio Teenekláb, que procurar la restitución de fuerza en los diablos –quienes la van perdiendo a lo largo de los días- es regenerar también la fuerza de Diablo y al mismo tiempo coadyuvar en el control de su potencia degenerativa, expresada en enfermedades y un conjunto de infortunios padecidos entre los integrantes de la comunidad, que en el peor de los casos pueden terminar con la vida de las personas, es decir, con el desgaste total de la fuerza vital.

Don Diego precisa que este último ritual tiene por fin principal “hacer la entrega del equipo”, es decir, dejar de disponer del traje y de la máscara que les permite a los hombres devenir en diablos. El abandono de estos objetos prescribe un conjunto de disposiciones que, de no acatarse, pueden producir consecuencias perjudiciales en contra del propietario. Así, cada vez que se clausura la actividad del diablo también se suspende el poder de su máscara y su indumentaria.

Se tiene estipulado que las máscaras de plástico y de otros materiales sintéticos deben ser desechadas cada año porque son menos resistentes ante la acumulación de la fuerza nefasta que se genera al ser diablo, mientras que las máscaras de madera pueden utilizarse hasta por siete años. Después de este tiempo deberán abandonarse en la cueva donde se realizan *los costumbres* concluyentes de la cuadrilla, en la piedra de la colmena¹⁰⁹, en alguna llegada ritual (*ul taláb*) ubicada entre el monte, o en cualquier oquedad situada dentro del solar (pudiendo ser algún tronco hueco), siendo éstas -a decir de don Mateo y otros especialistas rituales- puntos asociados con el inframundo, como uno de los lugares donde vive Diablo.

Si la máscara no se desecha en el tiempo prescrito, “le pueden pasar cosas” al diablo en cuestión, como lo comenta Luciano. Entre esas cosas don Fidel señala que se encuentran “los sustos” y “las enfermedades”, pues es tal la fuerza nefasta procedente de Diablo que a lo largo

¹⁰⁹ Roca de gran tamaño que se ubica a las afueras de El Zopope.

de los años se ha ido depositando en la máscara, que puede resultar nociva para la persona. Lo mismo ocurre con el traje, el cual puede ocuparse durante siete años consecutivos pero después tendrá que abandonarse en alguno de los lugares mencionados, antes de que resulte peligroso para quien lo porta debido a la gran cantidad de fuerza que ha ido concentrado después de siete años de “cumplir como diablo”, misma que tiene como consecuencia distintas enfermedades, sueños constantes con Diablo, un estado de susto y debilidad que pueden llevar a la muerte.

Con estos rituales de salida no sólo se inhabilita (aunque sea temporalmente) el ser diablo sino la música que los acompaña. Mientras los diablos danzan por última vez, los músicos hacen sonar el carrizo y el tambor, por este motivo es común que los vecinos de la comunidad conozcan a esta práctica como “la clausura del son”, o en términos generales, como “la clausura de los diablos”.

Una tradición fuerte

En los últimos cinco años (2011-2016) se ha observado un creciente interés por parte de niños menores de diez años en integrarse a la cuadrilla. ¿Por qué ocurre esto? Dicha cuestión ha sido el tema de numerosas conversaciones sostenidas con especialistas como don Diego. De acuerdo con él, cada vez hay más niños interesados en ser diablos porque estamos ante una “tradición fuerte”, “que no se quiere morir porque se necesita en la comunidad”. Se necesita para preservar las relaciones existentes entre los teenek y el Diablo, ya que de lo contrario éste puede tomar serias represalias que atentarían contra la estabilidad de la vida en la comunidad. Pues como se recordará, es Diablo quien provoca accidentes en el monte y es él quien se come los espíritus que huelen a limpio en el lugar de los muertos, entre otras acciones tendientes a quitar fuerza. Don Diego cuenta que esta tradición también es fuerte porque ha sido dejada por los antepasados, quienes desde su conocimiento, ya se hacían diablos. En este sentido se puede plantear que son las relaciones potencialmente degenerativas inherentes al campo de lo dado, ya que se identifican como parte de las relaciones primigenias, las cuales, a su vez, abren la posibilidad de establecer otro tipo de relaciones, tendientes hacia lo regenerativo, concentradas en la comensalidad y en la vida ritual.

Don Fidel participaba en la cuadrilla de *pintos*, hombres que teñían su cuerpo de blanco y de negro, lo primero logrado con pintura de manufactura y lo segundo con carbón y cenizas residuales del fogón. Los pintos andaban por Tamapatz durante los días de carnaval, eran hasta cincuenta integrantes, pero en la actualidad el número ha decrecido. Igualmente hay años en que sus dirigentes no logran organizarse y entonces dejan de salir a bailar. Para don Fidel dicha danza tiende a desaparecer porque “no tiene fuerza” de por medio, en cambio dice que “la costumbre de los diablos no se quiere acabar”. Él considera que “esa costumbre va a seguir” porque “tiene mucha fuerza”, otorgada, entre otros factores, por los días fuertes en que se hacen *los costumbres*, por todo el trabajo que los diablos realizan para llevarla a cabo, y sobre todo, por el poder del Diablo, siendo ésta “su costumbre”.

En las últimas décadas la cuadrilla de los diablos ha crecido no sólo por el interés de los niños sino también de hombres jóvenes. Don Ignacio, el padre de don Diego, es un anciano de unos setenta y cinco años, él cuenta que cuando era niño solo había tres diablos, pero ahora, a pesar de la oposición del sacerdote de Tamapatz -quien considera que ésta “no es una buena costumbre” porque va más allá de las actividades planificadas por la iglesia y porque instaura desorden en un tiempo ‘de guardar’-, la cuadrilla se ha multiplicado. Don Diego menciona que cuando él era niño la cuadrilla únicamente se constituía por hombres viejos pero desde hace unas tres décadas los jóvenes comenzaron a interesarse por pertenecer. Ancianos y jóvenes - dice este hombre- le han ido dando fuerza a la costumbre, de tal suerte que no han permitido que se termine.

Don Diego opina que mucho de este empuje que ha tenido “la tradición de los diablos” tiene que ver con la inteligencia de estos sujetos -una de las características derivadas de su fuerza vital (*tsápláb*)-, quienes se han visto hábiles para vincularse con las instituciones políticas ya que -como fue señalado más arriba- hace algunos años tuvieron a bien realizar gestiones ante lo que era el INI (Instituto Nacional Indigenista) para obtener financiamiento en la compra de algunas máscaras y trajes. Fue así como varios jóvenes se vieron mayormente motivados en integrarse a la cuadrilla y fue así como surgieron los trajes a cuadros. Al igual que Diablo, los diablos son un referente de alteridad pues saben relacionarse con el mundo no indígena, cuyo poder se expresa, entre otras cosas, en su intervención con las dependencias gubernamentales con las que la gente de la comunidad tiene que lidiar en su día a día.

Comentarios finales

Hemos visto que en Tamapatz hay hombres que devienen en diablos adoptando los atributos con los que el Diablo es caracterizado. Para Gilles Deleuze y Félix Guattari el devenir, como ocurre en el caso de los diablos, no es precisamente una imitación y “no tiene otro sujeto que sí mismo”, en síntesis, “el devenir no produce otra cosa que sí mismo” (2004: 244). Es así que los hombres devienen en diablos transformándose en diablos, y esto lo logran frecuentando los espacios de Diablo, comportándose como él, portando una máscara que asemeja el rostro de Teenekláb, en síntesis, haciéndolo presente en la comunidad.

Y si Diablo es considerado como un ancestro primigenio, existe la posibilidad de que los diablos formen parte de un colectivo ancestral que cíclicamente retorna a la comunidad para dinamizar las relaciones entre Teenekláb y los hombres mediante la circulación de fuerza a partir de su trabajo dispuesto en los rituales que practican, en sus danzas, en los alimentos que consumen y que también comparten con Diablo.

La posición de los diablos fluctúa entre las posiciones regenerativas y degenerativas. Sus acciones corren en vía regenerativa cuando se les observa como conductores de la fuerza que revitaliza a Diablo y atenúa sus poderes degenerativos. En este sentido es que la existencia de los diablos resulta de vital importancia, ya que son ellos los principales mediadores entre Diablo y el resto de los hombres a través de una serie de actividades que se articulan como parte de su trabajo. Las danzas, las ofrendas, las caminatas, entre otras acciones, son pues, los dispositivos que los diablos ponen en marcha para entablar un conjunto de negociaciones entre Diablo y la gente de la comunidad, las cuales tienen por fin el control de las fuerzas degenerativas de Teenekláb.

A lo largo de dichas prácticas, las ofrendas de alimentos y bebidas se aprecian como la vía principal para relacionarse con Diablo, pues éstas son también la fuente primordial para restituir su fuerza. Esto explica la imperante necesidad de cumplir con *el costumbre* y de darle de comer a los diablos -seres cercanos y semejantes a Teenekláb-, ya que de lo contrario se esperan severas consecuencias, entre las que se encuentran enfermedades y muerte. Es en este sentido que la ofrenda se articula también como un dispositivo de negociación entre los hombres y Diablo, y este es el motivo por el que las acciones de los diablos se vuelven transcendentales.

Por otro lado, los diablos se encuentran impregnados de las fuerzas nefastas de Diablo, a quien se considera su padre. Como ya lo he señalado, los diablos, como Diablo, reúnen un conjunto de características que se conceptualizan como negativas, ambos “hacen maldades”, “son peligrosos”, “son borrachos”, etc. Los diablos portan máscaras y trajes especiales que les permiten devenir, son violentos y ambiciosos, hablan teenek pero también español, por momentos gritan y saltan, azotan sus chicotes y zapatean descontrolados, tienen un apetito voraz y una sed desmedida ante el aguardiente, acuden a las cuevas y al monte para entablar un contacto más cercano con Teenekláab. En su personalidad se refleja pues, la tensión existente entre el mundo mestizo y el mundo teenek, tal y como ocurre en la actualidad con la mayoría de los jóvenes de Tamapatz, cuyas formas de vida son una síntesis tanto de lo ajeno como de lo propio. Es por esto que las líneas de Viveiros de Castro -“bajo la máscara del otro es ‘nosotros’ lo que nosotros mismos contemplamos...” (*op. cit.*)- adquieren sentido en este caso, pues ¿no es acaso que bajo la máscara de los diablos -contenedores de lo otro y de lo mismo- que las personas de Tamapatz se observan a sí mismos?

Además de Diablo hay otros existentes en el cosmos teenek cuyas relaciones con los hombres se encuentran reguladas por la pérdida de fuerza, ese es el caso de los muertos. Dichas relaciones serán tratadas en el siguiente capítulo.

Capítulo 4

El poder degenerativo de los muertos

Una madrugada de octubre doña María se disponía a reunirse con el resto de sus vecinos para asistir a una de las tantas procesiones que integran los rosarios de aurora¹¹⁰, cuando, según lo cuenta, “una mala sombra” la tomó por los brazos y quiso tumbarla en la cama. Al día siguiente los brazos de esta anciana se apreciaban con moretones. Luego me explicó que esto posiblemente había ocurrido debido a que “el ánima estaba molesta porque no la fui a encontrarla en el camino, porque no había podido ir al rosario de los muertos un día antes”. Aunque en algunas situaciones los muertos coadyuvan en la producción de fuerza con fines regenerativos, en otras la quitan. Experiencias como la de doña María me llevaron a pensar que, al igual que lo que ocurre con Diablo, es la pérdida de fuerza lo que obliga a establecer relaciones con los muertos.

Así, partiré del supuesto de que son las cualidades degenerativas las que movilizan, y de cierta manera obligan, a abrir un sistema de intercambio entre vivos y muertos, ya que a partir del temor que se les tiene a éstos últimos, se instauran un conjunto de prácticas a fin de convivir con ellos, para así controlar su poder de quitar fuerza. Dichas prácticas serán abordadas a lo largo de este capítulo mediante algunas acciones que subyacen a los rituales funerarios, a la fiesta de Todos Santos y de San Andrés.

La fuerza de los muertos

Cuenta don Mateo que después de que alguien muere, “el espíritu va a seguir viviendo en el aire”. Es decir, la muerte no es del todo absoluta, pues aunque la carne del cuerpo (*tu’ul* o *tulék*)¹¹¹ dejará de existir, su fuerza seguirá existiendo, ya que como se recordará (véase el capítulo uno), es el espíritu (*ts’itsin- ejattaláb*) la fuente primaria de fuerza vital en la persona,

¹¹⁰ Se ha dicho antes que se les llama “rosarios de aurora” a los rituales que se realizan todos los días del mes de octubre, los cuales anteceden a la celebración de Todos Santos. Éstos se componen por una procesión realizada a lo largo del barrio, la cual culmina con el rezo de un rosario y en el consumo de tamales, café y otros alimentos en la vivienda de alguno de los participantes, que ha sido previamente designado para dicha comisión. Los rosarios reciben este nombre porque acontecen al alba de cada día.

¹¹¹ En otras poblaciones teenek de la Huasteca potosina la carne del cuerpo se denomina con la palabra *puwél*.

o como señala Maurice Godelier -luego de contrastar el concepto de espíritu en trece colectivos de diferentes partes del mundo- el espíritu es un “un principio vital” (2014: 17).

El rezandero Simón también es de los que consideran que el *ejattaláb* “nunca muere”. Este hombre explica que los espíritus no van lejos, “nada más que uno no los ve [pero] ahí andan mirando sus terrenos, su casa, su lugar, nada más que uno no los mira”. No obstante, hay quienes pueden escucharlos: “uno no los mira, nada más vas a oír un ruido o te va a saludar ‘*tajk’ nenek*’ [buenos días] y no hay nada”. Por este motivo don Simón concluye que “a lo mejor no hay cielo ni hay infierno, es la misma comunidad... todos aquí andan es este mundo, no lejos”.

Durante 2010, un año antes de morir, la partera Francisca me contó que en efecto, es muy difícil ver a los muertos porque “son puro viento”, y es el viento la forma más perceptible de su fuerza. La fuerza es poseída tanto por los vivos como por los muertos, como integrantes de un mismo colectivo. Sin embargo, la fuerza de éstos últimos tiende a potencializarse en la medida que prolonga su permanencia en este mundo, que expande su campo de acción a partir de las relaciones que los muertos establecen con otros existentes tanto humanos como no humanos. La fuerza de los muertos no solo suerte efectos en la comunidad de los vivos sino también en lo que es conceptualizado como el *al tsemláb* (el lugar de los muertos). Por lo tanto, se dice que éstos tienen un contacto más estrecho con Dios, con los santos, con la Virgen, pero también con Mámláb y con Diablo. Dichas relaciones les dan un poder con el que no contaban cuando estaban vivos. Igualmente, hay interlocutores que han planteado que los muertos más poderosos, son aquellos cuya existencia data de mucho tiempo atrás, “del tiempo cuando empezó la comunidad”, decía don Guillermo. Esta clase de muertos tienden a tornarse ancestros, tal es el caso de los *tsok inik*, hombres rayo ayudantes de Trueno, quienes en algún momento fueron habitantes vivos Tamapatz.

Es a través de su fuerza que los muertos seguirán interviniendo en el mundo. Pero esta fuerza, al igual que la de los vivos, precisa de una regeneración constante para que siga manteniéndose en el universo. Pero ¿Cómo se regenera la fuerza de los muertos y por qué necesita ser regenerada?

Existen distintas clases de muertos cuyo poder y fuerza se experimenta a partir de diferentes relaciones. Entre las comunidades de la región es común que se diferencié entre los muertos que no se consideran parientes, quienes por lo general suelen ser los más nefastos, y

los muertos reconocidos con algún tipo de parentesco. Entre éstos se distingue a los espíritus de quienes perecieron siendo niños y los espíritus de los muertos adultos. A los primeros se les conoce como “angelitos” mientras que a los segundos se les concede la categoría de “ánimas”. Dichas categorías proceden, en gran medida, de los preceptos infundidos por la iglesia católica, en donde se establece como angelito a las almas libres de pecado -sobre todo carnal-, mientras que las ánimas fueron seres pecaminosos que tendrán que enmendar sus faltas en un espacio como el purgatorio. Aunque haya muchas personas que como don Simón, consideran que realmente no hay cielo, infierno o purgatorio, sino un conjunto de cuerpos y fuerzas conviviendo en una misma comunidad, la diferenciación de ángeles o ánimas entre los espíritus, mantiene una amplia aceptación. Es menester decir que entre los espíritus de los adultos parientes se realiza una distinción entre los que murieron recientemente (al menos en el último siglo) y los que formaron parte de los inicios de la comunidad, a éstos últimos se les llama “antepasados” y se les observa como ayudantes de Trueno.

Como los espíritus “son aire”, es frecuente que se les visualice volando, es así que una de sus propiedades reside en su fácil movimiento¹¹², tal y como ocurre con los llamados *tsok inik* (hombres rayo), ayudantes de Mámláb, quienes se desplazan entre los distintos parajes de la Tierra, llevando agua sobre sus espaldas.

Partiendo de la premisa de que “los muertos también están vivos”, tal y como lo dijera don Plácido, es que la gente de Tamapatz y de La Cercada les pueden imputar capacidades semejantes a las que encuentran en el común de las personas. Es así que don Alejandro, en la última comunidad mencionada, me comentó durante la celebración de Todos Santos del año 2006 que “los muertos tienen memoria, por eso regresan a comer tamales con los que estamos aquí”. En el mismo lugar doña Ignacia argumentó algo parecido. Esta anciana me dijo que “los muertos sí se acuerdan, como nosotros trabajamos, así ellos trabajan, cuando nos muramos así también vamos a venir”. Ella considera que una de las propiedades compartidas entre vivos y muertos es precisamente la capacidad para recordar y también para laborar, y es

¹¹² Algo similar fue documentado por Good entre los nahuas, cuyos interlocutores subrayaron la ligereza y la velocidad con que los muertos se desplazan debido a que ya “son libres de su cuerpo”. Esta antropóloga observó que dicha característica actúa en beneficio de los hombres ya que como “no están fijos en la tierra [...] pueden hacer llegar las peticiones de los vivos en lugares donde estos no pueden ir” (1996: 277-278), pero al mismo tiempo “pueden traer el viento y las nubes cargadas de agua” (2001: 265)

especialmente en esta última donde se puede expresar el poder de la fuerza regenerativa de los muertos, pero de ello hablaré más adelante.

La degeneratividad latente

Los muertos pueden resultar benévolos o malévolos, dependiendo de la clase de relación que se busque entablar con ellos. Don Mateo dice que cuando se reza por ellos y se les hace *costumbre*, podrán interceder por sus familiares ante los dioses. Por el contrario, tenderán a asustarlos cuando se olvide “rogarles con oración” por una buena vida y por un mejor destino cuando acontezca la muerte, ya que el olvido no es una relación que se busque. Por otro lado, él mismo cuenta que hay muertos, que no necesariamente son parientes, los cuales son manipulados por algunos brujos con el fin de dañar a quienes quieren hacerles mal.

Gran parte de lo que he observado a lo largo de mis años de trabajo tanto en Tamapatz como en La Cercada me lleva a afirmar que muchas de las relaciones que los seres humanos entablan con los muertos, tanto parientes como no parientes, están basadas en el temor hacia las consecuencias degenerativas que éstos pueden traer.

Referente a los muertos que no se les imputa algún parentesco en específico, don Mateo menciona que “hay muchos malos espíritus, lo siguen a uno, lo esperan en lugares, pueden estar en donde pisamos y le da a uno enfermedad”. Estos “malos espíritus” permanecen en el monte y en los caminos, la mayoría de ellos andan errantes y resentidos con los vivos porque se les ha olvidado o porque ya no se les alimenta con ofrendas. En suma, olvidar transferirle fuerza a esta clase de muertos deriva en la sustracción de fuerza de su parte. Doña María dice que la mayoría de ellos están ahí desde los tiempos de la revolución, cuando “mataban a la gente y ahí se quedaba tirada”, deviniendo entonces en fuerzas funestas con deseos de venganza, por lo cual espantan y causan enfermedades. De acuerdo con doña Sofía, muchos espíritus funestos pertenecen a quienes fueron “malos” a lo largo de su vida, ejemplo de ellos son los espíritus de los brujos, de los asesinos o de los suicidas. Existe así una predisposición degenerativa en esta clase de espíritus capaz de afectar a cualquier integrante de la comunidad de manera indiscriminada.

Con dichos espíritus se busca convivir lo menos posible ya que se consideran peligrosos. Al acceder a convivir con ellos se corre el riesgo de perder la vida. Don Plácido me ha explicado

que éstos son peligrosos porque “no conocen de leyes, no tienen respeto, si mataron o se portaron mal cuando estaban vivos, pueden seguir siendo iguales ahora que están muertos”. Don Simón es de los que opinan que muchos de esos espíritus, al andar errantes por el monte, a veces intentan hablar con las personas que por ahí pasan, por eso me advirtió que cuando escuchara una voz que me dijera *nenek*¹¹³ y no viera a nadie, era preferible que no contestara, que ignorara el saludo, pues es probable que se trate de uno de estos espíritus. Responderles es abrirse a la posibilidad de interactuar con ellos. El mismo rezandero me contó que hay personas que les han contestado y han aparecido muertas, pues dichos muertos terminan aprovechándose de su fuerza vital.

Esta clase de espíritus se materializan en aires capaces de “chupar” a los seres humanos mientras duermen, tomando así parte de su fuerza vital. Doña Prisca explica que una persona sabe cuándo fue atacada por uno de estos espíritus cuando siente opresión sobre los hombros o sobre el cuerpo entero mientras duerme. Al día siguiente el sujeto en cuestión despertará sintiéndose “débil, cansado, sin fuerza”, ya que el muerto le habrá robado una cantidad importante de ésta misma, de la cual precisa para seguir existiendo en el mundo. Esta misma mujer menciona que una forma de protegerse de las pérdidas energéticas auspiciadas por dichos muertos, es portando un crucifijo¹¹⁴ al momento de dormir y acudiendo con algún curandero para que efectuó una limpia de protección en contra de estos existentes.

Como ya lo anticipé, es posible que la degeneratividad que impele la relación con los muertos tanto parientes como no parientes, sea el motivo por el cual se les hace participes de gran parte de las ofrendas presentadas los diversos *costumbres* celebrados entre los teenek de la región. Muestra de ello es un ritual que don Diego realiza a principios de año, en donde, como él lo refiere, “se pide por los fallecidos, que estén bien donde están ellos [...] que estén bien ahí y que nos den libertad a nosotros. Es un pedimento para los que ya se fueron y que nos dejen vivir en este mundo también, [...] hacemos un *costumbre* para que nos dejen en paz, que nos dejen libertad de trabajar”. Don Diego refiere que si a alguien le pertenece este mundo, antes

¹¹³ Vocablo teenek al que mayormente acuden los pobladores de Tamapatz y sus comunidades vecinas para saludarse a cualquier hora del día. Puede equipararse con la expresión coloquial de “buenas”.

¹¹⁴ Como bien observa Bonfiglioli (comunicación personal, 2016), la forma de protegerse de dichos muertos en cierta medida puede estar relacionada con la manera en la cual, dentro del catolicismo, se busca protección de los demonios y distintos tipos de seres malévolos, siendo el crucifijo una suerte de amuleto que evoca la protección de Cristo.

que a ellos, es a los muertos, quienes tienen más tiempo viviendo en él, por ello es conveniente pedirles que los dejen vivir y les permitan trabajar, estableciendo con ello una especie de pacto a fin de lograr una convivencia pacífica, de lo contrario, los muertos pueden enojarse y este enojo se traducirá en constantes enfermedades entre los integrantes de la familia, las cuales, incluso, podrían ocasionarles la muerte.

Así pues, se entiende que tomar el espacio de los muertos sin algún tipo de concesión puede causar la muerte. Al respecto don Esteban me contó que antes de 1975 él y su familia vivían en una casa que en algún momento había sido ocupada por sus abuelos y por sus tíos, varios de ellos murieron en ese lugar. Un día su suegro, un reconocido curandero del barrio de Cuetáb, le recomendó que destruyera esa vivienda y construyera una nueva en otro punto del solar. Ese día le advirtió lo siguiente: “se puede enfermar alguna criatura o puede ser peligroso... ahí se murió tu abuelo, tus tíos, como dos o tres criaturas también se murieron. Si sigues viviendo ahí, te vas a morir, no van a crecer los niños, se van a morir las criaturas”. Aquel curandero temía que la vida de la familia de don Esteban fuera arrebatada por los espíritus de las personas que ahí perecieron, quienes, desde su punto de vista, seguían ocupando el mismo espacio.

Infligir debilidad y golpear a los vivos es lo menos que los muertos pueden ocasionar como expresión de su enojo pues es sabido que en el peor de los casos, y como ya lo he señalado, pueden provocar la muerte, es decir, pueden arrebatar de tajo la fuerza vital de todo ser humano. Así, abundan en la región historias donde se habla de la muerte de quienes se negaron a celebrar la fiesta de Todos Santos, dirigida especialmente para los muertos que se reconocen como parientes.

Don Pablo Obispo, de unos sesenta años, encabeza una familia integrada por cinco hijos. Él y su esposa Cecilia se dedican a la elaboración de pan con cuya venta obtienen parte de sus ingresos. Aunado a esto don Pablo es agricultor y también realiza trabajos de albañilería en la comunidad. Los Obispo fueron la primera familia que me acogieron a mi llegada a El Zopope, en febrero de 2009. Don Pablo y doña Cecilia son importantes transmisores *del* *costumbre* y han procurado enseñar mucho de lo que saben a sus hijos, quienes en su mayoría ya han conformado sus propias unidades domésticas nucleares. En los distintos barrios de Tamapatz, gran parte de las unidades domésticas son extensas, éstas se encuentran articuladas por varias familias nucleares (padre, madre y varios hijos) que cohabitan un mismo

solar. Este es el caso de la familia de don Pablo, quien en aquel año me contó una de esas historias –de amplia difusión en la Huasteca- en las que se observa la muerte de quienes se niegan a convivir con los muertos parientes mediante la preparación y el consumo de ofrendas de alimentos:

Esta historia pasó aquí en nuestro mismo barrio. Había un señor que se fue a trabajar, se fue por leña y no quiso matar puerco ni hacer tamales. Andaba cerca del camino y entonces vio que venían muchas personas, venían hablando, diciendo qué les habían dado sus familiares de comer. Y ahí venía su mamá, venía diciendo que a ella su hijo la había esperado con un tercio de leña. Entonces el hombre se fue apurado para su casa, mando a su mujer a que matara el puerco e hiciera los tamales. En eso se fue a dormir pero ya no despertó, su mamá se lo llevó de compañero por no haber dejado tamales. Así dicen que pasa, por eso la fiesta es divina (Aguirre, 2011: 164).

Don Erasto Martínez, de sesenta y siete años, es uno de los hombres más respetados en su comunidad, motivo por el cual ha sido elegido por los vecinos para desempeñar distintos cargos, siendo el más importante el de comisariado, entre los años 2000 a 2003. Don Erasto define al *Santorom* como “una costumbre muy fuerte”, como “un tiempo muy pesado”, un tiempo tenso y delicado que se rige por la socialización que los vivos establecen con los muertos. Para estas fechas “se debe estar con la familia, esperar a los difuntos y convivir con los amigos [...] se debe hacer el mayor esfuerzo, conseguir el dinero que más se pueda, poner lo que más se pueda como ofrenda para esperar a los muertos, porque quien no hace *el costumbre* puede enfermarse por castigo de los muertos”. De acuerdo con este hombre se debe trabajar en favor de los muertos, es decir, se les debe destinar la mayor cantidad de fuerza posible para que ellos queden contentos y no tomen represalias en contra de los vivos, arrebatándoles la vida. Así me cuenta la historia de su padre, quien en una ocasión enfermó por rehusarse a “esperar” a los muertos:

...Era Todos Santos, mi papá llegó como a las 9 de la noche y se fue a dormir, entonces mi mamá ya tenía tamales de frijoles y tamales de un pollo que mató, y le dice a mi papá al otro día que ya se levante porque ya están listos los tamales. No había dinero pero todo lo más posible mi mamá lo hizo. Mi papá se despertó con un frío, temblaba, no podía hablar, toda la semana estuvo con frío. Nada más porque negó, no quería hacer la tradición, quería

irse a trabajar. Lo barrieron con hierbas, lo untaron con alcohol, pero muy a fuerza pudo hablar, casi durante todo el día estuvo acostado, le pegó como ataques. Es por castigo de los difuntos. Está tradición es muy duro, si uno lo niega, de repente a uno lo quieren espantar, tiene que hacer lo más que pueda uno. A mí nunca me han espantado, siempre hago la lucha, aunque no tenga, consigo lo más que pueda, se trata de comer, de convivir con los amigos.

Las palabras de don Erasto apuntan algo interesante: el poder degenerativo de los muertos se ve moderado por la convivencia y el esfuerzo que realizan los vivos. Es imprescindible estar dispuesto a socializar con los muertos y a trabajar para su fiesta, si no se quiere que éstos terminen apropiándose de la fuerza vital de las personas que se niegan a convivir y a trabajar para ellos de manera voluntaria. En síntesis, se puede establecer que el propósito último del *Santorom*, como lo seguiremos viendo, es el suministro de fuerza vital para los muertos parientes, a fin de preservar relaciones más o menos pacíficas entre éstos y los vivos. Pero ¿por qué es tan importante otorgarle fuerza a los muertos y fomentar dichas relaciones? Esto quedará claro en los siguientes apartados.

El trabajo de los muertos

El trabajo es una de las propiedades de mayor peso que los hombres les atribuyen a los muertos. Era una fiesta de Todos Santos, estaba de visita en la casa de don Amador, un agricultor de unos sesenta y ocho años que vive en La Cercada. Aquella vez este hombre me contó lo siguiente:

Nosotros no nos morimos, sabiendo bien la realidad, no nos morimos, vivimos en lo mismo pero entonces no vamos a tener la conciencia que hay ahorita, es otra conciencia, no hay fin, allá también se trabaja. Yo he soñado a mis gentes, y las sueño trabajando igual que aquí. Una vez vinieron dos amigos que ya se había muerto, yo estaba bien dormido, y que me llaman por mi nombre:

-Amador, te invitamos a la fiesta.

-¿A dónde es? -les pregunté-

Pero no me acuerdo adónde.

-Vamos para allá, a la fiesta.

-Oigan pero ustedes son muertos y no me estoy yendo todavía.

-Bueno y entonces qué, ¿ustedes allá también van al baile? -les pregunté-

-Sí, nosotros somos iguales -me contestaron-.

Al igual que don Simón (como se refirió más arriba), don Amador considera que es una misma comunidad la conformada por los vivos y por los muertos. Pareciera que lo que comúnmente es identificado con el *al tsémláb*, el mundo de los muertos, no solo corresponde a un lugar subterráneo sino se extiende a la propia comunidad, en la cual se traslapan distintas formas de existir.

Por ello es usual que los interlocutores insistan en que en el lugar de los muertos también se trabaja, se baila, se acude a la fiesta, en síntesis, se es igual pero a la vez diferente, pues como lo señala don Amador, ellos ya “tienen otra consciencia”, otra forma de medir el tiempo y de vivir el mundo.

Algunas personas me han comentado que los muertos parientes, así como los hombres, mantienen una organización en torno a sus actividades. Por ejemplo, alguna vez doña Abundia me contó que son los espíritus de quienes perecieron algunos años atrás los que se hacen presentes en *Santorom* para degustar de las ofrendas de alimentos mientras que los espíritus de quienes fallecieron unos meses o unos días antes de la celebración, están encargados de quedarse a cuidar las viviendas de todos los que salen a convivir con los vivos. De acuerdo con esta mujer, dichas viviendas se encuentran en el *al tsémlab* mientras que don Diego las ubica en los dos camposantos que hay en la comunidad. ¿Podría ser el camposanto una réplica del *al tsemláb*? Tal asociación puede considerarse pertinente si recordamos que el *al tsemláb* tiende a verse como un espacio que se traslapa y se va constituyendo entre la tierra y el inframundo.

Si bien es relevante otorgarle fuerza a los muertos para regular su poder degenerativo, el trabajo que algunos de ellos efectúan precisa de una cantidad considerable de fuerza, de ahí la importancia de que sean alimentados. Entre los trabajos de los muertos se encuentran -como lo dijo don Mateo- el interceder por los vivos ante los dioses. De acuerdo con este curandero “ellos tienen el poder de sacarnos del purgatorio y librarnos del infierno” ya que pueden hablar a favor sus familiares.

Entre todos los muertos, son los antepasados quienes realizan el trabajo más arduo, pues en su advocación de *tsok inik*, hombres rayo, se encuentran comisionados para cargar la

lluvia que fertilizará los campos de la comunidad. Así, además del *Santorom*, hay rituales en los que se les solicita a los muertos su intervención para contar con buenos temporales agrícolas, ejemplo de éstos son los celebrados durante los meses de mayo y de septiembre (véanse los capítulos seis y siete). Es de esta manera que la fuerza de los antepasados, expresada en su trabajo como cargadores de lluvia, contribuye al crecimiento de los cultivos¹¹⁵ y a la regeneración de la vida en términos amplios.

La regeneración agrícola es resultado del trabajo en colaboración entre vivos y muertos, pues mientras los primeros siembran, los segundos riegan la tierra. Existe pues una interdependencia entre el trabajo de los vivos y el trabajo de los muertos. Como lo fue observado en las palabras de don Erasmo (ver *supra*), se debe trabajar al máximo, realizar los mayores esfuerzos para complacer a los muertos durante el Todos Santos, esperando que éstos no se lleven a los vivos ante su falta de trabajo, ya que si los vivos no trabajan para los muertos, es muy probable que éstos tampoco quieran trabajar para los vivos. Así, el flujo de trabajo se configura como el eje de la socialización y del intercambio de fuerzas entre los vivos y los muertos que guardan parentesco con los integrantes de la comunidad.

El rezandero Simón explica que antes de que llegue el *Santorom* es menester concluir todas las actividades que se tengan pendientes, de lo contrario, los muertos se enfadarán y terminarán llevándose como “compañero” a quien no haya cumplido con sus obligaciones, es decir, terminarán matando a los ociosos. Él comenta que “el que sabe hacer sillas, si no las terminó, se lo cargan, se lo llevan...alguna mesa, si no la terminó de arreglar, se lo llevan. Si no acabó de cosechar también se va y ahí lo van a encontrar en el camino cuando ya muere”. Como lo he venido sosteniendo, ofrecerle a los muertos parientes y antepasados la mayor cantidad de trabajo posible, controla el poder degenerativo de los mismos. Sin embargo, en el comentario de don Simón se observa que este trabajo no necesariamente es aprovechado por

¹¹⁵ La relación existente entre los muertos y la fertilidad agrícola se extiende a otros pueblos amerindios. Al respecto Olivia Harris (1983: 146-147) en su trabajo con los laymis de Bolivia observó algo parecido. Entre dicho colectivo son los espíritus de los niños, los encargados de enviar a la tierra el agua en forma de lluvia, debido a que se considera que éstos son los únicos espíritus que van al cielo. La autora antes citada menciona que el trabajo de “los angelitos”, consiste de esta manera en “mantener los canales de regadío” que contribuyen a la economía agrícola. La relación entre la fertilidad y los muertos también fue advertida por Good con los nahuas de Guerrero, esta antropóloga considera que “los muertos son un factor clave en la fertilidad entendida como la realización del potencial generativo del ser humano” (1996: 279).

los muertos, empero, las relaciones que se establecen con ellos son necesarias para activar y movilizar el trabajo entre los vivos. En suma, la relación con los muertos parientes es una de las vías que los hombres encuentran para fundamentar la importancia del trabajo como una forma de producción de fuerza.

Hay una serie de *costumbres* mediante los cuales se pone en marcha la socialización entre vivos y muertos, mientras que también actúan como dispositivos para el intercambio de fuerzas y el control del carácter degenerativo de los muertos. Para mostrar esto, a continuación, en un primer momento me enfocaré en distintas acciones que tienen lugar durante los rituales funerarios, después abordaré el intercambio que se da entre vivos y muertos durante el mes de noviembre en celebraciones del *Santorom* y de San Andrés.

Alejando el peligro: la corrida del espíritu

Después de que alguien fallece es menester expulsar de la unidad doméstica algunas de sus principales pertenencias, las cuales, de acuerdo con doña Prisca, se encuentran impregnadas de la fuerza del difunto. Ella misma explica que esto se realiza para “sacar el alma del difunto, que se entere que ya murió, porque a veces no se da cuenta y se quiere quedar aquí, y eso no está bien, luego hace que la gente se enferme, que se sienta triste”.

Era septiembre de 2009, nos encontrábamos velando a don Gonzalo Martínez, hombre de unos setenta años, que murió tras padecer varios años la cirrosis a consecuencia de su alcoholismo. Mientras esto ocurría, su viuda y su hija se dirigieron al final del solar llevando consigo el plato y la taza donde don Gonzalo solía comer y beber café, respectivamente. Después, uno de sus hijos depositó en el mismo lugar un pantalón y una camisa del difunto, también dejó ahí los huaraches que calzaba y el petate donde dormía. Precisamente, en el lugar donde don Gonzalo dormía se trazó una cruz de cal para contrarrestar la potencia degenerativa de la fuerza que pudo haber dejado en dicho sitio, la cual, como lo indicó doña Prisca, puede provocar enfermedades en los deudos.

Un momento significativo dentro de algunos rituales funerarios es cuando el féretro que contiene el cuerpo del muerto es colocado fuera de la habitación para que sobre éste se haga sobrevolar un gallo o una gallina a manos de algunos de los hombres presentes. En el

funeral de don Gonzalo fue su viuda la encargada de seleccionar una gallina de su solar, se trataba de una gallina vigorosa, de color café, la cual le fue entregada a Sebastián, uno de sus hijos, él y cuatro varones más rodearon el féretro y entre unos y otros comenzaron a aventar la gallina por encima de este mismo. Sebastián fue el encargado de coordinar el sobrevuelo del ave, indicando hacia qué compañero se debía aventar. Generalmente se realizan siete movimientos, al finalizar esta acción Sebastián tomó por las patas a la gallina para devolvérsela a su madre. Después de esto dos de los hombres que participaron aventaron sobre el techo de lámina algunos puños de maíz. Doña Prisca me dijo que los ruidos provocados por el maíz al caer sobre las láminas son como la lluvia que cae, aspecto que reafirma la relación existente entre los muertos y la fertilidad agrícola, ya que de cierta forma se espera que el espíritu del muerto interceda ante el Mámláb y sus *tsok inik* para conseguir prosperidad pluvial.

En cuanto al ave de corral, doña Prisca y otras personas más me han comentado que mientras a los varones se les dispone una gallina, a las mujeres les corresponde un gallo “tierno” o “macizo”, pero nunca viejo, pues lo que se busca es que éstos favorezcan con su fuerza vital a los deudos y al resto de los asistentes al funeral. Mis interlocutores me han dicho que la correspondencia entre hombre-gallina y mujer-gallo forma parte de la costumbre, sin mencionar más al respecto. No obstante Pérez Castro (2012: 223) reporta que entre los teenek de Tancoco, Veracruz, se lleva a cabo una práctica semejante, la autora explica que respectivas aves de corral “representan la pareja” que acompaña al fallecido más allá de la muerte, motivo que quizá permita explicar la correspondencia antes señalada.

Posteriormente las mujeres de la familia se encargan de matar el ave de corral y con su carne cocinan los tamales que se han de degustar en la velación que da inicio al novenario. Se habrá notado que en el sobrevuelo de la gallina sobre el féretro resalta el número siete, “el número del muerto”, posiblemente como un mediador que dispone al espíritu para partir hacia el lugar de los muertos.

El sobrevuelo de la gallina es otra de las acciones que coadyuvan a la corrida del espíritu, ya que como lo dijo con Mateo, “se hace volar la gallina para que el *ts’itsin* [espíritu] también vuele, que se vaya para el *al tsemláb* [el lugar de los muertos], que se dé cuenta que ya no vive en el cuerpo, porque ya es pura fuerza, puro aire”. Se recordará que la conceptualización del *ts’itsin* corresponde en Tamapatz con la figura de un gallo o de una paloma, esto explica por

qué se implementa un gallo o una gallina para correr el espíritu del difunto, los cuales vienen a figurar al espíritu en su aspecto material.

El sobrevuelo de la gallina y la expulsión de los principales pertrechos del difunto, garantiza, de cierta manera, que su fuerza no permanecerá en la unidad doméstica, enfermando a sus deudos y con esto también aceptará emprender camino hacia el lugar de los muertos.

En el caso teenek de Tancoco esbozado por Pérez Castro, se señala que esta clase de aves se hacen volar sobre el ferreteo ya que "para algunos, son el vehículo que ayuda a las almas a subir al cielo, porque si no pueden subir, se montan en ellas" (2012: 223). Pero en Tamapatz el gallo es más que un conductor de los espíritus hacia el mundo de los muertos, ya que para personas como don Mateo, es su encarnación misma, la cual, en efecto, debe volar, antes de que se torne nocivo.

El lonche del muerto

Una vez que el cuerpo de don Gonzalo fue llevado al camposanto, su viuda se acercó al féretro para colocarle "el lonche" que le ayudaría a saciar su apetito mientras recorría su trayectoria hacia el *al tsemláb*. Se le aprovisionó con siete tamalitos rellenos de frijol y siete tortillitas cubiertas con el mismo alimento, también se le colocó un pequeño guaje con agua y las arras matrimoniales. Como indica Good para el caso de los nahuas, cada objeto ubicado en el féretro "refleja diversos aspectos de los lazos sociales formados durante la vida de la persona o hace referencia a las experiencias del difunto después de su muerte" (2001: 262). Es así que a don Gonzalo se le proveyó de tortillas y de tamales con frijoles previendo su hambre, se le colocó agua para saciar su sed y se le dieron las arras para marcar su estatus de hombre casado entre la comunidad de vivos y muertos.

En La Cercada doña Abundia me contó que "el lonche del muerto" puede quedar conformado por siete, catorce o hasta cuarenta y nueve tortillitas o tamales, lo importante es que se dispongan los alimentos en múltiplos de siete, como un valor que coadyuva al establecimiento de relaciones entre los vivos y los muertos, entre la comunidad de los vivos y el lugar donde éstos van. El cuarenta y nueve condensa, y a la vez potencializa, estas relaciones, siendo el resultado de la multiplicación de siete veces siete, es por ello que doña Abundia y

otras personas con amplio conocimiento sobre la muerte, lo categorizan como *pulik buk*, o bien, como un siete grande, valor idóneo para abrir el campo de relaciones entre los vivos y los muertos.

Doña Abundia me explicó que las tortillas o los tamales para los muertos también pueden ser rellenos con el hígado o con el corazón cocido de alguna ave de corral vigorosa, componentes que le transmitirán la fuerza vital que el difunto necesita durante su travesía y su estancia en *el tsemláb*. En cuanto al agua depositada en un pequeño guaje, la misma mujer me indicó que es la mejor forma para que llegue “bien fresca, así, aunque hace mucho calor, no se hace caliente”.

El lonche debe ser cocinado por la persona que alimentaba al difunto durante su vida en la comunidad, ya sea su esposa, su madre o su abuela. Doña Abundia me dijo que es menester llevar alimentos porque en el lugar de los muertos se sigue sintiendo hambre y sed, esto debido a que es un lugar muy parecido a la tierra: “como es este mundo, nosotros comemos, bebemos, allá, cuando vaya, también va a llevar el lonche la persona”.

De acuerdo con don Plácido “el lonche del difunto lleva más fuerza” si la masa del maíz que se dispone para hacer las pequeñas tortillas o los tamalitos, se mezcla con pétalos de flores de cempasúchil (*Tagetes erecta* L.)¹¹⁶. Para el funeral de don Gonzalo, aunque la masa no fue mezclada con esta clase de flores, hubo una anciana que esparció sobre la tumba pétalos de cempasúchil acompañados de maíz quebrado. Conforme a lo explicado por doña Prisca, tanto las flores como el maíz son comida para la Tierra, pero también para el muerto, existentes que suelen relacionarse¹¹⁷.

Don Plácido me contó que hay quienes además de tamales o tortillas, colocan un chile como parte del lonche. Este anciano me dijo que al igual que el maíz, el chile “da mucha fuerza para hacer el trabajo, para caminar”. Se recordará que en la conceptualización del *al tsemláb* principalmente referida por don Simón y por don Amador, los muertos continuarán allá con las actividades que desempeñaban en la comunidad, por ello, seguirán precisando de los alimentos que les otorgan la fuerza necesaria para desempeñar su trabajo.

¹¹⁶ Este nombre científico fue consultado en el trabajo de Lagunas (2012).

¹¹⁷ Estos aspectos se tratan con mayor amplitud en el capítulo siete.

Santorom

Aunque la presencia de los muertos es constante en las comunidades teenek de este estudio, la convivencia entre éstos y los vivos se intensifica a lo largo de noviembre, y en especial, durante la celebración del Todos Santos (*Santorom*), tiempo en que el trabajo gira en torno a la realización de la misma.

Tanto en La Cercada como en Tamapatz la fiesta de Todos Santos tiene lugar entre el último día de octubre y los tres primeros de noviembre. De acuerdo con don Plácido, el pueblo teenek cuenta con esa costumbre “porque la dejaron los antepasados”. En ese mismo sentido don Alejo, me comentó lo siguiente en una visita que hice a su casa durante *Santorom*: “dicen varios antepasados que los muertos vienen, nosotros hay que creerlo por los niños y por reconocer nuestras tradiciones. Me contó mi abuela que si no hacemos *costumbre*, uno de la familia muere en esos tiempos, si [los muertos] no hallan nada de comida se llevan a uno para sufrir como están allá”.

Don Macario explica que el *Santorom* “es como un convivio entre los antiguos y los vivos, un reencuentro de los muertos con su familia”. Convivir, como bien lo señaló don Alejo, permite que los hombres sigan conservando su fuerza vital, en tanto que dejar de practicar la tradición, puede causar enfermedades y hasta la muerte.

Como lo indicó don Erasto (ver *supra*), durante Todos Santos se debe realizar el máximo esfuerzo “para esperar a los muertos”. Dicho esfuerzo se conceptualiza como trabajo y expresa en la preparación del altar, de las ofrendas de alimentos y de un conjunto de actividades que permiten reunir los recursos económicos necesarios para solventar todos los gastos derivados de la fiesta. Previa a ésta, las personas tuvieron que haber trabajado cosechando el maíz y el frijol para preparar las ofrendas de alimentos requeridas. Es de esta manera que la realización del Todos Santos, de manera general, se aprecia como una gran expresión de fuerza, movilizada mediante el trabajo colectivo, en la que converge el esfuerzo de toda la comunidad en beneficio tanto de vivos como de muertos. Ya que en tanto los hombres trabajan y disponen fuerza para complacer a los muertos, éstos últimos interceden por ellos ante otros existentes de sumo poder, al mismo tiempo que les permiten seguir con vida.

Los muertos en la tierra

Una de las actividades que caracteriza la celebración de Todos Santos en la Huasteca potosina es la organización de comparsas de danza donde los integrantes se disfrazan principalmente de muertos. En Tamapatz hay un grupo de éstos que es conocido como “la danza de los muertos”, aunque igualmente se le denomina como “el carnaval de Todos Santos” debido a las similitudes con las cuadrillas de danza que participan durante los tiempos de carnaval (tal es el caso de los pintos y de los diablos).

Los muertos -como son nombrados entre los habitantes del lugar- andan por algunos barrios de Tamapatz entre el 29 de octubre y el 3 de noviembre. La organización de la cuadrilla se centraliza en el barrio Sótano de las Golondrinas, lugar donde vive su capitán, pero en el grupo hay participantes de El Zopope, de Unión de Guadalupe y de El Mirador. En los últimos años he podido advertir que el contingente ha ido en aumento, para el año 2009 había unos 17 participantes mientras que para el año 2015 el número de integrantes se había duplicado.

Como se recordará, los muertos son caracterizados como existentes con habilidades para el movimiento, por lo cual es comprensible que arriben a la comunidad bailando. La cuadrilla se encuentra integrada por niños y adolescentes de ambos sexos, aunque son más los hombres. Ésta se equipara con las cuadrillas de carnaval pues, como me lo dijo Luciano, “los hombres se visten de mujeres, las mujeres pueden ponerse ropa de hombre y salir bailando con máscaras de esqueleto, vestidas de muertos”¹¹⁸.

En nuestros días gran parte de los carnavales en la Huasteca y en otras regiones de América han incorporado y reinventado aspectos procedentes de las influencias católicas, es el caso de que en Tamapatz también hay carnaval en Todos Santos. En este lugar los muertos cubren sus rostros con máscaras de plástico y de otros materiales sintéticos cuyo uso se ha convencionalizado en la región a partir de celebraciones como el Halloween. Todos los

¹¹⁸ Es decir, la danza reúne muchos de los aspectos propios del carnaval, entre ellos, -como observaba Bajtin desde los eventos carnavalescos de la edad media-, prevalece “la lógica original de las cosas al revés” (2003: 13), asimismo hay inversiones de toda clase, el tema de las máscaras resulta recurrente. Ya para el siglo XVI Bajtin señalaba que en muchos de los carnavales de la época las inversiones se apreciaban principalmente en los vestidos: “hombres disfrazados de mujeres y viceversa, trajes puestos al revés, vestidos de la parte superior puestos en el lugar de los de la parte inferior, etc.” (*Ibid.*: 341).

participantes visten pantalones, faldas, playeras o blusas desgarradas, zapatos, botas o tenis rotos. Como se aprecia en la fotografía 9, algunos de ellos portan sombreros sucios y desgastados, varios rotulados con la palabra "Xantolo". Como lo dijo Luciano, es común que los hombres se vistan con faldas mientras las mujeres utilicen pantalones. Esto quizá, más que ser una inversión de género, indique una indistinción del mismo, ya que mis interlocutores no enfatizan en la condición de los danzantes como mujeres o como hombres, sino como muertos de manera genérica.

Durante esos tiempos (principios de noviembre), es común que las comunidades de la sierra de Aquismón se encuentren cubiertas por neblinas y lloviznas constantes, así que los muertos suelen caminar bajo la lluvia, arriban a las distintas unidades domésticas mojados, con los harapos y el calzado cubiertos de lodo. Para don Simón esto no es una casualidad pues a decir de este rezandero, "los muertos que llegan del *al tsemláb*, vienen con mucha tierra encima".



**Fotografía 9. La cuadrilla de los muertos en El Zopope, Tamapatz.
Imelda Aguirre (2014)**

Algunos muertos -tal y como ocurre con los diablos de la Semana Santa- traen chicotes, los cuales azotan sobre el suelo. Otros cuentan con mochilas o morrales donde guardan los alimentos y las bebidas que a su paso se les convidan.

La cuadrilla lleva consigo una grabadora en la que reproducen música de violín, guitarra y tambor combinados con ritmos y mezclas de música “moderna”, misma que zapatean formado círculos que avanzan intercalando los sentidos levógiro y dextrógiro cuando su capitán lo indica con el grito de “vuelta”.

En vista de que la danza se encuentra integrada por adolescentes y niños, las bebidas alcohólicas están restringidas, pero hay quienes no acatan estas prescripciones emitidas por el capitán. De hecho la cuadrilla suele ser acompañada por un conjunto de espectadores que van bebiendo aguardiente. A los muertos también se les prohíbe que se “destapen”, es decir, que se quiten las máscaras, ya que esto formalmente debe realizarse el tres de noviembre en la casa del capitán. Esto último tampoco suele acatarse por todos, para el año 2014 el capitán interrumpió el camino de la cuadrilla y congregó a sus integrantes para llamarles la atención y recordarles que no debían destaparse.

Hay años en que los muertos danzan en los espacios públicos de los barrios, tal es el caso de las escuelas, las canchas deportivas y los atrios de las capillas, también visitan los solares de las unidades domésticas que autorizan su paso, en donde uno de ellos acostumbra a exclamar: ¡Tenemos hambre, queremos tamales! Cuando no les dan alimentos, reciben unas cuantas monedas. Con todo lo reunido se compra lo necesario para realizar una convivencia en la casa del capitán el día del destape, convivencia que incluye la preparación de *bolimes* y la compra de refrescos.

Los muertos, al igual que los diablos, manifiestan una tensión entre lo propio y lo otro. Por un lado son reconocidos como miembros de la comunidad, que al igual que el resto de sus integrantes, gustan de comer *bolimes* y compartir los mismos alimentos con quienes los reciben en sus viviendas. Por otro lado presentan características que los acercan a otros grupos de la región y de otros lugares aún más distantes. Los muertos portan botas y sombreros como los mestizos del lugar, varios de estos sombreros -como lo indiqué- se encuentran rotulados con la palabra *Xantolo*, término de origen náhuatl¹¹⁹ que también es usado entre los mestizos

¹¹⁹ Que al igual que la palabra teenek *Santorom*, proviene del vocablo latino *Sanctorum*, traducido como Todos Santos.

de la Huasteca para denominar a la fiesta de Todos Santos. Como ya lo describí, las máscaras de los muertos son de corte sintético, comúnmente utilizadas para las fiestas de Halloween en otros contextos, éstas son adquiridas en los días de plaza de Tamapatz o de Aquismón, y en algunos otros casos, son traídas por los jóvenes que emigran hacia Monterrey o hacia distintos puntos de Tamaulipas.

Don Diego cuenta que dicha “tradición” se comenzó a practicar en Tamapatz hace aproximadamente quince años, siendo “copiada” de municipios que se encuentran en los valles de la Huasteca, tal es el caso de Tamazunchale y de Huehuetlán, por lo cual no la reconoce como parte de lo propio. Lo que comenta don Diego es verídico, en aquellos lugares las llamadas comparsas cuentan con amplia popularidad pero poseen un sentido un tanto diferente al que tienen en Tamapatz. Para el año 2014 pude presenciar en la cabecera municipal de Aquismón un concurso de comparsas conformadas por algunas escuelas del mismo lugar, igualmente acudieron comparsas de San Pedro de las Anonas y de Tamuín. En estas comparsas no sólo había muertos, también hubo quienes se vistieron de ganaderos, diablos, catrinas y catrines¹²⁰. Asimismo hubo quienes vistieron con quimonos, quienes llevaban trajes de concheros y quienes portaban la indumentaria tradicional teenek: los hombres con traje de manta y las mujeres llevando un quexquémetl con un *petob* (tocado) sobre la cabeza. Para este tipo de eventos hay quienes se disfrazan de animales como toros y vacas. Todos estos personajes danzan al ritmo de huapangos. Aunque estas comparsas son grandes condensadores de alteridad, son ante todo, concursos de disfraces y de coreografías. En tanto que en Tamapatz, los integrantes de la cuadrilla -más que comparsa- son conceptualizados como muertos que regresan a la comunidad para convivir con quienes se encuentran dispuestos a alimentarlos.

La cuadrilla de los muertos baila al son de música que entre los adultos es considerada como “moderna”. Al respecto don Sebastián -hijo del difunto don Gonzalo (ver *supra*), quien además comanda un trío de minueteros¹²¹- menciona que “la cuadrilla de las Golondrinas trae música que no es de aquí, dicen que [es] de allá de los gringos”. Al decir esto don Sebastián muestra cierto recelo, ya que como músico, considera que los mejores sones son los que reconoce como procedentes de “la costumbre indígena”, entre ellos los minuets, el *Pulik son*

¹²⁰ Hombres vestidos con traje sastre aludiendo a los varones ricos de las ciudades.

¹²¹ Músicos que tocan un son compuesto por el compás de un par de guitarras y un violín.

(son grande) y *tsakam son* (son chiquito), música que se logra con la armonía del violín, la guitarra y el rabel, y la cual principalmente se toca durante la fiesta de San Miguel Arcángel.

Los muertos -al igual que los diablos- deben comprometerse a bailar por al menos siete años consecutivos. Como lo indica Luciano, “debes de cumplir un tiempo si no, te mueres, es como brujería, como un trato con el Diablo”. Los comentarios de este joven y de otros interlocutores me llevan a considerar a los muertos como seres ontológicamente próximos a Teenekláb, por ello las cuadrillas tanto de diablos como de muertos, cuentan con una normatividad similar y los hombres se relacionan con ellos formas parecidas. Hemos visto que tanto Diablo como los muertos son en parte habitantes del *al tsemláb*, el primero es una suerte de ancestro y entre los segundos hay ancestros y antepasados. Diablos y muertos bien pueden considerarse parientes. Los muertos que danzan, así como los diablos, no representan muertos en el sentido que no intentan imitarlos ni aparentarlos, más bien, son conceptualizados como muertos que retornan a la comunidad porque cuentan con las mismas cualidades que se les imputan a dichos existentes: están llenos de la tierra del subsuelo, van con ropas viejas, están hambrientos, no hablan pero emiten gritos agudos como lo hacen los diablos en tiempos de su carnaval, y cuando terminan sus piezas de baile, gritan agudo, también como aquéllos.

A los trece años Maximino, hijo de don Diego, mostró su interés por incorporarse a la cuadrilla de los muertos, a lo cual se opusieron sus padres. Don Diego dijo que no lo dejaría porque así los niños comenzaban a beber yuco (aguardiente) y luego “se van desobligando de ayudar en la casa y de cumplir con la escuela”. Más allá de esto es probable que don Diego temiera que su hijo tomara un compromiso similar al que adquieren los diablos, a quienes se les teme por estar relacionados con Teenekláb.

Alguna vez ese hombre me dijo que los muertos de la cuadrilla “son como las ánimas que llegan a la comunidad con hambre y se van cargadas de ofrendas”, asumiendo que los llamados muertos más que danzantes, se tornan muertos verdaderos, seres a quienes se les teme por quitar fuerza vital, lo que paradójicamente obliga a convivir a los hombres con ellos mediante la disposición de un conjunto de ofrendas que serán tratadas a continuación.

Ofrendas para los muertos

Las ofrendas de *Santorom* se disponen frente a los altares de las distintas unidades domésticas, los cuales generalmente se encuentran dentro del dormitorio familiar. De acuerdo con don Plácido, en este tiempo dicho espacio se configura como “la casita de las almas” ya que es el lugar donde llegan para alimentarse y descansar. Durán, en su trabajo sobre el Todos Santos de los nahuas de Huayacocotla y Zontecomatlán en Veracruz, plantea que la importancia del altar radica en su “poder comunicativo”, pues mediante éste se abren las puertas de un mundo a otro, “lo cual hace posible la relación vivos-muertos” (2007: 111-112). En mi opinión dichas relaciones no se encuentran determinadas ni se circunscriben a dicho espacio, pues como lo indica don Plácido, éste sólo se muestra como un lugar para interactuar con los muertos, pero no como el único, ya que los muertos -al menos entre las comunidades de este estudio- están en la tierra en diversos momentos y espacios, pero es en *Santorom* que las relaciones entre vivos y muertos adquieren un carácter colectivo.

Para la conformación del altar la mesa es decorada con uno o dos arcos formados por cualquier vara o carrizo más o menos flexible, los cuales son revestidos por racimos de flores de cempasúchil y de palmilla (*Camedora* sp.)¹²². El primero de los arcos se coloca por la parte frontal de la mesa y el otro es dispuesto en el ulterior. La mesa suele ser cubierta con un mantel de plástico o uno bordado a punto de cruz -con detalles de flores y estrellas, principalmente- pues los muertos son considerados como “visitas” a quienes se les debe prestar la mayor cantidad de atenciones posibles. Hay familias que frente al altar posicionan un tronco de plátano agujerado para instalar un conjunto de siete velas, posteriormente disponen otra mesa en la cual se ubicarán los alimentos a ofrendar.

Gran parte de los altares de *Santorom* que he observado en la región se encuentran decorados por uno o varios collares hechos con flores de cempasúchil unidas por un hilo. Aunque éstos pueden servir para todo tipo de espíritus, son destinados especialmente para los angelitos. Don Plácido asevera que el movimiento de dichos collares indica la presencia de los espíritus, “es allí donde se acomodan los difuntos a su llegada, es allí donde se paran”, me

¹²² El nombre científico procede del trabajo de Eccardi (2003).

indicó emocionado un Todos Santos que pasé entre su familia, mientras uno de los collares se movía.

Hay quienes, como la familia de don Diego, además de instalar collares con flores de cempasúchil, cuelgan del arco principal panes con figuras de diablos y de aves. Don Diego ha dicho que se sitúa un Diablo porque éste “siempre está cerca”, mientras que los pájaros (*ts’itsin*) “son los espíritus que andan volando”, ya que como se recordará, en la cosmología de los teenek de Tamapatz el espíritu es visualizado como un ave que sobrevuela la coronilla de la cabeza. Para doña Gregoria, su esposa, dichas aves son “palomas” en alusión a la figura del espíritu santo, esto en concordancia con las ideas infundidas por la iglesia católica. En cuanto a la figura de Diablo en un altar para los muertos, ¿será acaso que este ser, además de asechar continuamente -como lo indica don Diego-, es conceptualizado como un muerto más? Puede ser que mi suposición sea verídica si recordamos que ante todo Teenekláb es visto como un ancestro. Por otro lado, es importante recordar que desde las influencias cristianas, Diablo (en su advocación como Satanás) es categorizado como un ángel caído del paraíso, asociado con la muerte. Evidencias como estas quizá nos lleven a comprender por qué los hombres tienen un tratamiento similar para los diablos y para los muertos que andan por la comunidad en sus respectivos carnavales.

Aunque hay una distinción entre los componentes que han de disponerse para las ofrendas de los angelitos y de las ánimas, también hay elementos comunes en ambas, tal es el caso de las frutas, estando entre las más comunes las naranjas y los plátanos cultivados por los mismos participantes del ritual dentro de sus solares. Tanto a los ángeles como a las ánimas también se les dan chayotes cocidos y algunos panes.

Doña Margarita, quien vive en el Zopope, me invitó a participar de su ofrenda durante el *Santorom* de 2010, ella explicó que “se tienen que poner siete tamales en cada plato, si tienen siete muertos, siete platos; si tienen diez, diez platos, también el pan, chayotes, plátanos, siete velas chiquitas, en todo es siete”. A diferencia de doña Margarita, hay otras personas que únicamente colocan una serie de siete en cada alimento no importando la cantidad de muertos esperados, de hecho, esto es lo más común. Así, el siete vuelve a reiterarse como un valor primordial para la socialización con los muertos.

En lo que sigue he de particularizar en los elementos que caracterizan las ofrendas de las ánimas que requieren tratamientos particulares debido al poder que éstas tienen de

enfermar y de quitar fuerza. Asimismo, explicaré cómo deben de disponerse y de repartirse los alimentos a fin de lograr una convivencia más óptima entre esta clase de espíritus y los vivos.

Ofrendas para las ánimas

Las ofrendas para las ánimas se colocan la noche del primero de noviembre. Éstas se componen por tazas con café, panes y tamales de mayor magnitud a los que son dispuestos para los angelitos. Durante un *Santorom* que pasé con don Macario y doña Francisca, ella explicaba que los alimentos para las ánimas deben ser más grandes ya que “comen más que los chiquitos porque ya eran personas grandes, por eso se les debe hacer tamales más grandes”.

Las ánimas suelen ser observadas como espíritus más peligrosos en comparación con los angelitos. Don Mateo dice que eso ocurre porque “los adultos tienen más malicia que los niños”. Entre las ánimas más peligrosas se encuentran “las ánimas solas” y los espíritus de quienes se ahorcaron.

a. Las ánimas solas

Hay quienes acostumbran alimentar a las “ánimas solas”: espíritus que ya no cuentan con familiares en la comunidad o de quienes perecieron en el monte y andan desorientados, sin encontrar la unidad doméstica a la que pertenecieron. Doña Abundia es de estas personas, al respecto me comentó: “el muerto si le das de comer come, el muerto tiene hambre. Toda la gente tiene *el costumbre* de marmajar¹²³ medio doble de maíz¹²⁴ y revuelto con flores de cempasúchil o de las que encuentres en el monte, y en cada donde está cruzado el camino se va dejando un puño de flores y maíz revuelto, porque eso significa que ahí van siguiendo los muertos que no tienen a nadie y van a picotear” (Aguirre, 2008: 210).

Doña Abundia explica que como las ánimas solas “no tienen donde llegar”, se quedan errantes en el monte, por ello sus ofrendas deben ser llevadas hacia los cruces de caminos en las veredas. Esto evitará que dicha clase de espíritus se queden con hambre, se enojen, y como consecuencia, provoquen la muerte. Lo que se intenta es mediar su poder degenerativo, ya que

¹²³ Moler hoscamente.

¹²⁴ De acuerdo con doña Apolonia y otros habitantes de La Cercada, un doble de maíz es equivalente a un kilo y medio.

de no ser alimentados por nadie, pueden como castigo, arrebatarse la vida de cualquier persona que transite por ahí. Muñoz Jiménez (2010: 21), menciona que en algunos lugares de España permeados por el catolicismo, tal es el caso de Galicia, los cruces de caminos son considerados “peligrosos” por ser puntos de reunión de las almas. Eso mismo ocurre en este caso teenek, donde los espíritus se congregan en “los cruceros” para alimentarse de maíz y de flores. Dichas comparaciones nos llevan a plantear que aunque dicha práctica cuenta con un origen europeo, entre los teenek ha resultado eficaz para relacionarse con las ánimas solas.

b. Los ahorcados

El suicidio en gran parte de las comunidades de la región encuentra su principal vía en el ahorcamiento. En Tamapatz y en La Cercada es sabido que quienes quieren terminar con su vida optan por colgarse de alguna viga del techo de la vivienda o de cualquier árbol. En la cosmología de los habitantes de dichas comunidades, como en otras de la región, los ahorcados ocupan un lugar especial. En Tamapatz y en La Cercada las ofrendas para esta clase de espíritus se elaboran entre el 29 y 30 de octubre, durante las vísperas de *Santorom*.

Don Plácido menciona que como los ahorcados “se mataron”, “no tienen derecho a llegar con las demás ánimas”. Desde mi punto de vista, es posible que se les separó del resto por ser los espíritus más nocivos entre todos los existentes, debido a las razones que a continuación se detallarán.

Jonathan Parry (1996: 83) propone que hay muertes que pueden ser categorizadas como “malas”. Dicho autor apunta que una “mala muerte” en el hinduismo es aquella donde el fallecido no se encontraba preparado para perecer. Casos paradigmáticos de una “mala muerte” son las generadas por violencia o por algún accidente repentino, la idea que subyace es que la víctima se ha visto obligada a renunciar a la vida antes de tiempo, por lo cual es posible que retorne para infligir a quienes le sobreviven, si no se realizan un conjunto de rituales.

Entre el pueblo de este estudio, un ejemplo de “mala muerte”, sin duda, es el ahorcamiento. De acuerdo con Ana Bella Pérez Castro (2012: 216), en algunas comunidades de Aquismón, el ahorcamiento actúa como “mala forma de morir” ya que “impide que los ahorcados lleguen con Dios”, quedándose entre los diablos. Esta misma autora explica que en Tancoco, Veracruz, ocurre algo similar, “los que se suicidan se quedan con los diablos [por ello]

espantan” (*Ibíd.*: 226) y también enferman a las personas. En las evidencias etnográficas hasta aquí citadas vuelve a aparecer la relación entre Diablo y los muertos, siendo, para este caso, los ahorcados quienes forman parte de sus huestes, conformándose como diablos más que como muertos.

Doña Sofía considera que hay personas que se ahorcan influenciadas por “espíritus malos”, entre esas personas estuvo su hermano, de quien me contó lo siguiente durante las vísperas del *Santorom* de 2006:

Mi hermano estaba malo y él murió luego. Eran los espíritus malos, son los que hacen que se mate la gente. Un día me fui al arroyo a lavar y hallé a mi hermano, estaba bien malo, traía un mecate, yo le decía que lo iba a llevar con un padre, y él me dijo: ‘Tú ni nadie me va a llevar con el padre, nadie, yo así voy a estar y yo veré qué hacer’. Así me dijo y al poco tiempo, duró tres días y luego se ahorcó, se colgó solito. Él decía que nunca se iba a componer y lo íbamos a llevar a un curandero pero se mató, tenía dolores de cabeza y se desesperó¹²⁵.

Doña Sofía explica que los “espíritus malos” son seres que fueron perversos durante su vida en la comunidad, “hacían maldades a la gente, por eso siguen siendo así en el *al tsemháb*”. Ella supone que muchas de las personas que se suicidan son incitadas por ellos. Esto recuerda lo planteado por Parry en el caso del hinduismo, que aunque muy lejano al caso teenek, nos resulta bueno para pensar. Este autor señala que la mala muerte “tiende a ser acumulativa” (1993: 83), en el sentido de que la mala muerte de unos causa la mala muerte de otros. En el contexto teenek también son los “espíritus malos”, quienes producen la mala muerte de otros, que posiblemente también devengan en “espíritus malos”. Todo éstos se encuentran ávidos de fuerza vital debido a que no trabajan en la producción de la misma, únicamente la sustraen.

En Tamapatz hay distintas formas de presentar las ofrendas para los ahorcados. En la casa del rezandero Simón los tamales para estos espíritus llevan una marca que es colocada con lápiz sobre la hoja de maíz, luego de someterse a cocción. Posteriormente dichos tamales

¹²⁵ Una versión más extensa de esta historia aparece en Aguirre (2008: 172-173).

se cuelgan en una de las vigas de la vivienda. Al respecto don Simón señala: “en este lugar no nos olvidamos de ellos, a veces se ahorcan porque andan borrachos, a veces porque tienen problemas y no hallan cómo solucionar, por eso se mata uno, sólo es por cosa grave, pero por eso no hay que olvidarlos”.

Lucina, mujer de unos cuarenta años, es de las personas que acostumbra a elaborar “un *bolím* ahorcado”, ella lo llama de esa forma porque lo sujeta con un lazo, también desde una viga de la casa, para que así quede “colgado en el aire”. Habiendo colgado el *bolím*, los integrantes de la unidad doméstica proceden a sahumarlo pasándole el incensario por debajo. De acuerdo con Lucina los espíritus de los ahorcados son los más exigentes, y a su vez, los más peligrosos dentro de todo el panteón de ánimas, pues “si uno se acostumbra a hacerles comida, tiene que hacerlo cada año y uno no tiene que olvidar. La costumbre dice que si uno no lo hace, se les aparece el ahorcado”.

Don Diego, además de tamales o de algún *bolím*, dispone para los ahorcados frutas, panes, chayotes cocidos, una botella con agua, café o aguardiente, todo esto lo coloca dentro de un morral que a su vez cuelga de una viga de su vivienda. Para este hombre los ahorcados en realidad “no tienen ninguna esperanza de que se les reciba, saben que hicieron mal en colgarse, por eso pasan de rápido y por eso se cuelgan las ofrendas, para que las agarren rápido”.

Pérez Castro señala que las almas de los ahorcados “no descansan”, “y no reposan porque parecieran estar condenados a quedarse en el mismo lugar en que se colgaron y seguir pendiendo de una cuerda” (2006: 178). Esto quizá explique porqué en las distintas presentaciones de ofrendas destinadas para los ahorcados hay un interés por reproducir en los alimentos la forma en que éstos perecieron. De esta manera es posible que el *bolím* o los tamales terminen personificando al ahorcado mismo, que nunca descansa, que sigue pendiendo de donde se colgó.

En La Cercada a los ahorcados se les recibe con tamales rellenos con frijón, los cuales, en la casa de doña Sofía, son colocados en un morral la noche del 31 de octubre, mismo que a su vez es colgado en la puerta de la cocina. Por su parte don Plácido acostumbra a ofrendarles en un altar que coloca fuera de las habitaciones. Este mismo anciano explica que a los ahorcados no se les ofrecen tamales de carne sino de frijón y no se les recibe dentro de la casa “porque no lo merecen”. De acuerdo con él, éstos “cometieron un gran pecado al quitarse la

vida, por eso nada más se les dan tamales de frijoles y se les deja afuera, no podemos recibirlos bien". Puede advertirse así que mientras los muertos castigan con enfermedad y muerte, los vivos castigan a los ahorcados marginándolos de la convivencia colectiva que se lleva a cabo en estas fechas, y privándolos del privilegio de comer carne, pues es la carne el alimento que se destina a las visitas que se consideran importantes.

Gran parte de las personas prescinden de convivir con los ahorcados, por ese motivo hay quienes, como don Plácido, colocan sus ofrendas en un altar ubicado fuera de la vivienda. Asimismo, se evita probar los alimentos que les fueron dispuestos, ya que se corre el riesgo de ser llevados por ellos. Por esto doña Sofía me dijo que en caso de comer de las ofrendas de los ahorcados, es preferible encontrarse acompañado: "yo no me como sola los tamales del colgado" -me comentó y prosiguió con lo siguiente-: "si no, me va a cargar, esos se llevan a la gente cuando está sola, mejor invito a la gente, invito a mi vecina y nos comemos juntas los tamales".

La despedida de los muertos

El último día de noviembre los habitantes tanto de Tamapatz como de La Cercada organizan la última convivencia formal que sostienen con los muertos a lo largo de ese mes. A decir de don Plácido, el motivo principal de dicho "convivio" es "despedir a los muertos", por esa razón -me explica este anciano-, se tira el arco que fue colocado en *Santorom*, así "se está tirando su casa para que sepan que ya se tienen que ir al *al tsemláb*".

Para esta parte del capítulo primeramente me enfocaré en las características que presentan las ofrendas de San Andrés: los alimentos, los discursos y los valores numéricos serán vistos como los principales medios para la interacción entre los hombres y los receptores de las mismas. Después analizaré la importancia del arco y su deposición del altar como una de las acciones que coadyuva a la expulsión de los muertos de la unidad doméstica.

Las ofrendas de San Andrés

De acuerdo con doña Sofía, los tamales de San Andrés deben diferenciarse de los de Todos Santos para que los muertos sepan que se trata del "último convivio", y así, se dispongan a

abandonar la comunidad. Hay quienes, como ella, presentan los tamales “encueraditos” frente al altar, es decir, sin las hojas de maíz con los que usualmente se envuelven previamente a la cocción. Otras personas sólo los hacen con masa de maíz y frijol *koloni* para marcar tal diferencia. Además de tamales, las ofrendas se ven complementadas con tazas de café y galletas (siendo las galletas “marías” y las de animalitos las más comunes). Todos estos alimentos se sahúman antes de ser consumidos por los muertos y luego por los vivos.

En algunos barrios de Tamapatz, además de las ofrendas que se preparan a nivel doméstico, se realizan ofrendas comunitarias convocadas por el representante del lugar, tal es el caso El Zopope, donde los vecinos se congregan en la capilla la noche del 30 de noviembre, llevando consigo tamales de frijol o de pollo, chayotes cocidos, naranjas, mandarinas, pan, galletas, atole blanco espeso y café.

En lo que sigue tomaré como ejemplo lo observado durante el año 2010 por haber sido un ritual que concentró muchos de los elementos comunes en esta clase de eventos. Resaltaré la importancia de algunos discursos y oraciones que permiten a los vivos interactuar con los muertos, así como la trascendencia de los valores numéricos presentes en las ofrendas.

Discursos y oraciones

Una vez repartida la ofrenda entre los asistentes, el representante del barrio reunió a cuatro hombres más, entre ellos se encontraba el rezandero. Todos se ubicaron al frente del ofertorio que yacía sobre hojas de papatla, a fin de dar inició a un discurso encabezado por el representante de la manera siguiente: “esta ofrenda traída por la gente de la comunidad es para hacer *el costumbre* de San Andrés, le agradezco a mis vecinos por apoyar con la comida. Aquí tienen tamales, café, atole, mandarinas, naranjas, panes para las ánimas, para los antepasados, para el Mámláb...les pido que nos protejan”.

Después intervino el rezandero, manifestando su agradecimiento para Pulik Pay’lom y Mím Tsabál (Madre Tierra) “por todo lo que nos dan, por eso también la comida es para ellos”. El tercer orador enfatiza en que “esta ofrenda es por el San Andrés”, mientras el cuatro participante apoya a sus compañeros asintiendo en cada uno de sus discursos. Después el aguardiente se hace circular entre estos hombres en el orden que profirieron sus palabras, antes de beber cada uno derrama algunas gotas “para invitarle a la Tierra” y a los muertos.

Varios de mis interlocutores establecen una relación de contigüidad entre la Tierra y los muertos, ya que a éstos últimos se le visualiza como un conjunto de seres que ocupan las profundidades del *al tsémláb*, debajo del plano terrestre. Para otras personas la relación no sólo es de contigüidad sino también de semejanza, al respecto don Erasmo explica que una vez que el cuerpo de los muertos se desintegra, se queda en la Tierra, de manera que ambos se tornan indistinguibles. De ahí que en los rituales para los muertos, a éstos se les ubique precisamente en la Tierra, bajo la mesa, y en ocasiones se les sirva la comida en dicho lugar.

De todas las oraciones y los discursos que he podido registrar durante las fiestas de San Andrés, es necesario subrayar la necesidad de manifestarles a los muertos y demás receptores de qué alimentos y bebidas se componen las ofrendas que han de degustar. En esta celebración suelen combinarse oraciones católicas con discursos articulados por la sabiduría de los *kawlomes* (oradores) -algunas veces pronunciados en teenek y otras veces en español, como los aquí presentados-, donde no sólo se convocan a los muertos sino a existentes como el Trueno, el Pay'lom y la Tierra, a quienes se les agradece por la vida, por la lluvia y por los alimentos.

De esta manera los rituales de San Andrés adquieren varios sentidos. Por un lado se trata de despedir a los muertos, de alimentarlos vastamente antes de su partida hacia el *al tsemláb*. Por otro lado se busca agradecerles a ellos y a un conjunto de seres con propiedades comunes, por los bienes que permiten la producción de fuerza, y por lo tanto, la preservación de la vida. En suma, es mediante los discursos donde los hombres reconocen las cualidades para la producción de fuerza de algunos muertos, pero hay otras acciones, como la tirada del arco (referida más abajo), donde vuelve a figurar su poder para quitar fuerza.

Valores numéricos en las ofrendas de San Andrés

En la ofrenda colectiva antes referida se puede advertir la recurrencia del número ocho, el cual aparece como múltiplo de cuatro en alusión al oriente (*uk' tu kalej a kicháj*), al poniente (*otsele kicháj*), al norte (*tsayleil*) y al sur. De acuerdo con el rezandero Pablo deben ser cinco los oradores en correspondencia con los puntos del cosmos antes señalados, pero considerando también el punto intermedio (*ts'ejel tsabál* -en medio de la tierra- y *ts'ejel k'ay'lál* -en medio del cielo-). Sobre esto don Pablo argumentó: "el *costumbre* es para despedir a los muertos pero

también se necesita hablarle a todos los vientos, para que reciban la comida que aquí tenemos y nos den más". Cada orador viene a recordar pues, la importancia de los vientos¹²⁶ como portadores de los olores que despiden los alimentos. En gran medida los vientos se encuentran asociados con los *tsok inik* (hombres-rayo) y con el Trueno, ancestros mítico de la humanidad teenek (¿y por consiguiente un muerto más?), ambos benefactores de la misma ya que traen los vientos y la lluvia necesaria para fertilizar la Tierra y hacer crecer los cultivos. Dichos motivos nos ayudan a comprender por qué el Mámláb se enuncia como unos de los receptores de esta ofrenda, pues como lo señaló Good para el caso de los nahuas, "los muertos no trabajan solos; actúan en concierto con otras fuerzas" (1996: 277) entre las que se encuentra el aire, los santos, y en este caso, el Trueno.

Por otro lado, en las ofrendas de San Andrés realizadas tanto en la capilla como en las distintas unidades domésticas, he observado la recurrencia del nueve. Ejemplo de ello es la ofrenda que registré en la casa de don Crisóstomo . En dicha ofrenda este hombre colocó sobre el altar nueve velas, nueve tazas de café y un plato con nueve tamales. En aquella ocasión don Crisóstomo me dijo que lo hacía de esa forma porque "así es la costumbre". No obstante, hemos visto en otras ofrendas -descritas en el capítulo de los rituales agrícolas-, que el nueve es el valor al que se recurre cuando lo que se busca es convivir con el Trueno. La importancia de dicho ser en un ritual de despedida de los muertos, quizá se deba a que en efecto, se trata de un muerto de suma trascendencia para este colectivo, un muerto capaz de dar fuerza pero también de quitarla, ya que suele provocar la muerte de quienes no acatan un conjunto de prescripciones al momento en que se encuentra trabajando.

La tirada del arco

Después de que las ofrendas se han repartido entre los participantes, viene lo que comúnmente se denomina como "la tirada del arco", acción que consiste en trasladar el arco hacia el solar. Para el año 2012 las mujeres de la unidad doméstica de don Mateo comenzaron por despojar el arco de las flores de cempasúchil, ya secas. La importancia de estas flores es tal que antes de proseguir considero relevante realizar algunas anotaciones sobre las mismas. Será

¹²⁶ El tema de los vientos será abordado con mayor detenimiento en el capítulo 6, relativo a los rituales agrícolas.

conveniente comprenderlas mediante sus cualidades sensibles, categoría que de acuerdo con Lévi-Strauss (2012: 34), se refiere a los caracteres que contienen propiedades singulares. Las flores como categorías sensibles se configuran como una manifestación estética capaz de condensar un conjunto de experiencias que a su vez articulan relaciones, por tal motivo son comprendidas a partir de sus colores, de sus olores, de su relación con la ritualidad en torno a los muertos, entre otras cosas.

A lo largo de este capítulo se ha visto que las flores de cempasúchil son comida para los muertos, ya que se combinan con masa de maíz en algunas ofrendas. En el mitote cora, Maria Benciolini ha identificado que existe una vinculación entre el maíz y las flores pues éstas “se conciben también como ofrendas alimenticias destinadas a las divinidades, quienes las consideran un manjar delicioso” (2014: 279). Por lo cual, “si los humanos comen maíz y están hechos de maíz, los dioses comen flores y estas últimas son un atributo fundamental de la divinidad [...] El maíz y las flores son, en este sentido, aspectos constitutivos de los humanos y de los dioses respectivamente, y son también uno de los elementos de diferenciación entre ellos (*Ibíd.*: 280). La autora propone que durante el ritual del mitote existe un intercambio de puntos de vista: las flores son para los humanos una ofrenda mientras que para los dioses puede considerarse granos de maíz que son consumidos como alimento (*Ibíd.*: 283). No puedo asegurar que en el caso teenek exista tal intercambio de perspectivas, lo cierto es que tanto el maíz como las flores son alimento para los muertos y para otros existentes poseedores de fuerza.

Además de lo anterior, las flores sirven para conformar caminos que orientan a los espíritus hacia los altares domésticos. Asimismo, son dispuestas como materia de ornato en los altares de *Santorom*.

Si las flores de cempasúchil se disponen como alimento, como caminos o como adornos es porque -como lo señaló Lévi-Strauss (*op. cit.*) para otras categorías sensibles-, son contenedores de un conjunto de propiedades que solo pueden asirse a partir de las cualidades que se les imputan, entre ellas el ser poseedoras de una fuerza profusa. Así pues, como don Plácido explicaba, las flores de cempasúchil forman parte del “lonche del muerto” porque le da la fuerza que necesita durante su trayecto hacia el lugar de los muertos. De acuerdo con este anciano, la fuerza de estas flores se hace evidente en sus colores encendidos, los cuales, a la par de su olor, coadyuvan a que los espíritus se orienten mediante caminos hasta llegar a la

unidad doméstica que los espera con ofrendas durante *Santorom*. Alguna vez don Plácido me dijo que las flores de cempasúchil “son como las velas”, ya que ambas tienen “un color amarillo” que ilumina el oscuro trayecto de los espíritus. En suma, la flor de cempasúchil como una categoría sensible, puede ser aprehendida mediante su sabor, sus colores y sus fuertes olores.

Usualmente estas flores son sembradas por las mujeres de la unidad doméstica, ya sea el 13 o el 24 de junio, días de San Antonio y de San Juan respectivamente, santos a quienes se les atribuye el poder para hacerlas germinar de manera abundante, ya que en palabras de doña Gregoria, “son los que mandan la lluvia”. Es menester desflorar el arco de *Santorom* cuidadosamente, apartando las semillas de las flores marchitas para volverlas a sembrar dichos días y contar con las suficientes una vez llegado el Todos Santos.

Volviendo a lo observado en la vivienda de don Mateo, mientras las mujeres quitaban las flores secas, los hombres desprendían las puntas del arco que permanecían sujetas a la mesa para luego llevarlo hacia algún punto del solar doméstico, que a decir de Don Diego, “siempre debe ser el mismo” ya que “el arco tiene su lugar” en dicho espacio.

Ya en el solar, don Mateo colocó bajo el arco una piedra plana a manera de *ul taláb*¹²⁷ para esperar la llegada de los muertos. Sobre esta piedra se puso una vela encendida, el sahumero con copal, una botella de aguardiente y algunos tamales que se fueron repartiendo entre los asistentes conforme pasaban a sahumar el arco. Primero sahumaron los niños, secundados por las mujeres y por último los hombres, quienes después de llevar a cabo el *pajúx taláb*, regaron la Tierra y rosearon el arco con aguardiente, “para que agarre fuerza”, de acuerdo con lo dicho por don Mateo. Cuando esto culminó el arco fue abandonado en el solar.

La deposición del arco también ocurre a nivel comunitario, situación donde el arco es puesto en el solar que corresponde al espacio de la capilla, al pie de éste se encienden los restos de ceras, se disponen bolsas con tamales, botellas con atole y con café. *El costumbre* termina cuando la ofrenda ha sido del todo distribuida entre los participantes, momento en que las velas se apagan y el sahumero también se abandona en el mismo lugar.

¹²⁷ He hablado de esta clase de piedras en la introducción y en los capítulos segundo y tercero ya que son recurrentes en la ritualidad teenek. Se recordará que en español éstas son denominadas como “llegadas” o “mesas” pues en dichos puntos se espera el arribo de distintos seres a los cuales se les dedican las ofrendas.

¿Por qué existe la imperiosa necesidad de “tirar el arco” erigido durante Todos Santos? Para doña Abundia el arco se tira porque “es la fecha en que las ánimas se van a llevar todo y ya no se van aparecer, dicen que van a estar por aquí los treinta días y en San Andrés ya se van”.

Doña Sofía explica que “el arco se lleva a donde va a descansar y ya con eso cumple uno, se deja secar, se le quitan las flores para llevarlo a descansar, yo pienso que es para completar el año, que se acabe y ya. Dicen que si usted no cumple, se muere de volada”. De acuerdo con esta mujer, con la tirada del arco se cierran (aunque sea parcialmente) las obligaciones que se tienen para con los muertos, con esto “se cumple” ante ellos, contrarrestando a su vez su poder para quitar la vida. Por otro lado doña Sofía indica que con la tirada del arco “se completa el año”, es decir, se marca el cierre de los ciclos agrícola y ritual.

Don Diego propone que omitir la tirada del arco puede traer consigo severas consecuencias ya que “es el más fuerte”. Al respecto explica: “se puede levantar un altar para algún santo o para la Virgen y ese sí se puede quedar dentro de la casa todo el año, pero el altar de *Santorom* debe ser tumbado porque si se deja, no se van los muertos, la familia se vendrá enfermado porque es el arco más fuerte”. La fuerza de estos muertos puede tornarse nociva, es así que en ciertas situaciones la muerte produce más muerte, y la fuerza de los muertos no sólo regenera vida sino que también la degenera en la medida que éstos también se alimentan de la fuerza vital que quitan.

Comentarios finales

La fuerza vital es lo que permite a los muertos seguir existiendo en el mundo. Asimismo, las relaciones entre vivos y muertos pueden comprenderse a través del intercambio y la circulación de esa fuerza, que en algunas circunstancias se otorga y en otras se quita. Las relaciones entre ambos se articulan así, mediante un *continuum* de regeneración-degeneración de fuerza vital: la primera comprendida a partir de lo que dan ciertos muertos (generalmente parientes y ancestros) y la segunda a través de lo que quitan algunos muertos funestos.

La regeneración tiene al trabajo agrícola como un modo de relación en donde a los muertos se les imputan un conjunto de labores entre las que se encuentran la intercesión que realizan ante otros seres en beneficio de los vivos, la traída de la lluvia, y en consecuencia, la productividad de los campos agrícolas que dan sustento a los hombres, y por lo tanto, que les

dan fuerza en forma de alimentos. Por su parte, la degeneración se manifiesta en un conjunto de infortunios y de enfermedades que tienen como consecuencia “la debilidad”, el espanto de quienes sueñan o se encuentran con los muertos, cierto tipo de golpes en el cuerpo, en síntesis, la pérdida de fuerza que se necesita para seguir viviendo y trabajando.

La gente de Tamapatz nos muestran que la fuerza de los muertos con los que no se fijan parentescos específicos deviene en degeneración, mientras que la fuerza de los muertos parientes tiende a correr en vía regenerativa. Entre tanto, los muertos ancestros son aquellos que poseen la fuerza acumulada a partir de las relaciones que han mantenido con los vivos a través del tiempo. A éstos se les imputa mayor poder de acción en comparación con el resto de los muertos, pudiendo producir o quitar fuerza, esto dependiendo de las situaciones y las relaciones en las que se vean implicados. Diablo y Trueno son ejemplo de estos ancestros con fuerzas acumuladas, y por lo tanto, con poder acumulado.

En gran medida es la pérdida de fuerza vital lo que obliga a abrir un conjunto de intercambios con los muertos. Ésta pauta la posibilidad para el establecimiento de jerarquías, ya que entre más degenerativos sean los muertos y ciertas clases de existentes, mayor será el poder y las relaciones que concentren en el universo, basta con recordar –una vez más- el caso de Diablo, y entre los muertos el caso de los espíritus de los ahorcados o de las “ánimas solas”. Así pues, se puede plantear que en sociedades como la teenek, los procesos de jerarquización y de ancestralización corren tanto en vías degenerativas como regenerativas, de ahí que se muestre una constante tensión entre ambas posiciones.

Es menester revalidar entonces que la fuerza de los muertos oscila entre lo regenerativo y lo degenerativo, y que ésta última se expresa en consecuencias peligrosas, por lo que debe ser regulada, pero ¿cómo se logra eso? Las evidencias etnográficas han dejado ver que es preciso convivir con los muertos mediante una serie de rituales y un conjunto de ofrendas para así gestionar la fuerza que dan, y a su vez, negociar sobre la fuerza que son capaces de quitar. Negarse a convivir con los muertos tiene como máxima consecuencia el advenimiento de la muerte.

Con todo esto se puede plantear que el trabajo que realizan los vivos en los distintos rituales que toman como receptores a los muertos, especialmente en Todos Santos, es impulsado, en gran medida, por el temor hacia el poder degenerativo que éstos tienen sobre sus vidas. Es entonces que los rituales y las ofrendas subyacentes actúan como un control de

degeneratividad. Se trata pues de hacer el mayor esfuerzo, de darles a los muertos la mayor cantidad de fuerza posible para que éstos no la quiten de manera tajante.

Los alimentos figuran como una expresión fundamental de la fuerza que los hombres movilizan a partir de su producción y de su elaboración, y son en sí contenedores de fuerza. Como se pudo observar, a los muertos se les dan alimentos a los que se les atribuyen importantes cantidades de fuerza vital, entre estos destaca el maíz cocinado como tortillas, tamales o *bolimes*, el cual se conforma como la comida principal ya que se le confiere una especie de fuerza vital otorgada por Dhipák, el espíritu del maíz. Otros alimentos-fuerza son los hígados y corazones de pollo con los que se acompaña el lonche de los muertos que transitan hacia el *al tsemλάβ*, las flores de cempasúchil y el picante, a los cuales también se les distingue de otros alimentos por ser importantes repositorios de fuerza vital.

Pero como se ha visto, los muertos no sólo son alimentados para intentar mediar sus poderes degenerativos sino también para que puedan realizar su trabajo en el lugar de los muertos, trabajo que es planteado como análogo al que desempeñan los hombres en la comunidad. Es de esta forma que se articula un *continuum* que fluctúa constantemente entre la pérdida y la producción de fuerza.

Conclusiones de la primera parte

En la primera parte de este trabajo he planteado que la pérdida de fuerza vital corresponde al orden de lo dado en el mundo teenek. La fuerza tiene como fuente primaria el espíritu, denominado *ts'itsin* o *ejattaláb* de manera indistinta. El primero se encuentra identificado con un ave que sobrevuela la cabeza de las personas y se mantiene en movimiento, el *ejattaláb*, por su parte, reside en el corazón. Se trata de un solo espíritu fisionado en lugares y quehaceres diferentes, mientras el *ts'itsin* regula la motricidad y el pensamiento, como expresiones de fuerza vital, el *ejattaláb* es el responsable de su propagación mediante la circulación de sangre.

Los curanderos y los brujos se presentan como administradores de la fuerza. Mientras los brujos trabajan para quitarla, los curanderos ayudan a restituirla mediante la defensa de los espíritus, la cual consiste en desplegar un conjunto de estrategias, entre las que se encuentran succiones, palabras y limpiezas. Es menester recordar que el lugar de ambos especialistas es posicional pues son las relaciones que entablan con un conjunto de existentes, que los auxilian en su trabajo, las que los colocan como quitadores de fuerza o como defensores de espíritus.

En esta parte hemos observado cómo los hombres se relacionan con Diablo (Teenekláb) y los muertos, existentes capaces de quitar fuerza pero también de generarla, por lo cual dichas relaciones permanecen en constante tensión. En el caso de Teenekláb, éste ha sido conceptualizado como un teenek primigenio, debido, en parte, a la etimología que pudo extraerse de su apelativo, pero sobre todo, a la filiación nativa construida mediante la compartición de alimentos y la ejecución de rituales en los que es reconocido como “el papá” de conjunto de sujetos identificados como los diablos.

Diablo sustrae la fuerza de los espíritus que se “comprometieron” con él a cambio de favores, tesoros y riquezas, provocando enfermedades y llevándolos incluso hasta la muerte. En el *al tsemláb* (el lugar de los muertos) se mantiene de la fuerza que suministran los espíritus de quienes nunca procrearon vida. Diablo también se alimenta de otras sustancias a las que se les concede fuerza vital, tal es el caso de la sangre que fluye de las aves de corral y del aguardiente. Igualmente se nutre de la fuerza que proveen los alimentos hechos a base de maíz, lo cual principalmente se evidencia en el conjunto de rituales practicados por los diablos antes, durante y días después de la Semana Santa.

Se ha planteado que la existencia de los diablos es fundamental en este mundo teenek ya que son ellos los principales mediadores entre Diablo y el resto de los hombres a través de una serie de actividades que se articulan como parte de su trabajo, entre las que se encuentran danzas, ofrendas y caminatas, como principales vías para relacionarse y restituir la fuerza que Diablo necesita para no enfermar y dar muerte a los integrantes de la comunidad.

Los muertos son seres semejantes a Diablo y a los diablos, ellos también tienen el poder de dar y de quitar fuerza en determinadas circunstancias. Es mediante la categoría de trabajo que ha podido examinarse la facultad para producir fuerza de los muertos con los que se establecen parentescos. Así, existen muertos que protegen a sus parientes vivos desde el lugar de los muertos, que traen agua para fertilizar la tierra y coadyuvar en la obtención de maíz, entre otros alimentos. Sin embargo, cuando los muertos dejan de recibir ofrendas, cuando se les olvida y se les excluye de la vida ritual, sus efectos pueden devenir en degenerativos, provocando enfermedades que restan la fuerza de las personas, causando espanto en quienes los sueñan, infligiendo golpes. De esta manera se ha planteado que es la degeneración de la fuerza lo que motiva y obliga la socialización y la comensalidad de alimentos entre los hombres y los seres capaces de quitarla.

Aunque las relaciones que se establecen con existentes como Diablo y los muertos se construyen a partir de las tensiones entre la producción y la pérdida de fuerza, es común que tiendan a sustantivarse, de manera que Diablo es mayormente considerado como un quitador de fuerza que un productor de la misma, algo parecido ocurre con los muertos. Dicha sustantivación es lo que permite fijar estabilidad en esta clase de relaciones, estabilidad que a su vez coadyuva a la concentración del poder en esos existentes. Si Diablo y los muertos son vistos como seres con una fuerza suprema es ante todo porque son capaces de acumular poder.

Si bien se ha propuesto que la pérdida de la fuerza es parte de lo dado en el mundo teenek, esto puede modificarse de manera transitoria cuando entran en juego relaciones que sustentan los aspectos regenerativos. No obstante, en un proceso de amplia duración, es la pérdida de fuerza lo que impera, de ahí que exista una preocupación constante por trabajar en pro de su producción. Esta preocupación será el eje de la segunda parte.

Parte II

La fuerza que se regenera

Siendo la pérdida de fuerza algo dado en el mundo teenek, la segunda parte de este trabajo tiene por intención analizar los dispositivos mediante los cuales la fuerza puede ser producida y regenerada. Además de Diablo y los muertos, existen otros productores de fuerza ¿Quiénes son? ¿Cómo la hacen? ¿Cuáles son sus especificidades? ¿Cómo se produce y se regenera la fuerza? Estas son algunas de las preguntas que a continuación nos orientarán.

Capítulo 5

La fuerza de Dhipák y de Mámláb

Don Alejo es un hombre de unos cuarenta y tantos años que nació en Tamapatz, fue uno de los hijos del segundo matrimonio de su padre, quien ante la escasez de tierras en aquel lugar, ya no le pudo heredar algún solar. Esta razón lo impulsó a mudarse con todo y su familia a La Cercada, tal y como ocurrió con varias familias más que llegaron a esta comunidad en busca de un lugar que les permitiera vivir y cultivar. A don Alejo debo largas conversaciones sobre el café y sus ciclos así como el primer mito que conocí de Dhipák, el espíritu del maíz. Era una mañana del año 2006 cuando este hombre, sabiéndome interesada en conocer sobre “las costumbres” de su pueblo, me preguntó si sabía de las historias de Dhipák, el niño del maíz, mientras lo observaba comer un trozo de *bolím*. Cuando le dije que no, enseguida comenzó a relatarme el mito que más abajo retomaré.

La mitología reveló las relaciones que Dhipák tiene con Mámláb (Trueno) -su abuelo en los mitos-, ya que para que el maíz pueda germinar se precisa de la lluvia enviada por dicho existente. En este capítulo se analizará cómo Dhipák y Trueno hacen fuerza vital, traducida en la existencia de maíz y de lluvia. ¿Cuáles son pues las especificidades de dichas fuerzas? Para fines analíticos el capítulo se encontrará dividido en dos partes, en la primera se examinarán distintos aspectos relativos a la fuerza de Dhipák a partir de un grupo de tres mitos, que para la segunda parte se amplía con un mito más, el cual nos habla de las relaciones entre Mámláb y Dhipák.

La fuerza del espíritu del maíz

De acuerdo con Lorenzo Ochoa (2007), la palabra Dhipák es una derivación de *Zipák*, signo que indicaba el primer día del calendario de los pueblos de la Huasteca precolombina, el cual era identificado con *Cipactli*¹²⁸ entre los mexicas y con *Imix* en los pueblos mayas. “En esos calendarios este signo se figuraba como un cocodrilo, lagarto o serpiente con rasgos fantásticos; incluso, a veces tan sólo se representaba por medio de la mandíbula de alguno de estos animales” (*Ibíd.*: 29). Para el siglo XVIII, Tapia Zenteno registra en su vocabulario, que los teenek denominan *D'hipaak* al “nuevo maíz en berza”, así como al “pez espada”, nombre que se le daba al peje lagarto, lo cual podría evidenciar su relación con las culturas del Golfo.

En este mismo sentido, Ariel de Vidas indica que el término de *Dhipaak* posiblemente proviene del náhuatl “*Cipactonal* (= ‘calor’; ‘energía de *Ciplactli*’)”, siendo éste último “un caimán mítico que figura como el primer día del *tonalpohualli*, el calendario augural nahua, y cuyo patrón es *Tonacatecuhtli*, señor de los alimentos” (2003: 492).

Ochoa considera que *Zipák* se encuentra en estrecha asociación con la muerte pues en la región esta “deidad” era presentada con una mandíbula descarnada “que acusa la forma del hocico del *zipac*, cuyo significado vendría a estar relacionado con el inframundo como deidad de la tierra (*Ibíd.*: 27-28). En la actualidad Dhipák sigue estando relacionado con la muerte, pues a decir de este autor, ahora “debe vencer el hambre, que significa la muerte” (*Ibíd.*: 29). Como veremos más adelante, la vinculación entre Dhipák y la muerte no sólo se circunscribe a la carencia del sustento alimenticio sino que se intrinca con la producción de fuerza vital.

Tanto en Tamapatz como en La Cercada, Dhipák no es conceptualizado por el significado que pudiera tener su nombre sino por las relaciones que éste propone. Por ejemplo, tanto para doña Clementina como para el rezandero Simón “Dhipák es *un costumbre* [ritual]”. Doña Ignacia señaló que Dhipák es nieto del Trueno, al cual le mandan agua para que crezca. Por su parte doña Jacinta indicó que éste es el hijo del Trueno. Para don Agustín, Dhipák es el maíz. Para Aurora -joven de dieciséis años-, Dhipák es un niño que hace música. De acuerdo con don Guillermo, Dhipák es amigo de muchos animales que lo ayudan a hacer su trabajo. En

¹²⁸ Ochoa y Gutiérrez (1996-1999: 100) mencionan que en la mitología del centro de México *cipactli* era un gran pez de atributos “saúricos” que fue dividido por los dioses *Quetzalcóatl* y *Huitzilopochtli* en dos partes con las que crearon el cielo y la tierra, respectivamente.

síntesis, para la gente de la región Dhipák puede ser definido a partir del parentesco que sostiene con otros existentes, mediante sus atributos -tanto físicos como intelectuales- y mediante las acciones que realiza o que los hombres desempeñan debido a su legado, tal es el caso de la agricultura y la ritualidad. En estos aspectos me detendré en lo que sigue.

El cuerpo de Dhipák

En nuestros días Dhipák es para los teenek potosinos el ser del maíz en términos amplios. Éste cuenta con un espíritu análogo al de los hombres. Algunos vecinos de Tamapatz consideran que existe una unión entre el espíritu de los hombres y Dhipák, y que éste es en gran medida quien dota de fuerza a su espíritu a través del alimento. Al respecto doña Juana mencionó lo siguiente: “esa mazorca es de nosotros, es el espíritu de las personas, por eso nos lo dejaron a nosotros, lo dejó Dios para que nosotros pudiéramos hacer de comer. Por eso ahora yo conozco que sí es cierto, el maíz es de nosotros”. ¿El maíz es de nosotros o el maíz somos nosotros? Puede tratarse de ambas cosas si se toma en cuenta que Dhipák es categorizado como parte del espíritu de los seres humanos. Pero, ¿qué clase de relación existe entre Dhipák y estos hombres si ellos lo conceptualizan como parte de su ser por proveerles de un alimento que también resulta ser él mismo? ¿Acaso debemos considerar el consumo de maíz como una suerte de canibalismo? Quizá el análisis detallado del grupo de mitos a examinar más abajo nos de las pistas para aclarar estas interrogantes.

En Tamapatz se menciona que algunos componentes de la planta del maíz son sumamente significativos para darle “cuerpo” a Dhipák; entre éstas destacan los granos, que, de acuerdo con doña Jacinta, son “la carne del maíz”, el olote (*b’ojol*) es identificado como “el hueso” y en cuyo interior reposa su corazón (*ichich*), finalmente la “cascara” u hojas (*p’ojof*), es admitida como la piel o la envoltura del espíritu del maíz. Como ya se mencionó en otro momento, el cuerpo es denominado en este lugar como *tu’ul* o *t’u’lék*, último término con el que también se designa la palabra “carne”. Entre otros teenek de la Huasteca potosina el cuerpo es identificado con la palabra *puwél*.

La gente del lugar reconoce al menos tres etapas importantes en la corporalidad del maíz, las cuales conforma una especie de ciclo de vida (como se aprecia en la figura 5) y tienen correspondencia con el ciclo ritual (tal y como se verá en el siguiente capítulo). La primera etapa

se marca cuando la mata comienza a jilotear (*k'ok'ots*), estando en su momento "más tierno"; en la siguiente etapa el maíz se conforma como *ajan* o elote, para finalmente volverse mazorca (*way'*), tiempo de plenitud en que el grano alcanza su madurez y su mayor tamaño.

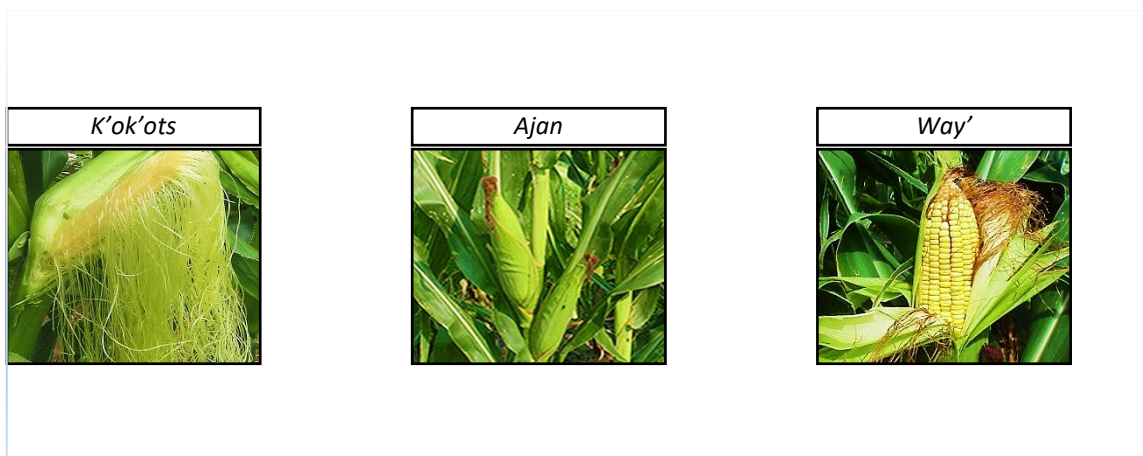


Figura 5. Ciclo de vida del maíz

Es durante su etapa de jilote cuando el maíz cobra un estado particularmente ambiguo. Doña Juana describe que en estos momentos el espíritu del maíz es "un niño chiquito, es un bebé que está despeinado, un bebé que es como si fuera una niña que tiene cabello". Por su apariencia, es en estado de jilote cuando Dhipák toma un aspecto andrógino, no sabiendo con certeza si se trata de un ser masculino o femenino.

En el plano culinario, Dhipák, mediante los granos de maíz, es el componente primordial para la creación de un conjunto de alimentos rituales ampliamente consumidos en las comunidades de trabajo, tal es el caso del tamal, el zacahuil¹²⁹ y el *bolím*. Éste último se presenta en diversos mitos¹³⁰ como indistinguible del espíritu del maíz, ya que es una de las formas corpóreas que mayormente adquiere. En Tamapatz algunas personas comparan a dicho tamal de gran tamaño con el niño del maíz, que en tal apariencia se encuentra envuelto por hojas de papatla (*Heliconia schiedeana*).

¹²⁹ El zacahuil es un tamal de hasta un metro de largo hecho a base de masa martajada, mezclada con manteca, chiles rojos molidos con cominos y sal. Generalmente se rellena de carne de cerdo y se envuelve con hojas de papatla para posteriormente hornearse. En las comunidades de estudio se le denomina de esta manera aunque es posible que se trate de un préstamo de origen náhuatl.

¹³⁰ Ejemplo de ello es M1 que aparece en el capítulo dos y M9 que aparece en los anexos.

Si bien el mérito más importante que se le reconoce a Dhipák es el ser dador de maíz, hay otras propiedades que le confieren el título de héroe cultural de los teenek potosinos, entre éstas se encuentran el ser portador de conocimientos en torno a la agricultura; el mostrarse ingenioso e inteligente para sortear diversas dificultades; el ser hábil y astuto ante situaciones de peligro; el haber inventado distintos instrumentos tecnológicos que han permitido desarrollar el trabajo de los hombres, y el ser un precursor de la música y la danza. Prueba de ello son los innumerables mitos¹³¹ en donde se habla de Dhipák como un niño músico constantemente regañado por su abuela K'olének debido a que descuidaba su trabajo porque prefería tocar algún instrumento. Es preciso señalar que entre los pueblos nahuas de la Huasteca Dhipák encuentra su análogo en Chicomexóchitl, quien igualmente es visto como una especie de dios del maíz. Muchos de los mitos de Dhipák bien pueden dialogar con los mitos de Chicomexóchitl¹³², constituyéndose como variantes entre sí.

El niño del maíz. Un grupo de mitos

Siguiendo los planteamientos de Lévi-Strauss, un mito "se refiere siempre a acontecimientos pasados: 'antes de la creación del mundo' o 'durante las primeras edades' o en todo caso 'hace mucho tiempo'" (1995: 232). De acuerdo con este autor, el valor intrínseco de esos acontecimientos es lo que permiten conformar una "estructura permanente" que se refiere simultáneamente al presente, al pasado y al futuro. El mito nos habla pues, de grandes acontecimientos que se van actualizando de manera constante. En lo que sigue analizaré un grupo de tres mitos que tiene como eje la vida y las proezas del espíritu de maíz. Para ello he de proceder siguiendo la metodología estructuralista, misma que me permitirá ir disponiendo de los mitos como un sistema de relaciones.

¹³¹ Ejemplo de ellos es el recopilado por van't Hooft y Cerda (2003: 37-38) donde se muestran las habilidades de Dhipák para tocar el rabel (violín pequeño), mismo que será analizado más abajo. También está el recopilado por Bautista (2007: 77-85) donde se menciona su gusto por tocar "bonitas melodías". En Tamapatz registré dos fragmentos míticos transcritos en los anexos de este trabajo. El primero (M10) fue contado por doña Cristina y la segundo por Aurora (M11), en ambos el niño hace música que causa la molestia de K'olének, quien, sin éxito, intenta quemarlo.

¹³² Algunos de estos mitos pueden encontrarse en las obras de van't Hooft y Cerda (2003: 41) y de Nava Vite (2012: 26-36).

En “La estructura de los mitos” Lévi-Strauss (1995 [1955]) nos deja como legado una técnica sistemática para el análisis de los mitos, tomando como ejemplo de análisis el mito de Edipo. Intenté seguir esta metodología dando énfasis a algunos de los procedimientos que me parecen más provechosos para mi análisis. En ese texto aquel etnólogo propone que “el mito se encuentra formado por unidades constitutivas [mitemas]” (*Ibíd.*: 233), por ello cada mito debe ser analizado “de forma independiente, buscando traducir la sucesión de los acontecimientos por medio de las frases más cortas posibles” (*Ibíd.*: 234). Cada elemento o mitema puede ser comparado con los elementos de otros mitos analizados (*Ibíd.*: 240), ya que como lo indica Lévi-Strauss, “si los mitos tienen un sentido, éste no puede depender de los elementos aislados que entran en su composición, sino en la manera en que estos elementos se encuentran combinados” (*Ibíd.*: 233). Esto es lo que ocurre con la totalidad del sistema, no sólo los mitos se entraman en complejas composiciones, lo mismo sucede con los rituales y con las distintas unidades del sistema.

Es necesario señalar que los mitos no serán idénticos sino mostrarán “variaciones diferenciales” que a su vez ofrecerán “correlaciones significativas”, las cuales permitirán “someter el conjunto de operaciones lógicas, por simplificaciones sucesivas, para arribar finalmente a la ley estructural del mito considerado” (*Ibidem*). Como Lévi-Strauss lo constató, es posible proponer leyes estructurales después del análisis de un grupo de mitos considerable. Por mi parte no pretendo llegar a tal punto, pues además de escapar a los propósitos de este trabajo, dicha labor implicaría emprender un examen de larga duración. Por el momento me interesa apoyarme en este método para, de una forma sistemática, hacer evidentes las relaciones entre fuerza, alimentación, trabajo, y otros paradigmas significativos que se desenvuelven en los mitos y se expanden hacia el resto del sistema cosmológico de la gente de Tamapatz y de La Cercada.

Los tres mitos a analizar fueron seleccionados entre un compendio más amplio por parecerme de interés para este estudio. El primer mito (M₂) me fue contado por don Alejo en La Cercada, durante el año 2006; el mismo hombre tituló a su narración como “el niño del maíz”. El segundo mito (M₃) me fue relatado por doña Jacinta –importante conocedora de la mitología teenek en Tamapatz– durante el año 2009. Por último, el tercer mito (M₄) se encuentra registrado en la obra de van’t Hooft y Cerda (2003: 34-39), éste fue recopilado en Xolmón, comunidad con población teenek y nahua ubicada en los valles de Aquismón. Dicho

mito llamó mi atención porque fortalece un conjunto de relaciones que ya se encuentran en M2 y en M3. Asimismo, suma algunos elementos trascendentes para la comprensión de la alimentación como una expresión de fuerza entre los teenek.

Cada mito quedará expuesto de forma individual para posteriormente extraer solo los paradigmas más significativos para este trabajo, aunque esto no quiere decir que sean los únicos, ya que los mitos presentan diversos puntos de interés. No obstante, mediante mi proceder se observará la conformación de relaciones a partir de aspectos como la alimentación, y de eventos como la quema y la transformación de los cuerpos, los cuales me permitirán trazar un análisis global sobre este grupo de mitos.

Parafraseando a Viveiros de Castro en su artículo que homenajea el trabajo del Lévi-Strauss, titulado "Claude Lévi-Strauss, fundador del postestructuralismo", puedo apuntar que la mitología del espíritu del maíz -como otras tantas- es "una multiplicidad abierta" en el sentido de que todo mito resulta ser "una versión de otro mito, todo *otro* mito se abre hacia un tercero y un cuarto mito" (2010b: 29-30). En esto último Viveiros de Castro parafrasea a su vez a Lévi-Strauss, y esto es justo lo que sucede con los mitos de Dhipák, pues como se verá en adelante, todos conforman referencias entre sí pero no hay uno que resulte "más completo" que otro.

M2. Dhipák, el niño del maíz

Había un niño, se llamaba Dhipák. Dhipák era nieto de la señora que era una bruja [K'olének] y chupaba al bebé. Por eso los que vivían antes no la querían y quemaron a la bruja, pero no la pudieron quemar bien y entonces la bruja de coraje quemó a su nieto. Al día siguiente fue la bruja, que es una abuelita, y [les] dijo a las gentes:

-Ahorita vamos a hallar quemado al niño, vamos a buscar dónde está quemado.

Lo buscaron y el niño no estaba, lo estaban buscando y el niño de repente que les contesta, pero el niño ya era cenizas. Los que vivían antes estaban viendo [cómo] la señora empezó a probar las cenizas del niño.

-¿Por qué pruebas las cenizas? -le preguntaron-

Entonces los señores se enojaron, atraparon a la bruja y le volvieron a prender en leña. El niño ahí se quedó y la bruja se quedó también. Entonces

la quemaron, la señora no se salvó pero el niño sí se salvó. Para el día siguiente, ahí estaba la señora quemada, ya de quemada; las cenizas las juntaron, en su guaje las llevaron, buscaron una comisión, la iban a llevar al mar. No podía llegar al mar porque el comisión destapó el guaje que llevaban y se quedó por el camino.

Hasta hoy la bruja sigue viviendo en forma de zancudo, por eso el zancudo pica y chupa la sangre, la comisión que iba eran los sapos que hay... por eso tienen en el lomo como piquetes, porque el zancudo los picó. Con el tiempo el niño se murió de enfermedad, enterrado el niño nació el maíz, hizo para vivir para nosotros, para hacer la vida de nosotros.

(Don Alejo, La Cercada)¹³³.

En el mito puede plantearse una relación de causalidad entre la alimentación y la quema, ya que ésta se da por la reprobación que tienen los integrantes de la comunidad ante las prácticas hematófagas de la bruja. Asimismo, la bruja calcina sin éxito a Dhipák como venganza de la primera quema fallida a la que fue sometida. En suma, la quema tiene como principales motivos la reprobación de cierto régimen alimenticio y la venganza.

Hay también una relación causal entre la quema y la transformación corporal de todos los seres que aparecen en el mito, ya que después de haber sido quemado es que el niño se torna cenizas, lo mismo sucede con la bruja, quien se transforma en zancudo. Es por eso que los sapos conservan hasta nuestros días los piquetes que K'olének -ya siendo zancudo- les propinó en sus lomos.

Se puede indicar una relación de complementariedad entre la alimentación y la muerte/vida pues con ésta última se abre nuevamente una posibilidad para la alimentación. De cierta forma la muerte por enfermedad experimentada por Dhipák se traduce en regeneración de tipo alimentaria. Como don Alejo señala: "enterrado el niño nació el maíz, hizo para vivir para nosotros, para hacer la vida de nosotros". Dicha regeneración sólo da pauta para una nueva forma de alimentación, la basada en la consumición de maíz, principal alimento transmisor de fuerza en la cosmología teenek.

¹³³ Aguirre, 2008: 118-119.

Desde mi apreciación, el paradigma alimentario, como una forma de obtener fuerza, es uno de los aspectos más significativos a lo largo del mito. Es así que en un principio K'olének se fortalece con la sangre del niño como líquido transmisor de fuerza vital, lo mismo puede pensarse de sus cenizas, que se pueden interpretar como maíz tostado. Más tarde volveré sobre este aspecto, ya que resulta reiterativo en los siguientes mitos.

M3.

El niño creció con su abuela. La abuela es bien mala. Si va a la leña le daba de comer, si trae agua, le daba de comer, si no, no. Lo mandan a traer leña sin güíngaro¹³⁴, sin mecate; va el niño y trae la leña mochada y rajada, y sin llevar nada, pero él va a venir y lo trae. Después de ahí se enojaba la abuela porque [Dhipák] hacía todo.

Lo mandaba a traer agua sin su jarro y ¿dónde lo traía?, y lo mandan donde no hay agua. Y él va y con su jarro regresa con la abuela, y ¿dónde saca ese jarro?

Él lo hace y lo trae, lo saca porque lo saca. De ahí la abuela se enojó bastante porque ya no hallaba qué hacer con el niño.

Esa abuela hizo una casa especial para el niño, lo encerró, prendió la casa y lo quemó. Y ya cuando se quemó la casa, vino a ver dónde estaban las cenizas del niño; estaba rascando cuando oyó que se puso a reír el niño atrás.

-¿Abuela qué buscas?

Pero con risa. Entonces se volteó la abuela y le dijo:

-¡Qué haces ahí si yo te dejé aquí para que te quemes!

Entonces el niño también hizo una casa, encerró a la abuela, también prendió el fuego y la quemó. Ella sí se quemó, no se salvó. Entonces él lo que hizo, sacó todas las cenizas de la abuela; encontró la ceniza allí y la tapó. Entonces ese niño le dijo a otro señor:

-Ten, llévate este jarrón al mar pero no lo destapes aunque oigas bien feo.

Entonces el señor se fue lejos y ya no aguantaba su carga, oía bien feo, que zumbaba. Lo destapó y cuando lo destapó se vino puro zancudo; lo que llevaba era zancudo y era la ceniza de la abuela. Ese señor es la rana verde, por eso tiene su lomo picado, porque le picaron con el zancudo. Entonces se fue al agua pero ya bien picoteado, se convirtió en rana.

¹³⁴ Pequeño machete curvado que se emplea para deshierbar.

La abuelita ya se acabó, entonces al niño le dicen Dhipák y puede con todo. Un rato viene a caer ahí y el palo se va a quedar en pedazos, lo quema; un rato ves que no hay lluvia y en un rato ya viene. Si ves bien bonito, como que no va a llover, y de repente viene el viento y ya está lloviendo.

(Doña Jacinta, El Zopope)¹³⁵.

En este mito, al igual que en M2, quema y transformación corporal vuelven a tener una relación causal ya que el cambio en el cuerpo de los seres míticos es una consecuencia de la quema. Así la abuela se torna zancudo y éstos afectan con piquetes al señor que las trasladaba, quien a partir de esto, y tras el contacto con el agua, se convierte en rana. La quema y el agua son los elementos detonadores de la transformación corporal.

M3 muestra algunas de las actividades creativas y laborales de Dhipák que les fueron legadas a los hombres. El espíritu del maíz es el ser creador de la tecnología que los hombres necesitan para subsistir; esto explica que pudiera cumplir con todo el trabajo que le era asignado por la abuela, aún sin contar previamente con ningún instrumento. Pero como lo cuenta doña Jacinta, él se empeñaba en confeccionarlos, como ejemplo se aprecia la creación del güíngaro para cortar leña y del jarro que le servía para contener agua. Estas actividades son consecuencia de la sabiduría de Dhipák.

Más allá del alimento, en este mito se confirma a Dhipák como un héroe cultural por su conocimiento y por sus habilidades para crear y para trabajar. El espíritu del maíz aparece como un inventor de herramientas de trabajo y como un ser súper hábil para sortear las emergencias, es por ello que doña Jacinta piensa que "Dhipák puede con todo". Al final del mito esta mujer realiza una asociación entre el espíritu del maíz y la lluvia. Así se puede suponer que Dhipák, además de otorgar a los hombres el maíz como alimento y sus múltiples habilidades, es un ser pluvial. ¿Qué relación existe entre el agua y el espíritu del maíz? Esto quedará claro más adelante cuando se establezcan conexiones con Trueno.

M4. Dhipák, el espíritu del maíz

¹³⁵ Aguirre, 2011: 89-91.

Dicen que hace mucho tiempo no había maíz, no cultivaban maíz, no lo trabajaba toda la gente. Entonces nada más comían el *ojox*¹³⁶.

Y había una familia a la que le decían Bokom que tenía una hija, y a esa hija la querían mucho. La llevaban a bañar en el pozo, ya estando allá la bañaban en punto del medio día, y después ya la regresaban a su casa. La tenían encerrada para que nadie la viera.

Un día [a la madre] le tocó llevarla otra vez a bañarla en el pozo. Entonces a la muchacha a la que llevaban a bañar escuchó cantar un pájaro en la punta de un árbol. Entonces [la muchacha] alzó la vista para ver el pájaro, para ver de qué color era el [pájaro] que había cantado. Cuando lo estaba viendo dejó caer su excremento el dicho pájaro, ése era al que le decían el cuervo. El excremento cayó en la boca de la muchacha. Entonces le dijo su mamá: “¡Ahora ya te echaste a perder, porque ya te echó a perder ese pájaro!”

Entonces ya regresó a su casa, pero ya no salió bien, porque cuando pasaron dos, tres lunas [meses] entonces ya tuvo su bebé, entonces ya se echó a perder, se echó a perder la muchacha porque ya tuvo su bebé.

Entonces la corrió su mamá, sus papás la corrieron para que se fuera a vivir a la casa de la K'olének.

Cuando estuvo allá ya estaba grande el niño. Con la K'olének comía lo mismo, el ojite. Entonces iban a buscar el ojite y de regreso. Era lo que [K'olének] preparaba, hacia atole, comida.

A veces el niño, cuando el niño estaba más grande, ya salía la abuelita a buscar ojites. Entonces el niño decía: “Yo voy a comer maíz”. Pero no conocían el maíz, tampoco sabían de donde venía. Cuando regresaba la abuelita miraba la olla llena de maíz. Un día espizó al muchacho. Este muchacho se quedaba solo en casa.

Un día lo dejó solo, se fue la abuelita. Hizo como que se fue, pero regresó otra vez y se quedó parada en silencio, observándolo. Cuando el muchacho vio que ya se había ido la abuelita, metió la mano en su bolsa y sacó un grano de maíz. Luego lo metió en la olla y la meneó con el dedo. Rápido rindió el maíz y se llenó con la olla.

Entonces apareció de pronto la abuela y dijo: “¡Ah!” “Ahora sí ya te vi cómo le haces. Así que eso es, es tu suciedad lo que estoy comiendo”

¹³⁶ “Fruto comestible del árbol del mismo nombre utilizado por los tének para elaborar tortillas y atole en la época en que el maíz es escaso” (van't Hooft y Cerda, 2003: 34); también llamado ojite en español.

Entonces se acercó a maltratar al muchacho, le pegó y lo llevó a un cerro, ahí lo aventó. Cuando iba cayendo brotó [nació] la ortiga y no se murió. Entonces el muchacho se atoró en las ortigas, por eso no se lastimó.

Otra vez regresó a su casa. Entonces le dijo [su abuela]: "Ahora busca leña y construye un jacalito y ahí vive", le dijo.

Construyó el jacal y entonces, en el jacalito la abuela metió un asiento chiquito, le dio un pequeño rabel para que lo tocara. Cuando ya estaba adentro y que ya le habían dado el rabel y ya lo estaba tocando, le quemó el jacalito para que él se quemara.

Pero el muchacho no se quemó porque se metió en el hoyo de las tuzas, [por] ahí salió [nuevamente]. Al amanecer la abuela dijo: "¡Ah! Ahora voy a probar que sabor tiene tu ceniza". Se agachó la abuelita a comer las cenizas que estaban blancas, y se las comía, y se las comía.

Entonces escuchó hablar atrás de ella que le decían: "¡Ah! pareces lagartija, que estás jugando con la ceniza". Bueno...entonces volteó a ver hacia atrás pues [vio que] estaba parado el muchacho. Y le dijo: "¡Sh! ¿Qué haces muchacho? ¿No te quemaste? Y dijo [Dhipák] "¡No! ¿Por qué?" Dijo el muchacho "Ahora si quieres también tu ropa como la que yo traigo, bonita, también te voy a buscar leña y te metes también. Te voy a construir un jacalito y te metes también y también te va a salir una ropa bonita", le dijo.

La abuelita contenta dijo que le buscara la leña y que le construyera su jacalito y también se fue a meter. También le construyó el jacal y se metió también. Cuando ya estaba adentro también le quemó la casa [Dhipák] para que se quemara la abuela.

Entonces se quemó, se acabó la casa. Pero cuando se había acabado la mitad de la casa, entonces decía la abuelita: "¡alilé!, ¡alilé!, ¡alilé!, ¡sácame!, ¡sácame!" decía entonces, porque ya se estaba quemando, despacio. Despacio, fue dejando de gritar y también fue dejando de tocar el rabelito.

Entonces cuando ya se había acabado de quemar todo, es cuando fue a recoger las cenizas, ese muchacho. Es al que le dicen Dhipák. Es el que fue a recoger las cenizas donde se había acabado [quemado la abuela].

Y entonces estaba otro muchacho que se llama Wetch. Entonces a él le cargó con las cenizas que quedaron de la abuelita K'olének. Entonces la tapó en un cántaro y las tapó muy bien. Entonces le dijo al muchacho Wetch que lo llevara lejos hasta el lugar donde nace el tiempo [oriente]. "Vas a llevar eso...esa ceniza, la ceniza de la abuelita".

Pero cuando iba a la mitad del camino, para llegar, asustado, escucha un zumbido. Entonces dijo el muchacho Wetech: “¿Qué será lo que llevo aquí? Ahora para saber voy a mirar”. Y entonces bajó el cantarito que llevaba y le empezó a soltar la boca [del cántaro]. [Y] pues cuando lo estaba soltando salieron los zancudos y le picaron al muchacho. Se metió a la tierra, se metió entre las hierbas, entre el monte, para esconderse; y en ningún lado se escondía. Lo perseguían los zancudos hasta que en el agua, ahí se escondió. Ahí se salvó de los zancudos. Y por eso ahora el sapo es el Wetech.

(Don Cirilo, Xolmón)¹³⁷.

En este mito, a partir del código alimentario, se configura una oposición entre dos seres. Por un lado está la abuela K’olének, representante de un mundo pre-agrícola que basaba su alimentación en la recolección de *ojox* (*Brosimum alicastrum* Swarts)¹³⁸, también conocido por los no indígenas como ojite, ramon u ojoche. Este es un árbol de frutos comestibles¹³⁹ cuyas semillas suelen tostarse para posteriormente molerse y obtener harina. El *ojox* es cocido por los teenek como si fuera nixtamal con el fin de aprovechar la masa en la elaboración de tortillas y atole. Por otro lado se encuentra Dhipák, el dador del maíz a la humanidad, y por lo tanto, el precursor de las actividades agrícolas. Así pues, el mito presenta distintos regímenes alimentarios, uno originado de la recolección y otro de la agricultura.

Al igual que en M2 y en M3, la quema es el detonante de la transformación corporal de K’olének en cenizas y consecutivamente en zancudos, mismos que pican a Wetech, quien para salvarse se oculta en el agua pero termina convirtiéndose en sapo¹⁴⁰, tal y como ocurre en M4.

¹³⁷ van’t Hooft y Cerda, 2003: 34-39.

¹³⁸ Nombre científico consultado en Morales y Herrera (2007-2009).

¹³⁹ Parecidos a las ciruelas, los cuales tienen un color verde amarillento cuando están en proceso de maduración y un tono rojo cuando están en su punto.

¹⁴⁰ En los mitos la figura de mediador es la que permite enlazar y transformar relaciones. En los tres mitos analizados pueden considerarse como mediadores a los encargados de llevar las cenizas de la abuela K’olének hacia el mar-oriente. Así, en M2 se trata de una comisión de personas, en M3 de un solo hombre y en M4 de Wetech; todos éstos tienen por labor vincular a la comunidad con el mar, lugar que en el pensamiento del pueblo teenek se presenta como el punto más distante del inframundo, ahí vive el Trueno y los ancestros tornados en hombres-rayo. Sin embargo, las ranas/sapos fallan en su misión.

No obstante, su verdadera función como mediadores puede estar en la transformación como punto clave, pues es a partir de que estos seres destapan el contenedor de cenizas que K’olének se torna zancudo y que ellos mismos se convierten en sapos, modo bajo el cual continúan existiendo en el mundo. De esta forma, terminan siendo puntos de conexión entre el tiempo mítico y el tiempo actual, pues aún en nuestros días los

Es de subrayar la importancia de Dhipák en colaboración con K'olének como inventores de la música al tocar el rabelito antes de su quema. Dicho instrumento es un pequeño violín de dos cuerdas; los músicos teenek lo emplean para tocar el *tsakam son* (son chiquito), pieza musical con dedicatoria especial para el espíritu del maíz, por haber sido su precursor. En un mito recopilado por Hernández entre los nahuas de Hidalgo, su análogo Chicomexóchitl, encuentra un carrizo con el cual fabrica una flauta, por ello se le reconoce como "el creador de la música" (2004: 369).

Dhipák es contenido y continente de maíz, y por lo tanto, de fuerza. Como lo propone Lévi-Strauss para un grupo de mitos con efectos de botella de Klein, el héroe actúa como dicho artefacto ya que su cuerpo es una especie de lugar "donde alguna cosa entra, o bien, de donde alguna cosa sale. De extrínseco en un principio, [...] se vuelve intrínseco; y el cuerpo del héroe pasa del estado de contenido al continente" (1986: 149). Es así que Dhipák queda transformado "de cuerpo interno en envoltura externa, de contenido en continente" (*Ibíd.*: 148). Esto queda evidenciado cuando la abuela se entera que se está alimentando de una supuesta suciedad procedente del interior del espíritu del maíz.

En la narrativa de don Cirilo existe una asociación entre el maíz como alimento con lo sucio o lo impuro, esto quizá se deba a que el grano es extraído de una bolsa vinculada con el interior de Dhipák. De igual manera sucede con el acto de su fecundación, ya que se produce a partir del excremento del cuervo, por ello los padres de la muchacha Bokom insisten en que con su embarazo ésta "se echó a perder", ya que dejó de ser "pura" para convertirse en lo contrario. Se recordará que el acto de procrear es conceptualizado como algo "sucio" (véase capítulo dos).

Llama la atención la periodicidad marcada por las lunas como conteo de los meses de embarazo de la muchacha Bokom. En este mito son tres lunas las que el espíritu del maíz ocupa para gestarse, de la misma forma, en otra versión contada por doña María se habla de tres

interlocutores refieren algunos mitos, como los aquí analizados, para explicar cuál fue el origen de los zancudos y de los sapos en este mundo. Así, la existencia de estos animales plantea un retorno constante hacia el tiempo mítico.

meses. Lo mismo ocurre en una versión retomada por Ángela Ochoa (2000), lo cual nos habla del “crecimiento acelerado” de los héroes culturales (Bonfiglioli, et. al, 2004)¹⁴¹.

Se puede ver que en la segunda quema en el mito, dirigida K’olének, es parte de una trampa perpetrada por Dhipák, quien le hace creer a la abuela que con la incineración obtendrá una ropa (¿piel?) como la de él. En este grupo teenek la piel es considerada como una especie de membrana propagadora de energía que suele traspasarse a la ropa, por tal motivo, hay quienes piensan que la ropa es una “segunda piel” (Aguirre, 2011: 237). Ariel de Vidas (2003: 255), en el caso de los teenek veracruzanos, propone que la ropa puede contener una parte del alma de la persona, pues es probable que haya sido usada durante largo tiempo. Y por último, Galinier menciona que para los otomíes de la Huasteca, “la piel es una especie de envoltura o de ‘cuero’ que engloba la substancia fundamental, la fuerza vital” (1990: 619). De acuerdo con este etnólogo, la piel es uno de los soportes privilegiados del *nzahki* (fuerza), cuya porosidad tiene importantes consecuencias, ya que absorbe los influjos que provienen de afuera y filtra la energía interna al cuerpo (2012: 374-375).

Si tanto la ropa como la piel son propulsores de fuerza vital, quizá lo que Dhipák le prometía a K’olének era tener un poder similar al suyo, el poder para producir alimentos, el poder de hacer fuerza a través del maíz.

Los mitos de Dhipák a través del código parental

Realizando un análisis global sobre el grupo de mitos del niño del maíz resulta relevante el parentesco de Dhipák con Bokom y con K’olének, como dos tipos de relación diferentes para la consecución de fuerza con distintas características, mismos que serán explicitados en lo que sigue.

Dhipák y su madre Bokom

M₄ nos indica que Dhipák es hijo de una muchacha de la familia Bokom, quien fue fecundada con el excremento de un ave, que don Cirilo identifica con el cuervo; aunque como se verá más

¹⁴¹ El trabajo de Bonfiglioli, Gutiérrez y Olavarría hace alusión al crecimiento acelerado del Niño Nazareno (en el caso huichol) y de Jesús (en el caso cora) durante la Semana Santa.

adelante, en una versión contada por doña María (M8), esta ave es una calandria. En aquel mito la joven es la única que lleva el nombre de Bokom.

Ángela Ochoa señala que Bokoom o Bokoomlaab significa "Mohosidad". Este ser debe su nombre al moho (*bokom*) prevaleciente en las paredes de la cueva igualmente llamada Bokom Mim. La misma autora menciona que éste:

es el nombre de la deidad de la tierra y de la fertilidad. Por ser la gran dadora de vida, es una de las deidades supremas de los teenek. *Bokoom* es la madre-padre de *Dhipaak*. Es una deidad andrógina -con predominio de lo femenino-, que a veces se desdobra en dos personajes, uno femenino que es *Bokoom Miim* o *Bokoom Miimlaab* "Madre Mohosidad", y otro masculino, que es *Bokoom Pay'loom* o *Bokoom Pay'loomlaab* "Padre Mohosidad (2003: 80).

En este sentido van't Hooft y Cerda encontraron que en la comunidad de Xolmóm, Aquismón:

El nombre de *Bokom* hace referencia a la dualidad progenitora de la humanidad. Mujer y hombre a la vez, *Bokom* representa un ser andrógino como muchos otros progenitores conocidos de la época prehispánica en Mesoamérica. Esta entidad dio origen a los primeros creadores tének y está relacionado con el cerro-madre del mismo nombre...Al mismo tiempo *Bokom* es el espíritu del fuego (2003: 25).

En Tamapatz únicamente se habla de Bokom en su advocación femenina pero los autores antes citados lo describen como andrógino -al igual que *Dhipák* cuando es jilote- y en asociación con la tierra, la fertilidad y el fuego. Como ya lo se habrá advertido, Bokom no sólo es el nombre de la madre de *Dhipák*, también se le llama así a una cueva de relevancia capital en el mundo de los teenek potosinos, ubicada en la comunidad de Huichihuayán. Sobre este lugar Ángela Ochoa describe que "en la primera cámara de *Bokoom*, la cueva sagrada, hay dos grandes formaciones rocosas que representan a la deidad de la Tierra -*Bokoom Miim* "Madre *Bokoom*" y *Bokoom Pay'loom* "Padre *Bokoom*"- y, entre ambas, otras esculturas menores que son sus hijos. Allí podemos ver que *Bokoom Miim* porta en sus brazos al bebé *Dhipaak*" (2003: 77).

Hay gente de Tamapatz que acude a este lugar para realizar rituales y ofrendas que tienen como fin la petición de fuerza y de trabajo, la sanación de enfermedades y la iniciación de curanderos, principalmente. Bokom Mím es igualmente conocida como “la cueva de la fertilidad” (Flores Magón, 2009) debido a los rituales propiciatorios, de fecundidad y los vinculados con el ciclo de vida de las personas. En Tamapatz y en La Cercada también son identificadas con el nombre de *bokom* otras cavidades de menor tamaño donde se puede realizar los rituales en caso de que no se cuente con la posibilidad de asistir hacia la Bokom Mím principal.

En el *bokom* los niños son barridos con hierbas y sahumados con copal, posteriormente se les corta un mechón de cabello, que a decir de doña Abundia, es “la fuerza del corazón” del infante que está siendo encomendado ante la Bokom Mím, como cavidad protectora que tiene por “encargo” cuidar de su vida para que crezca.

Entre los teenek el cabello es otro de los componentes corpóreos con fuerza vital. La idea de que éste contiene fuerza ha sido documentada en otros pueblos mesoamericanos desde tiempos precolombinos. Por ejemplo, Claude-François Baudez (2012) evidencia que durante el festival del Tlacaxipehualiztli celebrado por los antiguos nahuas, una noche anterior al sacrificio, los guerreros le cortaban un mechón de pelo a sus cautivos para aprovechar su *tonalli* o fuerza vital que residía en su cabeza, y así aumentaban también su propio *tonalli*. Ariel de Vidas menciona que para los teenek veracruzanos, éste es una “prolongación del *chi’iichin*, del alma de la persona” (2003: 299).

Doña Prisca describe que los rituales de Bokom Mím se completan con una ofrenda integrada principalmente por un *bolím*, varios *kwitomes*¹⁴², caldo de pollo con pipián¹⁴³, algunos tamales miniatura cuya masa es combinada con el hígado o el corazón cocido de un pollo y aguardiente. Con esta ofrenda, que tiene de por medio la fuerza presentada en los alimentos y en el mechón de cabello, la Bokom Mím se encargará de activar y fortalecer la apenas latente fuerza vital del niño, que a partir de ese momento se espera que crezca fuerte y sin enfermedades.

¹⁴² Grandes bolas de masa cocida condimentadas con sal.

¹⁴³ Se le llama pipián a la semilla de calabaza.

Con todo esto no resulta extraño que a Bokom se le categorice como la matriz telúrica que procreó al espíritu del maíz, la principal fuente de fuerza vital y alimentaria para los hombres.

Dhipák y la abuela K'olének

En los tres mitos analizados se da cuenta de la relación que Dhipák sostiene con su abuela K'olének¹⁴⁴, aunque es posible que ésta no fuera su abuela en el sentido estricto de la palabra, pues en varios mitos se observa que Dhipák es regalado con la anciana para que ésta lo discipline ante su mal comportamiento. Aunado a esto, es común que entre los teenek potosinos los términos “abuela” (*ach*) y “abuelo” (*mám*) se utilicen como genérico ante todos los ancianos de la comunidad.

Así, en M₄ se muestra que la madre de Dhipák y éste son enviados a vivir con K'olének al momento de su nacimiento. En M₂ la abuela se alimenta de la sangre de Dhipák, con lo cual se remarcan algunas de sus características degenerativas pues es a través de la absorción de sangre que K'olének podría mermar la fuerza vital de Dhipák. Pero no sólo de él, sino del pueblo entero, ya que en otros mitos, como el que se muestra a continuación, se aprecia que en los inicios del mundo dicha anciana bajaba del Cerro Quebrado¹⁴⁵ para alimentarse de la sangre de los bebés de la comunidad.

M₅.

Una *ach* [abuela] era K'olének que le sacaba la sangre a los bebés y los mataba. Es una historia de cuando empezó a vivir la gente, vivió y no deja que haya más gente. Van

¹⁴⁴ De acuerdo con Ángela Ochoa, *K'oleene'* quiere decir “herida o descalabrada”, ya que “*K'ol* es la raíz de herir, descalabrar, a la cual se ha agregado una vocal de apoyo (ee) y sufijo *-ne'*: ‘el que, la que’ con el que en teenek se construyen nombres a partir de raíces verbales” (2003: 88). La autora aclara que la abuela de Dhipák recibe este nombre debido a un mito de amplia difusión entre los teenek y nahuas de las Huastecas, teniendo alcances hasta la Sierra Norte de Puebla, en el cual el espíritu del maíz o sus análogos, la descalabran con una honda en el momento que se había despojado de su cabellera para expulgarla.

¹⁴⁵ Se le llama de esta forma porque de acuerdo con algunos mitos, este fue quebrado por el Trueno para evitar que K'olének ya no bajara. Al ser partido, el cerro “original” se triplicó en distintos puntos de la Huasteca: en González, Tamaulipas se formó el Cerro del Bernal, en Ébano, S.L.P. se localiza el Cerro de la Dicha, y finalmente, en Xilitla, S.L.P., está el Cerro Quebrado -con una altitud aproximada de 1230 msnm- como punto de origen.

naciendo chiquitos, nada más baja por el Cerro Grande, por el Tidhoch Ts'én [Cerro Quebrado]. Dicen que anteriormente ese cerro estaba más alto y de ahí baja, es como escalera y de ahí [la abuela] va a su casa. Si tiene bebé recién nacido, llega de noche, como es una *uxcué* [anciana], no se ve que es malo. Habla bonito:

-Bueno, me das permiso, voy a cuidar a tu bebé.

Ya se duerme el dueño [del bebé] y K'olének saca sangre de la nariz, chupa, el bebé muere y [ella] se va. Y ahí va poco a poco. Entonces no deja que aumente más gente en esta tierra. Ya la conocieron, se dieron cuenta que es mala, le pusieron trampa, la quemaron. Ya dejó que la criatura nace y se crece. El cerro lo tumbaron, lo llevaron. Vino una tormenta grande, era el Muxilám.

(Don Simón, El Zopope).

La quema como armadura mítica

La quema se revela como *la armadura*¹⁴⁶ de este grupo de mitos, pero en cada uno sigue diferentes trayectos, mostrando una confrontación entre K'olének y Dhipák, entre las quemas que se concretan (+) y las que fallan (-). Así, tanto en M₂ como en M₄ se observan dos quemas frustradas, en el primer mito expuesto, la comunidad intenta calcinar a la bruja pero hay algo que impide su concreción, en M₄ K'olének falla con la quema hacia Dhipák. El resto resultan positivas. ¿Por qué la quema se deja ver como un paradigma relevante en la mitología teenek del maíz, y más allá de ésta, en la mitología mesoamericana?

¹⁴⁶ De acuerdo con Lévi-Strauss, el concepto de armadura alude “a un conjunto de propiedades que se mantienen en dos o más mitos” (2010: 199). Por su parte, la estructura puede ser comprendida como “un conjunto de reglas” (1977 44-45). Éstas presentan un carácter sistémico. Los mitos, particularmente, poseen una estructura sincrónico-diacrónica que permite leerlos de manera tanto sintagmática como paradigmática. Siendo así, una estructura “de múltiples hojas, que en el procedimiento de repetición y gracias a él transparenta en la superficie”(1995: 251-252).

Quema					
M2		M3		M4	
Comunidad/ Bruja	-	Abuela/ Niño	+	K'olének /Dhipák	-
Bruja/Dhipák	+	Niño /Abuela	+	Dhipák / Abuela	+
Dhipák / Bruja	+				

Tabla 5. Procesos de quema en el grupo de mitos de Dhipák

Al parecer es la quema lo que permite el acceso al maíz como alimento¹⁴⁷. Antes de eso, los seres se alimentaban y obtenían fuerza de sustancias que pueden pensarse crudas, tal es el caso de la sangre. En un segundo momento (M₄) aparecen los frutos con potencialidades para ser cocidos, como el *ojox* que K'olének y el resto de la comunidad cocinaban en atoles y otra comidas. Al final el maíz se legitima como alimento de la humanidad, luego de ser quemado (en M₂ y M₃). En la actualidad la gente de la región prefiere alimentarse de maíz en lugar de *ojox*, siendo éste primero del que se obtiene mayor fuerza mientras al segundo sólo se acude en tiempos de precariedad extrema.

Retomando los términos propuestos por Lévi-Strauss (2005: 13-15) en su análisis de la miel y las cenizas en la mitología amerindia, la sangre estaría *más acá de la cocina*, mientras que las cenizas, y por ende el maíz, se colocarían *más allá* de ésta, originándose una dialéctica entre lo infraculinario y lo metaculinario en la alimentación de K'olének.

El mismo autor plantea que la incineración se constituye como “un procedimiento doblemente ultraculinario” (*Ibid.*: 23). Y esto es lo que ocurre con el maíz antes de que se consolide como comida, siendo en nuestros días el alimento cultural por excelencia, al que se

¹⁴⁷ Así como en otras culturas de Mesoamérica, para los teenek y nahuas de la Huasteca, el maíz adquiere distintos colores dependiendo de su experiencia con el fuego. Diversos mitos mencionan que el maíz negro fue, por distintas causas, el que permaneció por más tiempo en contacto con el fuego, seguido del rojo y del amarillo, éste último únicamente fue dorado mientras que el grano blanco fue el que nunca tuvo contacto con el fuego. Como ejemplo se puede citar el siguiente fragmento que se desprende del mito de “*Konesintli: el Niño Maíz*”, recolectado por Argüelles (2012: 4) entre los nahuas de Veracruz: “...dicen que los señores hicieron una quemazón [...] Todos los maicitos que tenían guardados o los que estaban a la milpa, todos se quemaron. Según cuenta mi papá, que la mazorca que más se chamuscó se hizo negra, por eso ahora hay maíz negro. El maíz que estaba ardiendo es el maíz rojo. Otras [mazorcas], nada más como que se doraron, esas fueron el maíz dorado o amarillo, de ese que a veces tenemos. Y el blanco, pues ese tampoco le pasó nada, como no se quemó se quedó así blanquito”.

le atribuye mayor abasto de fuerza, y siendo Dhipák el iniciador de la cultura en el mundo de los teenek potosinos.

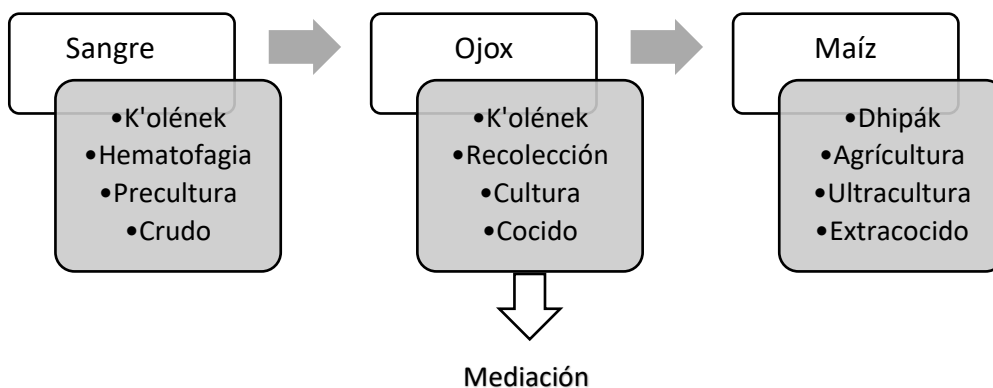


Figura 6. Alimentos míticos y sus prácticas asociadas

De esta forma, existe una oposición entre un conjunto de alimentos y actividades que pueden considerarse preculturales y un tanto degenerativas -como es el caso de la hematofagia, practicada por seres como K'olének y Diablo, debido a que sustraen fuerza vital- y otros que pertenecen al ámbito de la cultura, expresados en el maíz y en la agricultura (como se refiere en la Figura 6). Este tipo de oposiciones, como señala Lévi-Strauss (1992: 242-243), no sólo aparecen como simples pares binarios sino que cobran "modalidades bien diversas", siendo *las contradicciones* y *las contrariedades* las que las dotan de dinamismo. Asimismo responden a "categorías heterogéneas" y adoptan un "aspecto concreto", como lo son la sangre y el maíz en este grupo de mitos.

En síntesis, son los alimentos cocidos los que trazan una vía de la naturaleza a la cultura. Y en este caso es el *ojox*, un alimento surgido de las prácticas recolectoras (precultura) -pero con posibilidad a ser cocido (cultura)-, una suerte de mediador entre lo crudo y lo extra-cocido, entre la hematofagia y la agricultura, entre el consumo de sangre como práctica degenerativa de fuerza vital para los habitantes de la comunidad y el consumo de maíz como la principal práctica alimentaria con la que se puede adquirir fuerza.

Por otro lado, en M2 don Alejo nos indica que es mediante la muerte del niño y de su entierro, que el maíz nace “para hacer la vida” de los hombres. Es en este sentido que la muerte de Dhipák es una “muerte buena”, ya que “pone a disposición un nuevo potencial para la vida” (Bloch y Parry, 1996: 8)¹⁴⁸. En el mundo de las personas de Tamapatz y de La Cercada la regeneración de Dhipák tiene una importancia de primer orden pues es quien los mantiene con vida, quien a través del alimento les restituye continuamente la fuerza que se necesita para vivir, aspecto que se expresa de manera contundente en los rituales vinculados con el ciclo agrícola, como se verá en un capítulo posterior. En síntesis, para este pueblo el maíz es la máxima expresión de fuerza vital y de su continua regeneración.

Como hasta el momento se ha observado, Dhipák es un héroe cultural para los teenek potosinos porque instituye un conjunto de conocimientos que en la actualidad se siguen reproduciendo a partir de la práctica *del costumbre*, en parte conceptualizado como el cúmulo de mitos que aún continúan en transmisión y la ejecución de un conjunto de rituales, muchos de los cuales se realizan en su honor. De acuerdo con los mitos, Dhipák inventó algunas herramientas de trabajo e instrumentos musicales, también legó el conocimiento que se necesita para manipularlos, pero sobre todo, Dhipák produjo el maíz como principal alimento contenedor de fuerza. Así, en un tiempo primero imperaba el hambre y los alimentos que no proveían la fuerza suficiente, a la cual se pudo tener acceso cuando Dhipák se estableció como comida. Pero luego se tuvieron que sofisticar los alimentos hechos a base de maíz para así potencializarla, es aquí donde entra el trabajo de Trueno.

¹⁴⁸ De acuerdo con Parry la cremación –semejante a la quema de este caso- puede ser considerada como un sacrificio, al mismo tiempo que se conforma como “un acto de creación, incluso una renovación cósmica” (1996: 86). En los términos de este autor, dicho acontecimiento se cataloga como una “muerte buena” debido a que se trata de un acto de regeneración (*Ibid.*: 80).

La fuerza de Trueno

De acuerdo con distintos testimonios y mitos que recolecté en Tamapatz y sus comunidades aledañas, Trueno (Mámláb) es uno de los precursores de la actividad agrícola, su potencia se traduce en buenos temporales pluviales, los cuales hacen posible la germinación del maíz, y con ello, la consecución del alimento para los hombres.

El trabajo de Trueno consiste principalmente en la regeneración de la vida mediante la producción de alimentos. Pero su labor no termina ahí, de acuerdo con algunos mitos (uno de ellos analizado más abajo), Mámláb no sólo coadyuva a la producción de maíz sino se encarga de transformarlo en alimento.

Figuras de regeneración. Antecedentes etnohistóricos acerca de Mámláb

En varios estudios sobre los teenek, el Trueno ha sido caracterizado como una deidad cuya misión es entregar el agua de las lluvias a la tierra (Alcorn, 1984: 58). Stresser-Péan menciona que dicho ser adquiere varias connotaciones, diferenciando entre los truenos que se encuentran en el mar y en el cielo, y los que bajan en forma de lluvia, a quienes según el autor, los teenek denominan como *Oçel*, “los degenerados”, viejos dioses borrachos y decrepitos que avanzan con la cabeza gacha en la superficie de los ríos y riachuelos y, en ocasiones, a través del monte” (2008: 78). En este punto dichos truenos son identificados con “dioses de la vegetación”, amos de la mayor parte de los animales del monte.

En diversas investigaciones se ha propuesto que el Trueno es para los teenek lo que los *tlaloques* son para los nahuas y los *bacabes* para los mayas. Por ejemplo, Familiar Ferrer (2011: 98) ha hecho notar que todas éstas son deidades pluviales y también telúricas, de aspecto encorvado, ya que sostienen sobre sus espaldas el peso de la bóveda celeste para evitar que el cielo se junte con la tierra. Algunos arqueólogos estudiosos de la Huasteca plantean una asociación entre las figuras de encorvados y el Trueno (Fotografía 10). Como se vio más arriba, ya Stresser-Péan señalaba que aquellos viejos dioses “avanzaban con la cabeza gacha” (*op. cit.*), lo cual indica que quizá se trataba de encorvados.



Fotografía 10. Viejo del Estado de Veracruz, perteneciente al postclásico tardío (1200 - 1521 d.C.) Colección del Museo de Antropología de Xalapa¹⁴⁹

Debido a que gran parte de los encorvados llevan consigo un báculo, son connotados como figuras que dan muestra de un extendido culto fálico en la región (Medellín Zenil, 1982). No obstante Familiar Ferrer (*op. cit.*) considera que no se puede restringir la interpretación de estas figuras al plano sexual ya que también tienen relación con actividades agrícolas y de fertilidad en el sentido extendido de la palabra. Este autor plantea que los encorvados pueden ser representaciones que aluden “al complejo rayo-trueno como elemento fecundador a través, principalmente, de su relación con el régimen de lluvias, fuertemente relacionado con

¹⁴⁹ En la ficha técnica de esta escultura se describe que en la zona Huasteca los dioses viejos “guardaron estrechos nexos con ideas de creación y fertilidad”, estos son “ancianos parados sobre una plataforma con la espalda encorvada y sus manos apoyadas en un bastón”. La figura que aquí se presenta cuenta con un largo de 15 cm, un ancho de 8.5 cm y un alto de 24 cm., procede del estado de Veracruz pero se desconoce el sitio concreto de su origen.

Información disponible en <http://www.uv.mx/apps/max/coleccion/FichaTecnica.aspx?ObjetoID=144>. Fecha de consulta: 5 de agosto de 2016.

el devenir del tiempo, la transición de los ciclos agrícolas y el orden cósmico” (2011: 6). Familiar sugiere que más que un falo, el bastón hace “alusión al trueno y su relación con la fertilidad que la tierra adquiere por la llegada de las aguas que éste anuncia” (*Ibíd.*: 105). Por su parte, Silvia Trejo considera que estas esculturas “corresponden al viejo dios creador *Mam*, divinidad del Océano, del Trueno y del Huracán”, que mediante su bastón está “representando” un rito de fertilidad (Trejo *apud* Familiar, *Ibíd.*: 5-6).

En este mismo sentido Hernández Ferrer señala que el báculo de los ancianos encorvados es un bastón plantador que introducen a la tierra en alusión a su fecundación. De acuerdo con sus pesquisas de carácter etnohistórico, la autora sostiene que en la figura de los encorvados “se muestra al agricultor, penetrando la tierra e introduciendo la semilla que germinará para producir el alimento: fecundidad y procreación se unen en un sistema que representa la unión vital del hombre con la naturaleza” (2000: 124).

Para Ochoa y Gutiérrez los encorvados tienen dos posibles connotaciones: una como dioses agrarios y otra como dioses celestes, cuando se trata de lo primero el báculo puede ser “un bastón plantador” y como dioses celestes poseen “un báculo caminante”. Estos autores mencionan que “en la primera personificación, sobre todo cuando el apoyo tiene forma de serpiente, estaríamos ante un dios agrario, el cual bien puede identificarse con el nombre de *Mam*. En cambio, de ser una deidad celeste, podría tratarse del dios supremo de los mantenimientos en su advocación de dios viejo cazador” (1996-1999: 123). Ochoa y Gutiérrez piensan que dicho dios supremo tiene relación con la caza debido a la influencia que las poblaciones chichimecas ejercieron en los *huastecos* precolombinos por su relativa cercanía y contacto.

Aunque la gente de Tamapatz desconoce la existencia de los encorvados y su significación como posibles figuras del Trueno, en varios de sus testimonios -como veremos más adelante- este ser se caracteriza como un hombre de edad avanzada, precursor de las actividades agrícolas, a cuya figura se asocian otros elementos como el báculo y las hachas. De esta forma cobran sentido los datos presentados por los autores antes revisados, quienes de manera general, observan a los encorvados como deidades cuyo bastón alude a la práctica agrícola.

La humanidad de Mámláb

De acuerdo con López Austin es común que los hombres de las culturas mesoamericanas se conciban rodeados “por seres con personalidades muy próximas a la suya: dioses, seres humanos ya fallecidos y la vasta diversidad de las criaturas. Todos están provistos de una interioridad divina que les proporciona percepción y sensibilidad, pensamiento, voluntad y poder de acción” (2009: 9). Este autor señala que los dioses de los tiempos míticos se observan como “semejantes a los seres humanos, sobre todo porque hablaban como los hombres y vivían en diálogo constante en una sociedad” (*Ibid.*: 17). Este es el caso de Trueno, a quien algunas personas de Tamapatz describen como un humano que instauró la agricultura en el principio de los tiempos, éste es conceptualizado de tal forma debido a que presenta características y hábitos que sólo los hombres poseen: cuenta con un aspecto antropomorfo, camina, trabaja, se enoja y come lo mismo que ellos, motivo por el cual se le rinden ofrendas en distintos rituales agrícolas, tal y como se verá en el capítulo siguiente.

En la mitología y en distintos testimonios de las personas con las que se trabajó, el Trueno se describe como un humano más que habitó en la comunidad en los primeros tiempos, siendo uno de los iniciadores en la actividad agrícola. En una ocasión durante mi trabajo de campo en El Zopope visité a don Francisco, quien acababa de hacer una ofrenda de *bolimes* para Dhipák, el espíritu del maíz, era septiembre y se trataba de agradecerle a este ser por las primicias de las cosechas. Aquel hombre y su familia me convidaron un pedazo de *bolím* sobrante de la ofrenda y mientras esto ocurría me contó que el tema de la agricultura no sólo tiene que ver con Dhipák sino también con Trueno, pues aunque ahora vive en “el mero mar”, anteriormente también fue un hombre de la comunidad que trabajaba la milpa. Para ese entonces había mucha sequía pero él comenzó a regar las semillas de maíz con agua, ya que contaba con “mucho conocimiento”. Posteriormente Trueno se convirtió en ángel y se fue al mar, ahora sólo envía truenos que anuncian lluvia¹⁵⁰.

¹⁵⁰ Estas fueron íntegramente las palabras de don Francisco: “El Muxilám vive en el mero mar. Ese también es gente de aquí, según en aquellos tiempos él también hizo la milpa, estaba bien seco, no había agua. Entonces echó el agua donde estaba la semilla del maíz, entonces él tenía razón, tenía mucho conocimiento. Entonces se fue para arriba, ya no está abajo, ya es un ángel, entonces ya que se truena, ahí viene. También es hombre de aquí que se fue al mar” (Aguirre, 2011: 123).

De acuerdo con los datos recopilados por Hernández Ferrer (2000: 114-115), el Trueno era un hombre que vivía en una cueva y fue mandado a dar un mensaje a otro pueblo o fue enviado al mar por otro vecino que quería quedarse con su mujer, en su camino se encontró con "Dhipak y de él recibió la misión de dotar de agua a toda la tierra y al hombre" (*Ibidem*).

La relación entre el Trueno y Dhipák es de crucial importancia para los teenek de la Huasteca potosina, se dice que ambos trabajan en colaboración para que los hombres obtengan buenos temporales pluviales y agrícolas. El espíritu del maíz es pensado por varias personas como el nieto del Trueno y para algunas personas, como doña Jacinta, es su hijo, llegando al punto de tornarse indistinguibles.

Volviendo a la presencia de Trueno como un vecino más de la comunidad, en Tamapatz durante el año 2009, el anciano Pablo me contó que en los inicios del mundo el Muxilám¹⁵¹ caminaba por la comunidad preguntando a los hombres sobre las actividades agrícolas que desempeñaban, quienes lo recibían con agrado tenían una buena cosecha, todo lo contrario les pasaba a quienes de algún modo lo ofendían¹⁵², por lo cual es el modo de relacionarse con Trueno y los modos de trabajo, lo que traen consigo efectos regenerativos o degenerativos.

M6.

Según dicen los libros, hubo muchos barbechos en ese tiempo. Según pasó un señor preguntando al hombre que estaba barbechando:

-¿Ya mero?, ¿ya va a sembrar?

Y ese hombre contestó burlándose:

-Yo voy a sembrar piedras.

Ese hombre sembró pero al otro día, el maíz era pura piedra.

Otro día el Muxilám seguía caminando, se encontró a otro señor y le preguntó:

¹⁵¹ Nombre con el que también se le conoce a Trueno pero al parecer se trata de un Trueno supremo, que habita en las profundidades del mar.

¹⁵² Este mito forma parte de un grupo de mitos más amplio que tienen desarrollo en distintos pueblos mesoamericanos. Ejemplo de ello se aprecia en el trabajo de Lazcarro (2014: 219), donde no es Trueno sino Dios quien recorre la tierra haciendo preguntas semejantes a las que se presentan en el mito narrado por don Pablo. En otras versiones, como señala Ariel de Vidas (comunicación personal, 2016), la figura de Trueno es ocupada por Jesús o por Dhipák.

-¿Trabajando?

-Sí, trabajando. Voy a sembrar maíz -le contestó-.

-¿Y va a dar?

-Sí, solamente que Dios diga.

Dicen que ese señor sí cosechó bien porque le contestó bien al Muxilám y entonces pudo hacer un *bolím* grande. El Muxilám se fue y preguntó a otro señor que cuándo va a llover

-Yo creo que no va a llover porque no cantó el tecolote y el toro no bramó.

Entonces dice que a la siguiente semana no pasó el agua por ahí pero donde contestaron bien, sí.

Entonces el Muxilám le preguntó a otro hombre:

-¿Sembrando?

-Sí, sembrando pero creo que yo voy a perder porque hay mucha seca, pero ya después voy a tumbar de vuelta.

El señor tumbó de vuelta y metió arado. Entonces cuando ya anda barbechando sembró un puro mazorcal grande. Dicen que si usted no quiere al *tsok* [rayo], va a llover en otro lugar y aquí pasa seco, pero si le contesta bien, entonces sí le va a ayudar¹⁵³.

De acuerdo con doña María, Mámláb fue, en efecto, un hombre que se hizo Trueno cuando Dios le dio la tarea de “cuidar alrededor del mundo para echar agua”, momento en que comenzó a vivir en la nubes y en las olas de mar, obteniendo así la capacidad de hacer llover cuando Dios se lo ordenara o cuando los hombres de la comunidad le suplicaran por agua. No obstante, se reconoce que Trueno y sus ayudantes también “tienen casa” en las cavidades subterráneas (sótanos y cuevas) de mayor importancia dentro de la geografía nativa, espacios en los que por lo común emana y fluye el agua. A Mámláb se le caracteriza de este modo, como un existente celeste y telúrico al mismo tiempo.

La humanidad de Trueno está acompañada de un conjunto de cualidades sensibles que lo dotan de aspectos cromáticos y acústicos que permiten materializarlo en la medida que son escuchados y observados mediante distintos fenómenos, pero que sobre todo, son capaces de

¹⁵³ Aguirre, 2011: 126.

proponer relaciones entre éste, las condiciones atmosféricas y los temporales de secas y de lluvias.

Stresser-Péan señala que cuando los pequeños dioses *Mâmlâb* son jóvenes, “hacen retumbar al mundo con su voz” (2008: 77) la cual se traduce en el sonido de Trueno. Por su parte, Ángela Ochoa plantea que la palabra *Muxi'*, tiene un origen onomatopéyico y puede descifrarse como “rumor del viento que anticipa la lluvia” (2003: 82), esto debido a que “es el ruido del viento que anuncia las precipitaciones pluviales”. La autora identifica a *Muxi'* con una especie de “trueno mudo”, con un rumor, un zumbido, un ‘retumbo’ indefinido, difuso, un ruido intenso. “Cuando los teenek escuchan ese ruido dicen ‘*kaaw a Muxi'*, ‘el *Muxi'* habló” (*Ibidem*).

Muchas de las personas que conocí en Tamapatz referían que el estruendo de los truenos escuchados durante las tormentas, son una suerte de gritos de *Mâmlâb*, quien estaba enviando a sus ayudantes a llevar agua hacia distintos puntos de la comunidad o que estaba enojado por alguna situación. En La Cercada se me dijo que el *Muxilâm* “rugía” (tronaba) cuando estaba llamando a la lluvia. De igual forma, van't Hooft y Cerda (2003: 161) señalan que el Trueno se hace escuchar después de haber recibido las ofrendas que les destinan los hombres. Es así que este ser y los sonidos que produce son identificados con voces y gritos que codifican varios mensajes, entre los que se encuentran sus mandatos y estados de ánimo, como el enojo y el contento.

Mientras el aspecto acústico de *Mâmlâb* es reconocido con el sonido de los truenos, el aspecto luminoso se explica a partir de los relámpagos, los rayos y sus colores. En el caso de los teenek veracruzanos, Ariel de Vidas señala que “el personaje del Trueno, que tiene una triple personalidad compuesta por el rayo, el relámpago y el trueno, representa un fenómeno atmosférico complejo, indiscutiblemente ligado a la reproducción, y sumamente importante en el pensamiento indígena mesoamericano” (2003: 497). La autora describe que con su bastón el Trueno lanza relámpagos, rayos y hace chispas. Aquel Trueno cuenta con varias capas que corresponden a distintos tipos de lluvia: llovizna, aguacero, huracán, etc.

Para Stresser-Péan, los relámpagos son una especie de “armas flamígeras” de los truenos que “a veces pelean furiosamente entre sí” (*op. cit.*) y por ello se observan sus destellos entrecruzándose entre las nubes. En Tamapatz se considera que el relámpago es un indicador de lugares donde hay tesoros escondidos, éste apunta donde se encuentran dichos bienes. Un

habitante del barrio Unión de Guadalupe me comentó que “donde ilumina el relámpago está el oro, con su luz nos señala como si fuera una mano” (Aguirre, 2011: 122-123).

En ese lugar el rayo tiene varias posibilidades cromáticas, sus distintas tonalidades corresponden a determinadas condiciones climatológicas. Así, es conocido entre la gente que el rayo azul “anuncia que va a venir el hielo”, es decir, que van a iniciar las heladas, el rayo verde presagia lluvia, los rayos color morado y amarillo develan tiempo de calor y sequías. (Cf. Aguirre, 2011). Por su parte, en sus pesquisas van’t Hooft y Cerda (*op. cit.*) nos dicen que es el rayo de color azul el que indica lluvia mientras el rojo, que se muestra al atardecer, es un presagio de sequías.

Además de considerársele precursor de la agricultura y benevolente con las lluvias, Trueno tiene una faceta castigadora muy importante, de la cual se desprende una especie de normatividad que establece los actos correctos para convivir y relacionarse con él.

Entre las fuerzas degenerativas y regenerativas de Trueno

Aunque en un primer momento Trueno sea caracterizado como alguien que debido a sus dádivas de agua permite la vida, la existencia de alimentos y la fertilidad del mundo, en las experiencias cotidianas, y más allá de éstas, puede advertirse como un ser punitivo que entraña muerte. Entre algunas de las acciones que molestan a Trueno, y que pueden ser causa de muerte, se encuentran el laborar mientras llueve, pues es durante este momento que Mámláb está trabajando y no le gusta ser interrumpido. Cuando algo así sucede, envía a un rayo para que castigue a quienes andan por el monte con machetes y otros enseres de metal. Al respecto se han registrado numerosas anécdotas que narran las tragedias de varios hombres, que siendo sorprendidos por la lluvia en el monte o en la milpa, se electrocutaron a causa del contacto de los rayos con sus herramientas de trabajo, dichos incidentes se catalogan como “castigos de Mámláb”. A propósito de esto doña Juana me contó que hace algunos años un hombre se murió en el camino “porque llevaba un fierro, un güíngaro o un machete. Andaba roseando la milpa por la sierra y se murió a un lado por el camino cuando lo alcanzó el Trueno, porque estaba lloviendo”. Don Esteban dice que Mámláb les pega con el rayo a todos los que andan trabajando con metales “cuando él viene a dejar la lluvia”. Por su parte, don Guillermo recuerda

que el Trueno “aventó” a un señor que andaba fuera de su casa mientras estaba lloviendo, este hombre se impactó con un árbol y “del golpe falleció”. Don Guillermo piensa que Trueno no solo castiga a los que trabajan mientras él lo hace sino también a quienes no se comportan correctamente con su familia y el resto de los integrantes de su comunidad. Al respecto menciona: “El Trueno castiga. Si tú eres malo con los mismos compañeros, el *tsok* [rayo] te hace pagar, va a haber un rayo que te castigue para que ya no molestes. Viene siendo como un castigo porque no te portaste bien con la familia, quien no hace bien lo paga, si no es con otras personas es con el mismo *tsok inik* [hombre rayo], con el Muxilám...” (Cf. Aguirre, 2011).

De acuerdo con don Eduardo, un anciano también de El Zopope, Mámláb además de sancionar con la muerte a quienes trabajan en la lluvia y que transgreden la convivencia en la comunidad, tiene la facultad de castigar a las personas que se olvidan de ofrendarle, desatando su enojo:

A veces por tanto pecado ya se han muerto hartas personas, por ese Trueno. Hace como dos años se murió un señor acá en la Unión, se fue a sembrar frijol a la sierra con su hijo, salieron temprano, estaba bonito el día como ahorita, poquito se nubló y se vino la agüita luego. Entonces se cayó el rayo donde estaba [el hombre], debajo de una sombra. Dicen que estaba quebrado de la cabeza, que se murió. Dicen que el muchacho se escondió, estaba una cueva así y vio cuando se tronó el papá, entonces que se sale, se fue a avisar a su casa que su papá ya se murió por el rayo. Por eso dicen que tienen que hacer algo, *bolimes, costumbre*, y todo lo que hacen, porque el Mám todo lo ve y los que no hacen nada, nada más los está viendo y entonces se enoja (Aguirre, 2011: 124).

Este suceso tuvo amplia trascendencia en las comunidades de la región. En La Cercada doña Abundia también me contó lo ocurrido, tal y como lo hicieron varios vecinos más de la misma comunidad y de distintos barrios de Tamapatz, quienes tomaron lo sucedido como una lección del Trueno, que con la muerte de aquel hombre vino a recordarles la importancia de acatar sus normas y de seguir con *los costumbres* para agradecerle por las lluvias que les envía.

Para doña María hay al menos tres “hombres-trueno” principales -como ella les llama-, uno está encargado de traer heladas, otro de traer viento y otro agua, pero hay además un trueno malo:

M7.

En los tiempos de más antes dicen que había mucha lluvia. El abuelo dejó a un muchacho para cocer el frijol en la lumbre, entonces el muchacho agarró donde tiene la capa el abuelo, entonces se sube a la nube, y hay truenos y vientos y agua, se quiere ahogar el mundo, es lo que pasó muy fuerte.

Ese carajo [muchacho] subió allá arriba donde estaban como tres hombres, tres abuelos que estaban haciendo lluvia. Ese muchacho se puso la capa del Mám [abuelo], quería acabar el mundo y en un ratito lo iba a acabar, ya mero lo acababa ese mentado Chaac. Como él se subió al cielo, bien fuerte se vino el viento, se levantó el agua, creció mucho arroyo, casi se quieren ahogar aquí los cerros, todo, pasó el huracán. Ese muchacho dicen que iba a acabar el mundo, con el gente. De suerte que no se acabó, algunos se ahogaron, otros se escaparon. El abuelo grande [le] quitó todo lo que [el muchacho se] puso: los zapatos y la espada, porque ese es bueno.

Entonces el Mám más corajudo es un muchacho que dejaron a poner frijoles, había mucho ruido, mucho trueno, mucho viento y agua, entonces ya subió arriba, quién sabe cómo le hace para subir, es el siete vientos, se llama Tajín, es el malo, entonces le amarraron las manos, le amarraron los pies y ahí le aventaron. Cuando dicen que va a venir a acabar el mundo, ahí está con los pies amarrados, no lo dejan suelto porque es muy malo.

Esta información proporcionada por doña María es muy peculiar porque ningún otro anciano de Tamapatz con los que he hablado sobre Trueno, lo han asociado con Chaac, dios de la lluvia por excelencia entre los pueblos mayas, lo cual hace recordar aquel origen maya los teenek. Ella dice haber tenido noticia de esta historia mediante un libro, sin embargo doña María no sabe leer, así que existe la posibilidad de que esta abuela haya escuchado mitos parecidos en "La voz de las Huastecas", radiodifusora coordinada por la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, donde se transmiten distintos contenidos en lenguas pame norte y pame sur, náhuatl y teenek -variantes veracruzana y potosina-. Es menester señalar que este mito cuenta con varias versiones a lo largo de la Huasteca, formando parte de la ideología que los diferentes pueblos, habitantes de la región, tienen sobre el Trueno.

Igualmente, aunque Trueno ha sido descrito por la gente de esta región como un portador de hachas o espadas -dato sobre el que se profundizará más abajo-, en ninguna otra

narrativa se le ha ataviado con una capa, cosa que sí ocurre con mayor frecuencia entre los teenek veracruzanos. De acuerdo con Ariel de Vidas la capa del Trueno es para aquel pueblo “el vestido mágico que lo hace capaz de volar por los cielos [...] y es su principal atributo” (2003: 497).

De la misma manera, hasta el momento doña María es la única que ha identificado a este Trueno con Tajín, quien tuvo que ser atado en el fondo del mar para que no causara más perjuicio con la intensidad de sus tormentas. Este dato vuelve a conectarse con las evidencias obtenidas por la autora antes citada y por otros estudios de los pueblos de la Costa del Golfo, tal es el caso de los totonacos¹⁵⁴.

En la obra de Ariel de Vidas hay un mito llamado “El aprendiz de Trueno” en el cual se habla sobre un muchacho que se quedó al cuidado de la casa de los nichos (morada de los truenos), mientras éstos salían a trabajar. El joven sacó la ropa de los truenos y se la puso, con ésta pudo ascender al cielo, provocando vientos y huracanes. Posteriormente fue agarrado por los truenos y enviado hacia el norte. El mito finaliza de la siguiente forma: “Hoy el muchacho está en el mar, y cada vez que pasa el veinticuatro de junio, que es su tiempo de tronar, le dicen ‘todavía falta mucho’ y después pasa la fecha y así no hay demasiada lluvia” (*Ibíd.*: 468).

El conocimiento sobre el Trueno-San Juan, quien fue confinado al fondo del mar para aplacar sus tormentas -que en exceso pueden resultar degenerativas para la humanidad- es algo común en las poblaciones del Golfo. En la actualidad esta información se ha diluido entre las poblaciones teenek potosinas, como es el caso de Tamapatz, aunque pudiera ser que antiguamente era un conocimiento también compartido por estas comunidades.

Hombres-rayo regenerativos-degenerativos

Como se ha advertido en distintos momentos, Trueno se hace asistir por un conjunto de hombres rayo (*tsok inik*), que distribuyen agua en los diferentes barrios, misma que coadyuva a la germinación de los campos, pero igualmente pueden matar a quienes se encuentran por el monte en el momento que se encuentran trabajando. Se espera que los hombres que han de convertirse en ayudantes del Trueno deben ser quienes, durante su vida en la tierra, hayan

¹⁵⁴ Al respecto puede consultarse la obra de Oropeza (1998), en la cual aparece un amplio compendio de mitos sobre el Trueno, incluido uno titulado como “Juan y el diluvio”.

demostrado un comportamiento que se considera correcto. Además de éstos, se dice que otros de sus asistentes son los antepasados, de cuyo trabajo ya se ha hecho mención en el capítulo cuatro. Se les da esta categoría a quienes fundaron la comunidad y comenzaron con la práctica de *las costumbres*.

Desde la lingüística, Ángela Ochoa explica que el término *tsook* puede traducirse como “trueno, escopeta, pene erecto”, el cual tiene un origen onomatopéyico ya que esta palabra se equipara con “el ruido del trueno” que “simbólicamente” se encuentra “vinculado al principio masculino generador” (2003: 81).

De acuerdo con distintas personas de Tamapatz, como don Guillermo y la partera Francisca, los *tsok inik* son rayos de color verde, tono asociado con la lluvia. Cada uno de estos ayudantes de Trueno tiene como herramienta un hacha con la cual distribuyen el líquido pluvial y lanzan rayos capaces de causar la muerte a quienes se encuentran a la intemperie. Doña Francisca me decía que dichos hombres-rayo están trabajando con “su herramienta” y se encuentran enojados porque “cargan el agua y está pesada”.

San Miguel y Mámláb: potencializando lo regenerativo

En Tamapatz, Mámláb tiene estrechos vínculos con San Miguel y los ángeles. De hecho, algunas personas como la partera Francisca, me describieron al Muxilám y a sus *tsok inik* como angelitos “que mandan el agua”, los cuales “viven al pie del cielo, cerca de dios, en el cerro, en las nubes”. Por identificárseles con ángeles, la gente del lugar plantea que existe una relación de cooperación entre estos truenos menores y el arcángel San Miguel, santo patrón de la comunidad, ya que ambos colaboran en el abasto de agua, pero también, protegen a los hombres de seres malignos. Como parte de lo primero algunas personas, entre ellas don Guillermo, dicen que San Miguel y sus huestes de ángeles se encargan de “apoyar” a los hombres con lluvia y por ello éste primero fue a quedar como santo patrón del lugar. En su faceta de protectores, doña María y el curandero Mateo explican que en los inicios del mundo el Trueno y sus ayudantes se aliaron con aquel arcángel¹⁵⁵ para expulsar a Diablo del cielo, derrotarlo y hacerlo caer hacia el *buk k'ay'lál* (siete cielos). En su estudio con otras poblaciones

¹⁵⁵ Sobre esta alianza ya había dado cuenta en el capítulo segundo.

teenek potosinas, Hernández Ferrer (2000: 115) igualmente señala que Mámláb tiene por compañeros a los angelitos, siendo éste mismo uno de los ángeles con los que cuenta San Miguel, cuya fiesta es celebrada entre el 28 y 29 de septiembre.

Como ya se vio más arriba, en otras regiones de la Huasteca la afinidad que aquí se traza entre el Trueno y San Miguel, es un tanto semejante a la que hay entre éste y San Juan. No obstante, parece que mientras la relación entre Trueno y San Juan potencia lo degenerativo, pues tiene como consecuencia lluvias capaces de devastar a la región, la relación entre Trueno y San Miguel se conceptualiza como regenerativa ya que tiene como efecto lluvias benévolas para las comunidades de la región teenek potosina.

Ariel de Vidas (2003: 469) explica que las asociaciones entre Trueno y San Juan en el caso de los teenek veracruzanos, se debe a la imagen “medio salvaje” de ese santo católico el cual, en palabras de esta autora, vestía una piel de animal y vivía en la naturaleza, cerca del agua. En el caso de Tamapatz y de otras comunidades cercanas, la analogía existente entre Trueno y San Miguel tiene distintos motivos. En apariencia tanto Trueno y sus ayudantes, como San Miguel, portan una suerte de herramienta con la cual cumplen diferentes propósitos, mientras los *tsok inik* llevan sus hachas para distribuir la lluvia y castigar a quienes los interrumpen en sus labores, San Miguel tiene una lanza o espada con la que, según los postulados de la iglesia católica, combatió al demonio en forma de dragón. Al respecto doña María opina que San Miguel porta una “espada” para combatir a Satanás y así “defender al mundo” de las maldades de dicho ser. Ella y don Mateo plantean que con esta misma arma puede ayudar a Trueno a distribuir la lluvia.

Desde la clave social, Muxilám es el jefe de un conjunto de hombres-rayo que acatan sus órdenes así como San Miguel es el dirigente de los ángeles, siendo “el ángel jefe” o el “ángel principal”, tal y como lo indica la etimología de la palabra “arcángel” (compuesta por el antiguo prefijo griego $\alpha\rho\chi$ - (arc-), o $\acute{\alpha}\rho\chi\omega$ (archo), la cual significa ‘que gobierna, que dirige, que comanda, que lidera’. Mientras para algunas personas de Tamapatz, San Miguel coopera con Trueno en términos de igualdad, para otras éste se encuentra subordinado a las voluntades del Mámláb, siendo uno de sus ángeles encargados de llevar lluvia.

La relación que distintas comunidades de la región ha formulado entre el Trueno y San Miguel no es fortuita. Parece que estamos ante otro caso de materia alógena, -tal y como ocurre con Diablo (en el capítulo dos)- donde el espíritu local pudo reconocer elementos que

“bajo diferentes aspectos, estaban ya presentes allí donde podían estarlo; de suerte que el préstamo permitiría explicar datos latentes y perfeccionar esquemas incompletos” (Lévi-Strauss, 1992: 250). En la Huasteca potosina existen numerosas poblaciones que tienen por santo patrón y deidad tutelar a San Miguel, quien, como ya lo indiqué, es para la religión católica el arcángel principal entre otros siete, el jefe de los ejércitos de Dios y combatiente primordial de Lucifer, el ángel caído.

Pudiera pensarse que San Miguel es uno de esos elementos implantados en la cosmología teenek tras el contacto de este pueblo con los misioneros franciscanos encargados de evangelizar parte de la región, pudiera suponerse también que los indígenas tuvieron a bien aceptarlo pues por sus propiedades podía sustituir a sus deidades pluviales. No obstante, la existencia de San Miguel en el sistema teenek no es ninguna casualidad o una consecuencia única de las influencias del catolicismo. El arcángel pudo relacionarse de forma especial con Trueno y el resto de sus huestes de la lluvia mediante una suerte de analogías y comparaciones que configuran “una lección de apertura al otro” (*Ibidem*), en este caso de apertura a la evangelización franciscana cuyos elementos vinieron a completar y a fortalecer el culto a Trueno y sus hombres-rayo, ya que San Miguel unas veces se presenta como emisario de lluvias y otras veces como propulsor de luces flamígeras que emite con su espada para alejar a Diablo, las cuales suelen ser asociadas con los rayos como fenómenos atmosféricos. Así, don Mateo describe que San Miguel tiene la autoridad de golpear con el rayo a las personas que “hacen cosas malas”, entre las que se encuentran “estar de parte del Maligno [de Diablo]”. Este curandero explica que cuando los rayos se escuchan con estruendo es porque en esos momentos San Miguel los está enviando para “correr al demonio que anda por ahí o para castigar a quienes se portan mal”.

En este sentido lo más importante no es saber quién, entre San Miguel y el Trueno, tiene mayor jerarquía en el universo de la gente de Tamapatz, sino enfatizar el trabajo en colaboración entre ambos para generar lluvias y contribuir así a la generación de fuerza en el colectivo mediante la obtención de cosechas abundantes, y por lo tanto, de alimentos.

El creador de los alimentos rituales

Se ha reiterado que Trueno es considerado por las personas de Tamapatz y de La Cercada como un importante benefactor de la humanidad ya que gracias a sus dádivas pluviales permite la fertilidad y la regeneración del mundo. De la misma forma, es un ser temido que puede “castigar” con la muerte. Al respecto existen mitos donde Mámláb enfurece con el espíritu del maíz y trata de matarlo, volviéndolo su alimento. El análisis del siguiente mito me servirá para ejemplificar cómo alrededor de Trueno se tejen un conjunto de relaciones que terminan interconectando la alimentación y las prácticas culinarias con la producción de fuerza. La primera versión de dicho mito me fue referida en el año 2009¹⁵⁶ por doña María, para el 2014 ella misma me proporcionó una versión que resulta más completa para los propósitos antes señalados.

M8.

Ese Dhipák es un maíz. Un *bokom* dicen que tuvo un hijo, el *bokom* tuvo un muchacho que creció, entonces el *bokom* era una mujer. Cuando era una muchacha nueva y estaba cantando un pájaro como *Otan chi'* [calandria], así, bien bonito, entonces salió la muchacha a ver dónde está el pájaro hablando, entonces venía una cosa como un maíz que le metió en el ombligo y ahí le dejó.

Entonces le dijo a su mamá:

-Se me metió una cosa en mi ombligo, quién sabe qué será.

Se le hizo una bola y ese era Dhipák que creció, parece un maíz el que se le metió, entonces tuvo al niño, entonces nació bien bonito, güero, con los cabellos amarillos, parece que está espigando el maíz. Creció el niño y el abuelo se enojó con el muchacho porque dicen que salió muy malo, mata las gallinas. Dice que hace un *puláb* [arco], que busca un palo en el cerro e hizo un arco con una flecha y así mata a las gallinas, muchas, dicen que comía, como unas veinticuatro. Entonces el abuelo se enojó, ya no lo quiere.

Ya como a las cinco de la mañana hicieron un lumbre para quemar al muchacho, ahí estaba cociéndose con el lumbre y un montón de piedras, como un muerto así estaba tapado. Entonces hicieron un tamalote grande, mucho *bolím* con tanto pollo que el muchacho había

¹⁵⁶ La primera versión del mito aquí analizado puede ser consultada en Aguirre, 2011: 89-90.

comido, con cada pollo se hacía un *bolím*. Entonces un *mayul* [ayudante] le hablaba al abuelo:

-Levántate abuelo que ya se coció el muchacho, levántate, ahorita vas a comer el *kwitol* [muchacho].

Entonces el *kwitol* ahí estaba. Y el abuelo le dijo:

-Canijo muchacho, no te mueres.

Entonces el *mayul* dijo:

- Váyanse a abrir los *bolimes*.

Y ahí está la mesa llena de *bolimes*. Ahí está también la comida de pipián¹⁵⁷, *dhak chil* hicieron, pusieron la comida en la mesa, también había elotes. Entonces le dicen al abuelo:

-Come al *kwitol* y ya no lo andes regañando.

Ya se acabó y desgranó a Dhipák, puso un mazorca y se sentó a la lumbre a cocerlo, ya lo desgranó, es el elote. Entonces a cada persona le dio un puño, hasta a los pájaros les dio, a las ardillas, al tejón, así le hacen. Entonces el viejito le come el *bolím* pero el muchacho no come nada, él no comió, solo echaba copal a la comida [sahumaba], como es su sangre, él va a durar hasta que diga Dios. Ahí se quedó, por eso hay maíz para comer.

En otro fragmento mítico contado por doña María (ver M12 en anexos), Bokom es fecundada por la misma ave mediante su excremento, la cual se introduce por su boca, hecho que ocurre también en M4. En este mito la procreación se da por el ombligo a través del maíz mismo, al que se le atribuyen propiedades de fertilización. En un segundo momento Dhipák, ya habiendo crecido, aparece conviviendo con el abuelo Trueno.

De los cuatro mitos analizados en este capítulo pueden articularse algunas características inherentes al código de parentesco. En todos se da cuenta de la relación que Dhipák tiene con sus abuelos. En los tres primeros, el espíritu del maíz vive con la abuela K'olének y en el último cohabita con Mámláb. La cercanía que el niño del maíz tiene con los abuelos viene a recordar la importancia de éstos dentro de las familias teenek. Los abuelos y

¹⁵⁷ La gente de Tamapatz y de las comunidades vecinas llaman pipián a la semilla de calabaza. Le llaman *dhak chil* al caldo que condimentan con ésta, además de cominos y chiles que le dan un color rojo. El *dhak chil* suele estar acompañado también por *kwitomes*, bolas de masa de gran tamaño, cocinadas sin sal, las cuales son rebanadas en los platos de este guiso. De todos estos alimentos rituales se dará mayores precisiones en el siguiente capítulo.

las abuelas conviven estrechamente con los nietos, generalmente comparten el solar o en ocasiones habitan en la misma vivienda. Los abuelos son los integrantes con mayor autoridad dentro de la familia por ser quienes conocen y transmiten algunos de los mitos transcendentales en la cultura teenek y por aleccionar a los integrantes de la unidad doméstica en la práctica de *los costumbres*. Los niños auxilian frecuentemente a sus abuelos en el cuidado de animales domésticos y en la recolección de las cosechas. Al igual que en los mitos, existen casos en que los abuelos se hacen cargo de los nietos cuando los padres salen a trabajar fuera de la comunidad.

En M8 las capacidades creativas de Dhipák se constatan de la invención de herramientas como el arco y la flecha que utilizaba para la matanza de las aves. Pero ante el exceso del espíritu del maíz en esta actividad, Trueno se molesta y decide cocinarlo para comérselo, como una forma de mermar su fuerza. Para esto antes tiene que cocerlo y prepararlo en forma de *bolím*. Al parecer lo que Mámláb buscaba era matarlo mediante el proceso culinario pero éste mismo fue el que lo condujo hacia su perduración en el mundo.

Del mito se desprenden dos paradigmas significativos para nuestro estudio: el de la alimentación y el de las prácticas culinarias, el primero entendido como todo lo bueno para comer, lo cual a su vez proporciona fuerza, y el segundo como las técnicas y los procesos que coadyuvan a la preparación de lo que se configura como comida, es decir, los procesos que permiten transformar el espíritu del maíz en alimento.

Llama la atención que entre el banquete degustado por Trueno se encuentran los principales alimentos rituales para la gente de Tamapatz, los cuales se utilizan para rendir ofrendas a éste mismo, a Dhipák y a otros existentes, como se verá en los siguientes capítulos. Así se describe una mesa repleta de *bolimes*, caldo de pipián (*dhak chil*) y elotes que son sahumados por Dhipák, instituyendo así una importante práctica para la gente del lugar, la cual consiste en “bendecir” los alimentos sagrados con copal (*pajux taláb*), misma que ha sido categorizada en capítulos anteriores como una unidad mínima del sistema ritual teenek.

Finalmente, el abuelo cuece una mazorca y la fragmenta en granos que reparte entre los hombres, los pájaros, las ardillas y los tejones, todos comedores de maíz, dicho acto marca la propagación del grano, y por ende, la distribución de su fuerza a nivel colectivo.

Hay en el mito una relación complementaria entre la alimentación y los procedimientos culinarios. Así, es posible que por las prácticas culinarias de Trueno, el maíz se haya establecido

como alimento, ya que fue preciso cocerlo antes de comerlo, y más allá de esto, fue necesario prepararlo como gran tamal antes de que fuera consumido. De esta forma deja de ser un simple alimento y se configura, mediante procedimientos especiales, como un alimento con fuerza potencializada. Fue necesario entonces cocinar, producir al maíz como alimento para que se convirtiera en tal cosa.

Por otro lado, aunque Dhipák sea planteado en M4 como el héroe cultural de los teenek por haber introducido la agricultura, el cocimiento y el extra-cocimiento de los alimentos a través de la quema, es el Trueno en M8 quien propicia que Dhipák puede tornarse en alimento sagrado. Así, Trueno y sus ayudantes utilizan el fuego, toman la carne de las aves de corral y se valen del maíz para preparar los *bolimes*, comida ritual por excelencia de los teenek potosinos. De esta manera Mámláb no sólo da pauta a la alimentación sino que la sofisticada a su máxima expresión y la potencializa acompañando el maíz con el pipián (semilla de calabaza) y otros condimentos requeridos para elaborar el caldo llamado *dhak chil*.

Como doña María cuenta, mientras el abuelo consume los *bolimes*, Dhipák se abstiene de hacerlo pues quizá comer estos alimentos sería equivalente a comerse a sí mismo, lo cual se traduce en un acto de autoingestión. De primer momento podría pensarse que Trueno incurre en canibalismo por alimentarse de su nieto, no obstante cuando el maíz pasa por un proceso culinario se ve transformado, alterando así su naturaleza inicial y convirtiéndose propiamente en alimento.

Comentarios finales

El análisis de un pequeño grupo de mitos no permite proponer leyes estructurales -como lo hizo Lévi-Strauss (*op. cit.*) a partir del estudio de más de ochocientos mitos a lo largo de sus mitológicas-, pero nos permite constatar algunas relaciones entre las que destacan la quema y la transformación corporal, como condiciones para la consecución del maíz como alimento y como una de las formas de fuerza.

La muerte de Dhipák nos plantea la existencia de una muerte con posibilidades regenerativas, pues como lo muestra M2, es a partir de su muerte que el espíritu del maíz dispone de su fuerza para -como lo dijo don Alejo- hacer la vida de los hombres.

En el camino de este capítulo nos preguntábamos si la alimentación de los seres humanos, a base de maíz, proponía algún tipo de canibalismo, en vista de que los interlocutores reconocen tener un espíritu como el de Dhipák, reconocen *ser como* el maíz, al punto de que en su ontología, Dhipák y los humanos pueden tornarse sustancial y físicamente indistinguibles. En el caso de los huicholes, Neurath anota que “al comer maíz, nunca se sabe con seguridad si uno está comiendo gente”, por lo cual considera que “comer maíz, por ende, siempre tiene una connotación de canibalismo” (2008: 40-41). Sin duda el consumo de Dhipák, -por momentos pensado como un niño, como un muchacho o como un espíritu, cuyos granos son la carne de su cuerpo- puede tener algo de caníbal. Si Dhipak se incorpora a los hombres a través de la comida, estamos entonces ante una especie de canibalismo basado en el consumo de fuerza, con el cual se abre un circuito energético en el que ciertos existentes y los hombres participan retroalimentándose mutuamente.

La cocción a la que el maíz se somete, lo hace distanciarse de la sustancialidad y de la fisicalidad humana. Para los seres humanos Dhipák es visto más como un alimento, que como un hombre o un espíritu. Sin embargo, los hombres y el resto de los existentes que comen maíz, esencialmente se alimentan de Dhipák como espíritu. Así pues, la cocción no precisamente invalida la existencia de un tipo de canibalismo.

Es posible que la creación de la comida ritual por parte de Trueno haya marcado el tránsito entre un régimen alimentario caracterizado por la antropofagia (donde seres como K’olének son representantes) y otro basado en el consumo de maíz, transformado para ser comido mediante el cocimiento y un conjunto de proceso culinarios.

Hemos apreciado aquí distintas expresiones de fuerza regenerativa tomando el caso de dos de los principales hacedores de ésta en el universo de los teenek de Tamapatz y de La Cercada. Dhipák hace fuerza porque sustancial y físicamente es fuerza, es el espíritu del maíz y es el maíz en el sentido amplio de la palabra, es fuerza vital materializada en alimento que restituye la fuerza de los hombres. Trueno hace fuerza a partir de lo que nativamente se categoriza como su trabajo, el cual se expresa en la lluvia que se necesita para fertilizar la tierra y obtener así buenas cosechas. En la mitología Trueno potencializa la fuerza del maíz propagándolo por el mundo e inventando los alimentos rituales hechos a base de esta misma gramínea.

Pero que Trueno haga fuerza regenerativa no inválida su poder de quitar fuerza, dando muerte a quienes trasgreden su campo de acción cuando trabaja, entre otras consecuencias. Es así que Trueno, como otros existentes de ese mundo teenek, oscila entre lo regenerativo y lo degenerativo, siendo esto último lo que motiva a los hombres a pautar prácticas que les permitan convivir con él, pues es el temor a la sequía, a la falta de lluvia, a la escasez de alimentos, y por lo tanto, a la imposibilidad de regeneración de fuerza, lo que moviliza un conjunto de rituales de carácter agrícola, tal y como se apreciará en los próximos capítulos.

Capítulo 6

Generando y regenerando fuerza: los rituales agrícolas

Se ha dicho que mientras Dhipák es y hace incorporar fuerza produciendo maíz, Trueno hace fuerza enviando la lluvia que se encarga de fertilizar la Tierra para así coadyuvar a la generación de los cultivos, entre ellos el maíz. Las relaciones de ambos seres se ven condensadas en el plano ritual, donde el ciclo de nacimiento y crecimiento del maíz se articula con los temporales pluviales.

En este capítulo se analizarán un conjunto de rituales integrados por *los costumbres* petitorios de lluvias y *los costumbres* de agradecimiento por las cosechas. Retomando las propuestas de Houseman (2010), me propongo examinar dichos rituales a partir de sus “propiedades generativas”, donde más que conocer cómo se expresa el ritual, es preciso problematizar lo que el ritual genera. Las propiedades generativas pueden traducirse en formas que permiten acciones, siendo el trabajo, una de las formas cardinales que contribuyen a la producción de fuerza.

De acuerdo con Houseman las funciones del ritual son más amplias que el ritual y se encuentran en otros aspectos de la sociedad, éstas pueden explicar la intencionalidad del ritual a partir de los atributos con que se dotan a los existentes. El ritual tiene la facultad de establecer relaciones y de volverlas concretas. En este caso teenek el ritual puede configurarse como un dispositivo generador de fuerza, que controla la circulación de la misma, siendo a su vez un motor de lo regenerativo, pero ¿qué debe ocurrir para que la fuerza sea generada? ¿Cómo puede regenerarse y movilizarse?

El trabajo y sus tiempos

Para realizar los rituales en torno al maíz es condición esencial haber trabajado y son las maneras en que se trabaja una forma de hacer fuerza. En un inicio el trabajo se circunscribe al esfuerzo destinado para las labores agrícolas; quien no trabaja, no puede beneficiarse de la llegada cíclica de Dhipák, el espíritu del maíz.

El trabajo de los agricultores indígenas de la región se regula por el principio de la ayuda mutua (*toldhmix taláb*). Respecto a esto don Braulio, hijo de doña María, dice: “cuando alguien está sembrando, voy y le ayudo un día, ya me dan de comer, entonces ese día está pendiente. Cuando yo siembre, ese señor va y me repone el trabajo”. De esta forma el trabajo en cada milpa se torna interdependiente y colectivo.

Aunque la mayoría de los habitantes de Tamapatz y de La Cercada trabajan de esta manera, hay quienes no requieren “ayuda” pues cuentan con dinero suficiente para pagar a determinado número de peones que sembrarán en su lugar. No obstante, es posible que las cosechas no fructifiquen de la misma forma, pues de acuerdo con don Braulio, se debe disponer de la fuerza en colectivo, basada en la reciprocidad, para que se obtengan mejores resultados a nivel individual. Esta es la opinión de don Braulio pero como me hace notar Ariel de Vidas (comunicación personal, 2015), finalmente el trabajo de los peones, aunque sea pagada, forma parte de una fuerza que se hace en colectivo, aunque no necesariamente se fundamente en una reciprocidad de manera directa.

A cada periodo del ciclo agrícola¹⁵⁸ corresponden distintas labores. Antes de la siembra, entre febrero y marzo, la tierra es preparada, para esto se tumban las matas de maíz ya secas y otras hierbas que han proliferado en la parcela¹⁵⁹, posteriormente se queman. Dicho procedimiento provee de nutrientes a la Tierra, mismos que coadyuvan a su regeneración.

Entre abril y mayo se lleva a cabo la siembra. Cada uno de los trabajadores acude a la parcela con una coa o “palo sembrador”, que es hundido entre surco y surco para hacer varios hoyos separados entre sí, dentro de los cuales se depositan entre cuatro y cinco semillas de maíz procedentes de la cosecha anterior. Posteriormente cada hoyo es tapado y apisonado. Hay otros cultivos que se siembran entreverados con el maíz, tal es el caso de la calabaza y del frijol de guía, llamado de esta forma porque a su crecimiento se va enredando entre las matas de maíz.

Don Braulio y doña María proponen que los días idóneos para comenzar la siembra son los siguientes: el sábado santo, el 10 de mayo o el 16 de mayo. Don Braulio suele sembrar cada

¹⁵⁸ Es menester señalar que en Tamapatz el comienzo del año no precisamente se corresponde con el inicio del ciclo agrícola sino con el cambio de autoridades locales, efectuado en el transcurso del mes de enero.

¹⁵⁹ Las medidas comunes de una parcela en Tamapatz son equivalentes a una hectárea pero hay quienes llegan a sembrar hasta dos.

sábado santo, Cristo ya ha andado por la tierra, dejando su sangre durante el viacrucis, sangre de la cual surgieron y resurgirán todas las hierbas buenas para comer, como doña María siempre lo cuenta (véase el capítulo dos). En este contexto la sangre de Cristo viene a fertilizar la tierra sembrada. Estas formulaciones locales reactualizan cíclicamente el conocimiento y la praxis mítica. Durante estos tiempos Diablo y sus diablos también andan por la comunidad dinamizando la circulación de fuerzas que igualmente favorecen la continuidad de la vida, todo esto se conjunta para que se considere al sábado santo como un día propicio para la siembra.

Respecto al 10 de mayo, ésta es una fecha relacionada con la Virgen de Guadalupe, quien a su vez se asocia con la Tierra, ya que ambas son conceptualizadas como madres de la humanidad porque proveen protección y sustento. La Tierra de manera particular, se configura como una receptora clave de *los costumbres* agrícolas, como se verá más adelante.

Por último, otro día bueno para la siembra es el 16 de mayo, fecha que se encuentra bajo el influjo de San Isidro Labrador, santo patrono de El Zopope y deidad de suma importancia en Tamapatz¹⁶⁰, ya que entre la gente del lugar y también en la teología católica, se le atribuye ser el precursor de la actividad agrícola, y por ello se le solicita por la obtención de fuerza y las habilidades necesarias para realizar un buen trabajo en la milpa. Después de la siembra y antes de cosechar, este lugar es visitado varias veces para ir cortando con el güíngaro las hierbas del monte que pudieran obstaculizar el crecimiento de las matas de maíz y demás cultivos.

Entre junio y julio se realizan un conjunto de rituales que tienen por fin propiciar la fertilización de la tierra sembrada. Para esto se organizan *costumbres* en la milpa o en la unidad doméstica, los cuales se caracterizan por distintas prácticas (detalladas más abajo) y una serie de palabras dirigidas a Trueno, a San Miguel y al resto de sus ayudantes, a quienes se les solicita “apoyo” con la lluvia necesaria.

Como consecuencia de estas acciones se espera la llegada de las lluvias, tiempo que en Tamapatz es conocido como *k'ichájli an áb* (días de agua). No obstante, en el barrio de El Zopope, cuando las lluvias no han sido las esperadas, los vecinos se organizan -generalmente a lo largo de agosto- para realizar una serie de rituales en algunos de los pozos más significativos del lugar, en los cuales se les reitera a los seres pluviales la petición de agua.

¹⁶⁰ Lo referente a San Isidro y sus rituales de fuerza se tratará por separado en el siguiente capítulo debido a su complejidad y a las especificidades de la fuerza que se produce con dichos rituales.

Una vez ocurrido esto, los agricultores se preparan para cosechar -a lo largo de septiembre-, actividad que se empata con los preparativos para la fiesta a San Miguel y con otras celebraciones que tiene por intención agradecer a éste y al resto de los dioses de la lluvia por el apoyo recibido. Al mismo tiempo hay quienes realizan *costumbres* específicos para celebrar la llegada de Dhipák en la unidad doméstica, espíritu que para este tiempo queda corporizado en tiernos granos de maíz y distintos tipos de tamal.

Durante los meses de octubre y noviembre algunas familias continúan con la cosecha de maíz maduro -que ha adquirido ya el estatus de mazorca-, y de frijol tierno, ambos cultivos se destinan en buena parte a las ofrendas de alimentos preparadas para los muertos a lo largo de aquél último mes.

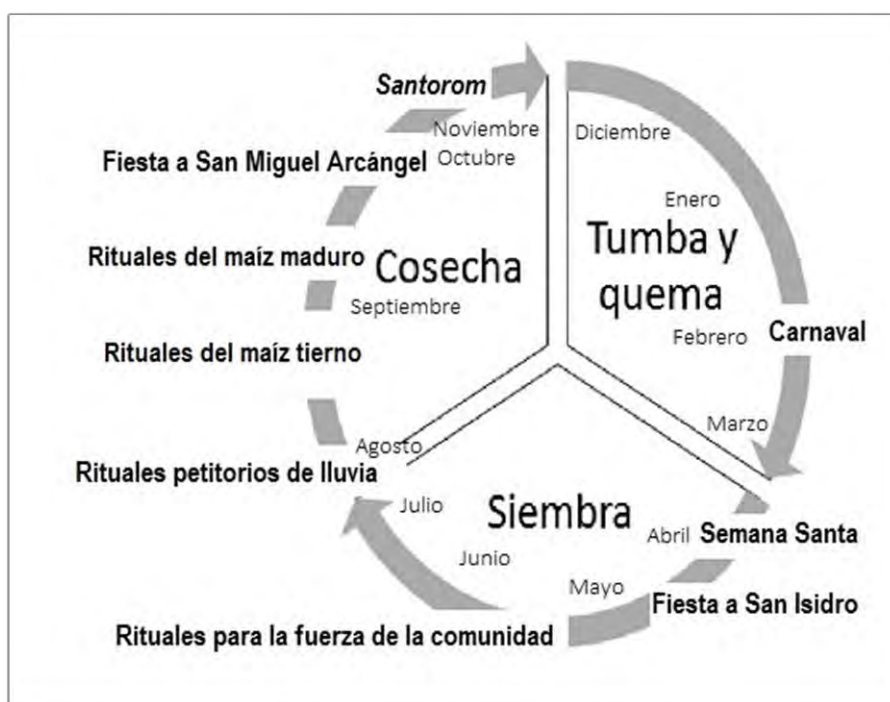


Figura 7. Ciclos agrícola y ritual

Hay pues una articulación entre el trabajo agrícola y el trabajo ritual (como se aprecia en la figura 7). De la misma manera, a determinados tiempos corresponden distintas actividades encaminadas a lograr la obtención de maíz como alimento primordial para la existencia del hombre y de otros seres que igualmente precisan de su fuerza. En lo que sigue

he de detenerme en cada uno de los tiempos y de los rituales hasta aquí apenas esbozados
¿Cómo se genera fuerza en cada ritual?

Pidiéndole agua al Trueno. Rituales petitorios de lluvia

Los *costumbres* que tienen por fin la petición de lluvias se llevan a cabo en espacios como el altar o el patio de la unidad doméstica, la parcela y los manantiales comunitarios. A continuación expondré con algunos ejemplos cómo se realizan dichos rituales en cada uno de estos lugares, para identificar así, quienes son los existentes productores de fuerza que participan y cuáles son las acciones que producen la fuerza generadora de buenos temporales pluviales y agrícolas.

a) Los *costumbres* en la unidad doméstica

Era un día de julio del año 2013 cuando don Guillermo, después de haber sembrado, se dispuso a organizar *un costumbre* para la petición de lluvias. En aquella ocasión su esposa preparó un *bolím* relleno con la carne de una gallina que eligió por ser la más gorda en su solar. Dicho tamal fue colocado en medio de la mesa del altar, donde también se instaló una vela encendida. Posteriormente don Guillermo sirvió aguardiente en una copita, la cual ubicó bajo la mesa, junto con la botella de medio litro de esta misma bebida, y se dispuso a hablar con Muxilám (Trueno) y sus *tsok inik* (hombres rayo), pidiéndoles que “vinieran a echar la bendición, que manden el agua porque si no llueve no va a haber nada”, reiterándoles varias veces esta petición. Don Guillermo no es propiamente un curandero ni un especialista de la palabra (*kawlome*) pero es una persona reconocida entre los integrantes de la comunidad por sus amplios conocimientos sobre *el costumbre*. Él menciona que no se necesita ser curandero para pedirles a los dioses, ya que todos los hombres pueden plantearles “las necesidades”, contando con la posibilidad de ser auxiliados.

Retornado al ritual, luego de que don Guillermo hiciera las peticiones, su esposa cortó el *bolím* en nueve trozos, mismos que sirvió en un plato, mientras él convocó a los integrantes de su familia presentes. Hecho esto comenzó con el *pajúx taláb*, incensando hacia “donde sale el sol, donde se oculta el sol, norte, sur, *ts’ejel k’ay’lál* [en medio del cielo], *ts’ejel tsabál* [en

medio de la tierra]”, en ese orden. Y así fueron participando cada uno de los asistentes. Posteriormente don Guillermo tomó la botella de aguardiente, el cual sirvió en pequeñas copas para cada uno de los cuatro varones presentes, quienes derramaron unas gotas en la Tierra antes de beber. Por último los nueve trozos de *bolím* también fueron repartidos entre los participantes hasta que éste logró terminarse.

Don Guillermo explica que todo esto es para que “el mero Muxilám mande a sus *tsok inik* con agua por todos lados” y entonces así “vendrá también el maíz”. En esta clase de *costumbres*, el *pajúx taláb* y el derrame de aguardiente aparecen como unidades mínimas imprescindibles. Aquel último, en especial, se advierte como un medio para la convivencia no sólo entre los hombres sino también entre ellos y otros existentes, por este motivo “se le convida a la Tierra” aguardiente antes de beber cada trago por parte de los humanos, también se le comparte Trueno, a quien se le destina la copa dispuesta bajo la mesa, por tratarse de un ser en parte telúrico que habita en el inframundo. En este contexto el debajo de la mesa se ve, tanto metafórica como metonímicamente, enlazado con el debajo de la Tierra.

Trueno es el receptor principal de esta clase de prácticas pues con su fuerza y la de su “equipo de trabajo”, se encargará de regenerar la Tierra dándole agua. En estas ofrendas es el nueve el valor que permite entablar y potencializar las relaciones con dicho ser, ya que esta cifra es para la gente de Tamapatz “el número de Trueno” y de sus seres asociados, es por ello que inicialmente se disponen nueve trozos de *bolím* sobre la mesa¹⁶¹.

No obstante, hay quienes -como en el caso de don Braulio- acostumbran a colocar doce *bolimes*, la mitad de los cuales son ubicados sobre la mesa del altar para los existentes convocados, mientras los otros seis son consumidos por los presentes (entre ellos los integrantes de la familia y quienes prestaron “la ayuda” en las labores agrícolas) después de haber rezado un rosario que tiene por petición especial la abundancia de las cosechas y luego de llevar a cabo el *pajúx taláb*. Don Braulio explica que el doce es la cifra de los doce apóstoles de Cristo pero en este contexto también alude a los doce meses del año, a cada uno se le dedica un *bolím* “para que no falte la comida en todo el año”.

¹⁶¹ Ariel de Vidas (comunicación personal, 2015), observa que el nueve también es un valor importante para la liturgia católica, esto se advierte principalmente en prácticas como las novenas (del latín *novem*, 'nueve'), en las cuales durante nueve días se realizan rosarios y oraciones en honor a la Virgen o hacia algún santo, con alguna petición o fin de por medio.

Más allá de la cifra dispuesta, el *bolím* -como fue establecido en M8 del capítulo anterior- se confirma como el alimento por excelencia de Trueno, pues de acuerdo con dicho mito, a él se debe su invención culinaria. Es en este sentido que los alimentos rituales, al igual que la bebida, se convierten en verdaderos medios para la identificación y la socialización entre humanos y existentes -como Trueno pero también como Diablo y los muertos-, al ser compartidos por ambos.

En este tipo de aspectos es donde podemos identificar con mayor claridad las correspondencias existentes entre algunos mitos y rituales. Lévi-Strauss observó que sería imposible estudiar el ritual por sí mismo o separarlo del campo mítico, ya que cuenta con mitología implícita que se le adhiere sin ser “realmente parte suya” (2009: 604). Para este autor el ritual corresponde a un eje metonímico y de lo continuo, en tanto el mito está en el eje de lo metafórico y de lo discontinuo, el ritual es a lo vivido como el mito es a lo pensado, no obstante, “la fluidez de lo vivido tiende constantemente a escaparse de las mallas que la red del pensamiento mítico le lanzó para no retener sino los pensamientos más contrastados” (*Ibid.*: 609).

De esta forma se puede comprender que no existe una separación fija entre el ritual y el mito sino una fluidez entre ambos. Existe pues una relación dialógica entre lo vivido y lo pensado, entre lo metonímico y lo metafórico, entre lo continuo y lo discontinuo. Dicha fluidez es la que teje el puente entre la mitología y el ritual, haciéndolas inextricables. Tanto la mitología como el ritual son parte del pensamiento, ya que como Lévi-Strauss lo hizo ver, el ritual realiza a la inversa el recorrido del pensamiento mítico y es una reacción de lo que el pensamiento ha hecho de la vida (*Ibid.*: 615).

Aunque no todos los mitos encuentran correspondencia en determinados rituales, en el caso de los mitos de Dhipák y los rituales agrícolas, lo propuesto por Lévi-Strauss adquiere un gran sentido, pues pareciera que algunos elementos de la mitología referida en torno al espíritu del maíz fungen como sustento teórico de las prácticas rituales.

b) Los *costumbres* en la milpa

Hay personas que para llamar a Trueno prefieren trasladarse hacia la milpa donde se ha trabajado, doña Ignacia y su esposo don Plácido son de éstas. Un día de junio del año 2012 en

La Cercada aquella anciana se despertó cerca de las cinco de la mañana y comenzó a moler el nixtamal que serviría para la elaboración del *bolím*. Un día antes había conseguido un gallo tierno con una de sus hijas, el cual mató cortándole la cabeza, colocándolo en una cubeta con agua hirviendo para así desplumarlo fácilmente. Todo en el gallo fue aprovechado como relleno del *bolím*, excepto su corazón, el cual fue reservado en un pequeño recipiente. Cerca del mediodía doña Ignacia y dos de sus nietos se trasladaron a la milpa -ubicada entre el monte, a unos 30 minutos de camino-, uno de ellos, de unos quince años de edad, cargaba sobre su espalda una pequeña mesa, el otro, de unos diez años, llevaba un arco de palmilla previamente elaborado por don Plácido. Además del *bolím*, doña Ignacia puso en una talega el sahumero, algo de copal y una botella de aguardiente. En la milpa esperaba don Plácido y uno de los vecinos que le prestó “la ayuda” para esta siembra.

Los nietos instalaron la mesa en el centro de la milpa, a sus patas ataron el arco, posteriormente doña Ignacia la cubrió con un mantel y sobre ésta colocó el *bolím* que enseguida abrió. Con las hojas y la masa de este mismo formó cuatro pequeños tamales que enterró en cada una de las esquinas de la milpa sembrada. Por su parte don Plácido tomó el corazón que había sido reservado y lo enterró en el centro de ésta. El anciano explicó que los pequeños tamales eran para que la Tierra coma, porque es ella quien les dará de comer después (al momento de la cosecha), también dijo que el corazón era para que la misma “agarre fuerza y se den buenas las cosechas”, hemos de recordar que para los teenek de la región es este órgano el principal propulsor de fuerza vital en los humanos y en otros no humanos, como las aves de corral, y que el espíritu (*ts’itsin*) es caracterizado en forma de gallo o de paloma.

En todo esto, la Tierra -antes que Trueno- se aprecia como la principal receptora de fuerza en el ritual, fuerza que se transfiere mediante la alimentación. En Tamapatz don Braulio explicó que “la tierra también come, comemos nosotros y también la tierra” dijo, y posteriormente completó: “al final la tierra nos come a nosotros”. Advirtió que esto último ocurre cuando las personas fallecen y son enterradas, momento en el que le retribuyen la fuerza que les dio a lo largo de la vida, a través de los cultivos y otras hierbas comestibles. De esta forma se establece una cadena trófica entre los hombres y la Tierra donde ésta última precisa de fuerza constante, fuerza contenida en componentes propulsores de fuerza vital, tal es el caso del corazón y la sangre de las aves de corral, y los alimentos hechos a base de maíz.

Regresando al ritual de don Plácido, desde mi apreciación considero que es posible que la milpa se desempeñe como un modelo reducido de la comunidad y de la Tierra en extenso, a la cual se suministra fuerza a través de los alimentos y del mismo corazón.

Después de que los ancianos alimentaron a la Tierra, don Plácido comenzó a hablar con Trueno “para que mande la lluvia”. Posteriormente se realizó el *pajúx taláb* encabezado por este mismo anciano y secundado por el resto de los presentes. Tanto don Plácido como su colaborador bebieron un poco de aguardiente no sin antes derramar algunas gotas en la Tierra. Finalmente el *bolím* fue repartido por doña Ignacia entre el resto de los participantes.

Don Plácido señala que *el costumbre* debe “hacerse bien” ya que “si se hace de mal corazón, si no se tiene fe, dicen que Trueno orilla la comida, que no se la come”. Y si Trueno no come, tampoco trabaja, es decir, no envía lluvia, no genera fuerza. Don Dolores, en Tamapatz, también pensaba de esta manera, él decía que una vez sembrado el maíz, el frijol, la calabaza “o lo que sea, hay que darle un topo¹⁶² de caña a la Tierra, hay que tirarle a las cuatro esquinas para agradecer. Uno quiere que bendiga al maíz, los frijoles, las semillas, las matas...”. Don Dolores contaba que ese *costumbre* es una “bendición para que venga el agua”, por ello debía hacerse “con toda fe, con amor, con todo cariño y si cumple”.

Por la tarde, ya de regreso al centro de La Cercada, los truenos comenzaron a escucharse, don Plácido dijo que se trataba de “los viejitos”¹⁶³, quienes ya venían con el agua, “es el nublazón, el nube que trae el agua”, exclamó después. Entonces el anciano supo que *el costumbre* efectuado horas antes había sido eficaz y se alegró. No obstante, existe la posibilidad de que la eficacia del ritual fracasase por haberlo hecho “de mal corazón” o haber dudado en el poder de Mámláb. Cuando esto ocurre Trueno “no grita y no manda agua” - comenta don Plácido-, ante lo cual el ritual tendrá que volverse a hacer esperando que el trabajo de los hombres llegue a convencer a Trueno y acceda a cooperar con ellos.

Tanto don Guillermo como don Plácido son hombres que tienen la sabiduría -entendida como una expresión de fuerza vital- para entablar diálogo con distintos seres, pero hay familias

¹⁶² Se le llama topo a las copitas de aguardiente formadas con la boca de las botellas de plástico.

¹⁶³ Se recordará que en el capítulo anterior el Trueno y sus ayudantes fueron caracterizados como ancianos antepasados.

en las que ninguno de sus integrantes cuenta con esta potencia, por lo que es preciso invitar a un curandero¹⁶⁴ que presida *el costumbre*.

Además de los procedimientos hasta aquí señalados mediante ambos ejemplos, hay quienes en lugar de enterrar cuatro tamales en las esquinas de la milpa, avientan algunos trozos del *bolím* hacia cada uno de los cuatro puntos cardinales y hacia el centro de la tierra-centro del cielo. Doña Francisca explicaba que esto “se hace para que el viento ayude a llevarle más rápido la comida a Muxilám” a través del olor, y siendo así se espera que “el agua venga más pronto”. En este sentido, los vientos se configuran como auxiliares con tendencia regenerativa en esta clase de rituales, y de gran parte de *los costumbres* practicados en la región, pues como don Plácido señala:

uno con viento produce las plantas, dan las frutas, sin viento hasta nosotros no aguantamos, cualquier árbol da fruto con los cuatro [vientos], con los cuatro se va lo malo y viene lo bueno. Para curar a un enfermo hay que hablarle a los cuatro vientos, para que den la libertad para componerlo, así también con el niño del maíz, sin viento no hay nada, no nace el maíz, no da ni jilote, es el viento el que esperamos.

La importancia del viento se reitera en cada ritual mediante el *pajúx taláb*, acción que desde el capítulo primero, hemos identificado como una unidad mínima del sistema ritual de Tamapatz y sus alrededores.

De acuerdo con Ochoa y Gutiérrez, para los *huastecos* precolombinos de San Luis Potosí, la tierra se encontraba “sostenida por cuatro hombres que murieron ahogados, cada uno colocado en un punto cardinal” (1996-1999: 103), con esto se puede suponer que además de alimentar a la Tierra y a los vientos, se le está dando de comer a los ayudantes de Trueno, encargados de sostenerla.

Por otro lado, Doña Abundia cuenta que de acuerdo a lo dicho por su abuela, anteriormente existía “una costumbre” en donde se le mojaban los pies a cualquier niño de la familia, para que así creciera Dhipák. Es posible que el niño estuviera encarnando a aquel espíritu, quien era mojado-regado para hacerlo crecer. En la actualidad no he podido observar

¹⁶⁴ Generalmente a los guías del ritual se les recompensa con *bolimes* y aguardiente pero hay curanderos que cobran unos 200 pesos (un poco más de 9 dólares para fines de 2016) por su trabajo en esta clase de *costumbres*.

algo parecido, pues como lo comenta esta mujer, se trata de una práctica que ya cayó en desuso.

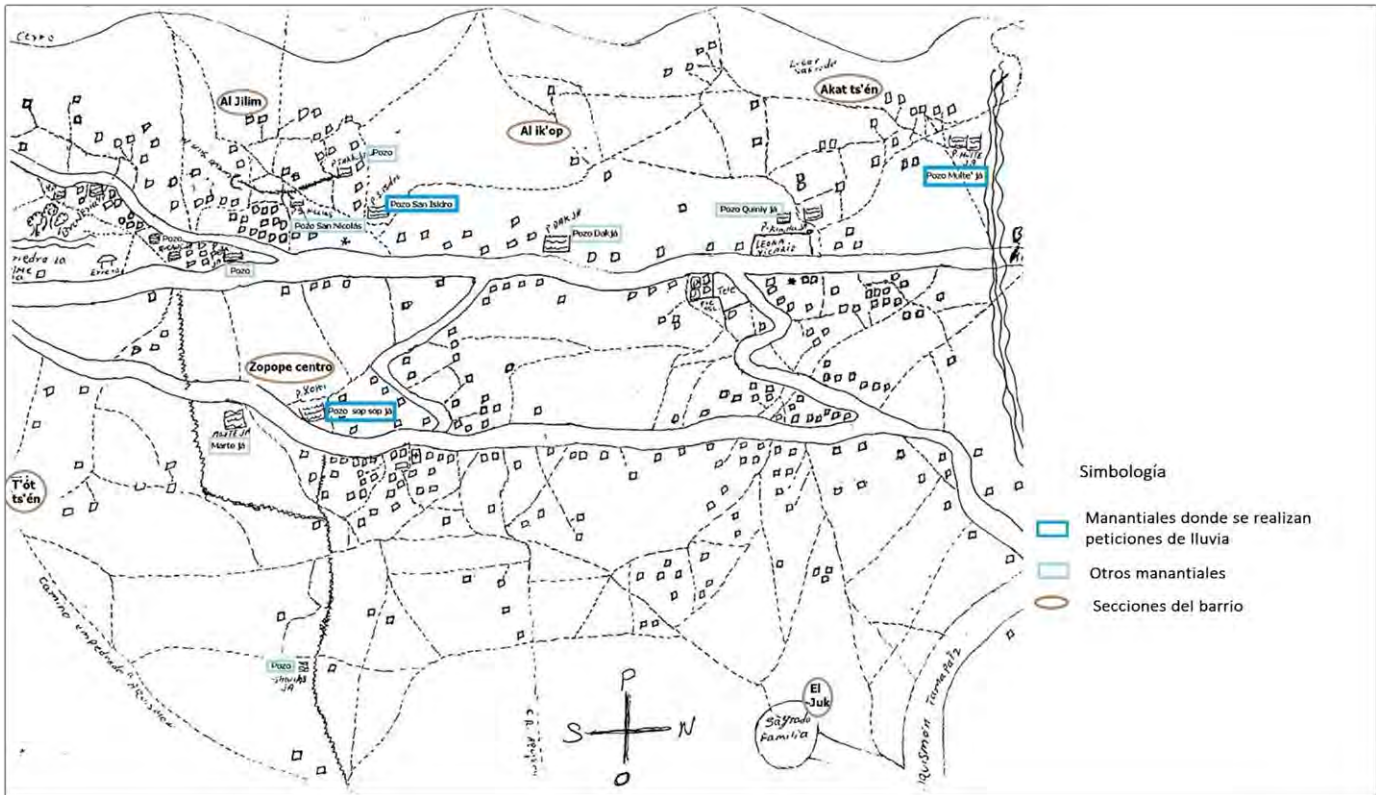
Hasta aquí me he referido de los rituales de petición de lluvias hacia Trueno, los cuales se realizan luego de haber sembrado. Cuando las lluvias resultan excesivas hay familias que acostumbran a emprender un novenario, pidiéndole a Mámláb, a San Miguel Arcángel y a los ángeles, por la moderación de la misma. Sin embargo, desde el criterio nativo, el exceso de agua es algo que contadas veces ocurre en esta parte de la Huasteca, por lo que se le da mayor peso a un conjunto de rituales que se llevan a cabo cuando, en pleno temporal, la lluvias han cesado intempestivamente y entonces se corre el riesgo de perder la cosecha, ejemplo de éstos son los *costumbres* que tienen lugar en los manantiales del barrio El Zopope, en Tamapatz.

c) *Los costumbres* en los manantiales

Cuando las lluvias escasean entre julio y agosto, los pobladores de El Zopope se organizan para realizar *un costumbre* comunitario en tres de los manantiales más grandes del lugar¹⁶⁵: el llamado Zopope, ubicado en el centro del poblado, y al cual debe su nombre la comunidad, el *Multe' ja*¹⁶⁶ al poniente y el San Isidro también al poniente (Figura 8).

¹⁶⁵ Se tiene noticia de que en El Zopope hay al menos doce manantiales en uso, no es gratuito que el nombre de este barrio se traduzca al español como “el lugar donde gotea el agua”.

¹⁶⁶ La palabra *mul* se traduce al español como cántaro, *te'* es árbol, y por último *ja'* se traduce como agua. Así pues, el nombre de este manantial puede traducirse como árbol del cántaro, aunque en español los habitantes de El Zopope también le llaman “Monumento”.



**Figura 8. Croquis de El Zopope
Elaborado por Marcelo Obispo, con señalizaciones propias¹⁶⁷**

Cada manantial se encuentra bajo la tutela de un comité, que además de darle mantenimiento, se encarga de organizar los rituales celebrados en dicho espacio. En cada manantial se coloca una mesa ataviada con un par de arcos confeccionados con palmilla, sobre ésta descansan las imágenes de San Isidro y de San Miguel, que para ese día se sacan de la capilla y se llevan en procesión, primero hacia el manantial *Tsop Tsop ja'* (Zopope), después hacia el San Isidro y finalmente hacia el *Multe' ja'*, donde *el costumbre* llega a su apogeo y culmina hasta las primeras horas de la madrugada, siendo amenizado por la música de un

¹⁶⁷ Marcelo Obispo es un campesino de El Zopope, cuenta con unos 38 años de edad. En este croquis él traza la composición del espacio en su localidad, incluyendo unidades domésticas, distribución de parcelas, caminos, secciones, cerros y manantiales a los que denomina pozos. Inicialmente Marcelo diseñó este croquis para presentarlo ante la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas como uno de los requisitos a cumplir, a fin de solicitar apoyo económico para la implementación de una tienda de abarrotes en el barrio. Para los fines de este capítulo he puesto énfasis en los manantiales, resaltando aquellos donde se realizan los rituales para la petición de lluvias.

trío¹⁶⁸ de son huasteco, cuyas melodías se integran por la sincronía del violín, la jaranita y la guitarra.

Antes de visitar cada manantial, los habitantes de El Zopope se congregan en la capilla para rezar un rosario precedido por alguno de los rezanderos del lugar, posteriormente la comitiva se traslada a cada manantial en el orden antes señalado. En cada punto el curandero, guía del *costumbre*, dedica unas palabras a Trueno, a San Miguel y a otros santos, pidiéndoles “por el fin de la sequía”, posteriormente le ruega al primero de manera especial para que envíe la lluvia esperada. Después se realiza un *pajúx taláb* encabezado por este mismo, y ya en el *Multe’ ja’*, además de la sahumería, se reúnen todas las ofrendas de alimentos y bebidas llevadas por los participantes, entre las que se encuentran *bolimes*, *kwitomes*, tamales, panes, vasos con café y refresco, y botellas de aguardiente que se colocan en otra mesa para también ser incensadas antes de ser repartidas entre los asistentes.

Aunque en esta clase de rituales Trueno es el invitado principal, San Miguel y San Isidro son tomados como auxiliares pues, como se recordará, el primero colabora con el segundo para beneficiar a los hombres con el abasto pluvial, mientras San Isidro -como se verá en el siguiente capítulo- es el encargado de conceder el éxito y la fuerza necesaria para todos los menesteres agrícolas.

Marcelino, joven de unos 26 años de edad, quien participa en el ritual, señala que éste es “muy importante” porque mediante él se le pide “apoyo a Dios para que mande agua y haya maíz”. Doña Benita, quien también asiste cada que es necesario, considera que estos rituales tienen un alto grado de eficacia pues recuerda que en numerosas ocasiones, una vez efectuados, “el abuelo [Trueno] que riega el agua en la tierra, escucha nuestras peticiones y así comienza a llover”. De esta forma es que los rituales en los manantiales se establecen como vigorosas prácticas con tendencia regenerativa ya que son capaces de subvertir la escases pluvial, estimulando “el apoyo” esperado de Trueno y sus ayudantes. Una vez trabajado en la siembra y obtenido el recurso hídrico suficiente, se dispone todo lo necesario para la cosecha, actividad que implica otro conjunto de rituales que tiene como fin agradecer el maíz adquirido.

¹⁶⁸ Los músicos no reciben ninguna retribución económica a cambio ya que participan “de voluntad” pero se les recompensa con un buen número de *bolimes* y bebidas para incentivarlos a que toquen hasta bien entrada la madrugada.

Recibiendo a Dhipák. Rituales de agradecimiento por las cosechas

Los rituales de agradecimiento por las cosechas se encuentran articulados con el ciclo de vida y la corporalidad del maíz. Así, en un primer momento, durante el mes de agosto, las celebraciones están encaminadas al recibimiento del pequeño Dhipák, quien en forma de maíz tierno, se presenta en la comunidad, identificándolo con el término teenek de *ajan* (elote) y a quien se le ofrecen tamales dulces. Conforme las semanas pasan y el maíz madura, adquiere el estatus de mazorca (*way*), entonces se realizan otros rituales en donde los tamales y *bolimes* condimentados con sal y picante son el alimento central. De esta forma existe una correspondencia entre el estado corporal y ontológico del maíz y la clave alimentaria, mientras que al maíz tierno se le asignan tamales sin sal y picante, cual si fuera un niño, al maíz mazorca se le destinan alimentos con todos los condimentos que se encargan de marcar la madurez en los seres humanos. En lo que sigue he de detenerme en cada uno de estos rituales.

Rituales del maíz tierno

En 1767 Tapia Zenteno describió algunos aspectos relacionados con los rituales de las primeras cosechas. Este cura anotó que del primer maíz “todavía en ‘leche’, [los *huastecos*] hacían unos tamales llamados *cuich*, que eran incensados” (1767: 107). En Tamapatz aún encontramos esta clase de prácticas, con los primeros elotes se cocinan los *kwiches*, tamales dulces elaborados a base de maíz tierno, igualmente se prepara atole de maíz dulce, ambos se presentan como ofrenda para Dhipák, a quien se le dedican algunas palabras agradeciéndole las primicias.

Distintos interlocutores indican que este primer maíz debe prepararse mediante su cocción pero nunca debe quemarse pues se estará incurriendo en una grave ofensa contra Dhipák. Como don Braulio indica: “con las primeras cosechas se hacen puros *kwiches*, es cocido, no vamos a quemar como ahorita los muchachos chavos, le hacen un montón de lumbre y ahí meten los elotes. Yo les digo que eso no es así”. Don Plácido opina que los primeros maíces no deben quemarse “por el respeto que se le debe tener a esa siembra”. Por último, don Alejo asevera que “está prohibido quemar al niño cuando es niño”, es decir, cuando es “maíz tierno”, este hombre indica que ese niño es el mismo del que me habló en su mito relatado (M2). Es posible que acatando esta prescripción se evite repetir lo que hizo la abuela

K'olének con Dhipák, quien como se recordará (M₂, M₃, M₄), intentó aniquilarlo mediante la quema, de la cual pudo salir bien librado.

Una vez obtenidos estos primeros maíces, en El Zopope se continua con otro ritual que es conocido como *el costumbre del ts'akal way'* -*Ts'akal* puede ser traducido como asentar o poner, mientras que *way'* es mazorca- o como diría doña Prisca, "costumbre para poner en la mesa la mazorca". Para llevarlo a cabo es preciso buscar a un curandero que funja como guía y que sea el encargado de entregar los elotes aun tiernos a la familia anfitriona. Previo a esto, los agricultores se dirigen a la milpa para llevar hacia sus viviendas más de las primicias obtenidas, con las cuales las mujeres se disponen a preparar más ofrendas de alimentos.

En la unidad doméstica de doña Prisca se ubican en la mesa del altar doce platos de caldo de pollo y semilla de calabaza (*dhak chil*), doce *bolimes* y cuatro *kwitomes*, valores, que como ella menciona, señalan lo que en la ofrenda les corresponde a los doce apóstoles y a los cuatro puntos cardinales. Por su parte, el curandero selecciona doce de los nuevos elotes, a los que coloca una pequeña flor de cempasúchil en su parte superior, como índice de regeneración, pues como ya se indicó en el capítulo cuarto, cada San Andrés las semillas son separadas de las flores ya marchitas para así volver a sembrarse. De tal suerte, las flores de cempasúchil son reincorporadas de manera continua a lo largo del ciclo ritual.

Teniendo todo esto, los integrantes de la familia se reúnen cerca del altar, el curandero toma entre sus brazos a los doce elotes, "los abraza como si fueran un niño" -señala doña Prisca- mientras le dice en teenek al agricultor (siendo éste el padre de familia): "aquí está tu bebé", ante lo cual responde: "Lo voy a recibir", y extendiendo los brazos toma los doce elotes entregados por el curandero.

Los doce elotes son colocados sobre el altar mientras el especialista ritual se encarga de repartirlos lo más equitativamente posible entre los participantes. Por ejemplo, si son cuatro adultos presentes, a cada uno le corresponden tres elotes, y así por el estilo. De acuerdo con doña Prisca, se debe distribuir el maíz entre los asistentes para que no les falte comida a lo largo del año. Así también se está distribuyendo la fuerza entre la comunidad, tal y como lo hizo Trueno en M8.

Después de haber hecho la entrega ceremonial del maíz, pensado como un bebé al que debe recibirse con alegría, se procede a repartir entre los participantes *del costumbre* las ofrendas antes mencionadas, dejando algunos pedazos de los *bolimes* y *kwitomes* para al final

arrojarlos sobre el tejado de la casa. Mi interlocutora explica que dichos alimentos son para el Mámláb (Trueno) "que está en el cielo", estableciendo de esta manera una asociación entre el arriba de la casa con la dimensión celeste. Doña Prisca indica que a este ser también se le debe agradecer pues sin su fuerza el maíz no hubiera crecido, al mismo tiempo que se le debe pedir para que "traiga agua el año siguiente". Con esto se instaura una articulación entre el agradecimiento por las cosechas y la petición anticipada de lluvias para que nunca falten los alimentos, para que nunca llegue la degeneratividad por ausencia de comida. Henri Hubert y Marcel Mauss ya advertían esta "doble finalidad" en los "sacrificios agrarios", los cuales, de acuerdo con estos autores, en primer lugar "están destinados a permitir el trabajo de la tierra y a propiciarlo, así como a utilizar sus frutos, revocando las prohibiciones que lo protegen. En segundo lugar, suponen un medio de fertilizar los campos que se cultivan y de conservar su vida cuando aparecen desnudos y como muertos después de la cosecha" (1970: 217).

Con los rituales del *ts'akal way'* se recibe entonces a Dhipák recién nacido y corporizado en elote tierno, que para ese momento es reiteradamente llamado *tsakam* (bebé o niño pequeño), quien una vez bien acogido, seguirá germinando en la milpa hasta alcanzar su maduración, la cual es marcada por los rituales de agradecimiento en torno a las mazorcas. En el *ts'akal way'* se comienzan a presentar *bolimes* y *kwitomes* condimentados con sal y chile, alimentos que conducen al pequeño niño hacia la madurez, tal y como ocurre con el resto de las personas en la comunidad.

Rituales del maíz maduro

Los rituales para el maíz en plena madurez ocurren entre mediados y fines de septiembre. A pesar de los elementos compartidos, existen distintas maneras de realizar esta clase de *costumbres*. A continuación describiré uno de los rituales que reúne gran parte de las características observadas entre otros rituales de este tipo. Tomaré a dicho ritual como una versión del rito, cual si fuera un mito, ya que como Lévi-Strauss (1995: 239-240) lo planteó para los mitos, considero que el ritual sólo puede comprenderse a partir de sus versiones, debido a que no hay una manera única de realizarlo sino diferentes formas que abonan a su complejidad. Así, después de haber descrito el ritual que me servirá de referencia, será posible ponerlo a dialogar con otros de los rituales observados para así deslindar algunos de los códigos más

relevantes que atraviesan a esta clase de acciones generadoras de fuerza y que articulan relaciones de relaciones, las cuales nos permitirán acceder a su comprensión global.

La ceremonia del medio patio

Un día antes *del costumbre*, don Plácido en colaboración con dos vecinos levantan en el patio un tejado con láminas y cuatro horcones de madera, en dicho espacio se llevará a cabo el ritual de la mazorca, llamado por don Plácido como “la ceremonia del medio patio” ya que se realiza en ese lugar.

Por la mañana aquél anciano sale hacia la milpa, los elotes apenas están madurando. Don Plácido llena un costal con las mazorcas obtenidas y también toma unas cinco calabazas. Con el maíz y las semillas de calabaza doña Ignacia preparará las ofrendas, antes de esto ha conseguido tres gallinas gordas cuya carne se empleará como relleno de los *bolimes*, mientras que los corazones e hígados serán dispuestos para el caldo de pipián. Teniendo todo esto, doña Ignacia muele el nixtamal y forma un *kwitom*, también hace seis *bolimes* medianos¹⁶⁹ y una olla de *dhak chil* o “caldo de pipián” -como prefiere llamarle don Plácido-.

Mientras don Plácido se encuentra en el patio elaborando el pequeño arquito para *el costumbre*, una vez listo se encarga de llevar hacia el tejado una mesa y un arco de mayores dimensiones repleto de palmilla fresca que cotidianamente se ubica en su altar doméstico. Así, se tienen un par de altares, el de mayores dimensiones y el modelo reducido, mismo que es colocado delante del primero, al ras del suelo. Contiguo a éste se ubican dos hojas de plátano que sirven como “cama” para posicionar una vela de cera blanca encendida y el *kwitom* -que posteriormente es rebanado sobre los seis platos de caldo de pipián-, también se coloca un sahumero despidiendo copal y una botella de refresco. Antes de poner los seis *bolimes*, don Plácido señala que es importante que éstos se cubran con servilletas o manteles “para que el niño se quede abajo y entonces llega el aire de los cuatro vientos, de los cuatro puntos cardinales, entonces ahí se va a recibir todo el vapor del elote”.

Pues bien, habiendo dispuesto la ofrenda, don Plácido comienza “a decir lo que piensa”, enunciando los receptores de la ofrenda: a Muxilám le agradece por haber enviado la lluvia y a

¹⁶⁹ De unos diez centímetros de ancho por unos quince centímetros de largo.

Dhipák por haber crecido “bonito” y “apoyarlos con el maíz que se necesita para comer”. Después de esto, el anciano sahúma el altar superior y el altar inferior, también sahúma hacia los cuatro vientos: oriente, norte, poniente y sur (en ese orden), sus dos colaboradores hacen lo mismo, luego llega el turno de doña Ignacia, de una de sus hijas y de cinco de sus nietos.

Posteriormente doña Ignacia y su hija comienzan a “deshojar” los *bolimes* que para su cocción fueron envueltos con hojas de papatla (*Heliconia schiedeana*), hecho esto reparten algunos pedazos entre los participantes. Don Plácido vuelve a tomar la palabra ahora para dirigirse “a Dios, al santo que nos ayuda, al angelito, a los apóstoles, les estamos rogando que nos den más” y después de lo dicho vuelve a sahumar y las mujeres continúan con la repartición, ahora de los platos con caldo de pipián y los vasos de refresco.

Don Plácido explica que este *costumbre* corresponde al tiempo en que el maíz “apenas está amacizando” -esto entre mediados y finales de septiembre- pero eventualmente se puede realizar otro ritual de las mismas características y con los mismos componentes a lo largo de octubre, cuando el maíz ya se encuentre “bien macizo”. Lo único distinto en éste último es que en el altar doméstico se colocan doce mazorcas “paradas”, recargadas sobre la pared o sobre los cuadros de las imágenes santas, con nueve flores de cempasúchil. Mazorcas y flores se dejan en dicho espacio por nueve días y después de esto se ponen a secar. Dichos granos serán reservados para realizar la siembra de la siguiente temporada. Don Plácido dice que llevando a cabo este último procedimiento, la cosecha será igual o más fructífera que la del presente ciclo, pues se está asegurando la bendición de los santos y de Muxilám sobre las semillas.

Es de notar que rituales similares, con “mazorcas paradas” acompañadas de flores de cempasúchil, son también realizados entre comunidades nahuas de la Huasteca veracruzana. Nava Vite menciona que dichos rituales son llamados *elotlamanilistli* u “ofrenda de elotes” e igualmente se llevan a cabo “cuando la milpa ya está dando elotes y que están buenos para ser ofrendados” (2012: 10).

En la mayoría de los rituales del maíz maduro se coloca un pequeño arco, el cual se establece como un modelo reducido del cosmos -como se ha planteado en el capítulo tres (p. 118)-, pero en este contexto en específico, desde mi apreciación, es posible que se disponga como un modelo reducido del mundo en que viven seres ctónicos como Trueno, -invitado central en esta clase de rituales-, de ahí que se coloque debajo del altar más grande, donde gran parte de los interlocutores posicionan al inframundo durante los rituales. De la misma

manera, el arquito viene a conformarse como una unidad mínima de significado que se repite en gran parte de los rituales practicados, actuando como un soporte de ofrendas, pero más que esto, como un soporte de la ritualidad, ya que a su alrededor se despliegan un conjunto de procedimientos que persiguen los más diversos fines, siendo el principal el establecimiento de relaciones entre los hombres y variedad de existentes. Sobre esto seguiré abundando en el siguiente capítulo.

Los invitados al ritual: generadores y regeneradores de fuerza

Visiblemente Dhipák se advierte como un receptor fundamental de los rituales del maíz maduro. En algunas ocasiones éste es presentado físicamente en forma de mata completa, de elotes o de alimentos hechos a base de maíz. Es posible acceder al resto de los invitados del ritual tomando en consideración las imágenes santas que se disponen en los altares y tomando en cuenta acciones como el derrame de aguardiente y el *pajúx taláb*. En varios de estos rituales se acostumbra a colocar sobre los altares las imágenes de la Virgen de Guadalupe y de San Miguel, principalmente. Como ya lo señalé, a la Virgen al igual que la Tierra, suele pedírsele por protección y sustento, en este caso alimenticio, al mismo tiempo que se reconoce la necesidad de ser alimentada, pues de la Tierra procede parte de la fuerza que hace crecer al maíz, y a ésta específicamente, se le convida aguardiente para saciar su sed y vigorizarla.

Por su parte, mediante el *pajúx taláb* se señala la importancia de los vientos, que como fue mencionado más arriba, fungen como auxiliares de las fuerzas regenerativas porque -como dice don Plácido-, se llevan lo malo y traen lo bueno, incluyendo la vida y la lluvia para regar los cultivos. Durante los rituales son los vientos los encargados de llevar alimento mediante los olores a los existentes invitados.

También se puede saber quiénes son los invitados al ritual a partir del análisis del código verbal y el código numérico, el primero expresado en el conjunto de peticiones, palabras y en el listado de los seres invitados mediante discursos como el *nik'at kaw* y otras oraciones de procedencia católica. Por su parte, el código numérico se aprecia en los valores y las cifras con las que se disponen los alimentos y otros elementos. En lo siguiente trataré de ambos códigos.

a) El código verbal

Dhipák es reiterado como receptor mediante las palabras. En su ritual, don Plácido le agradece “por haber crecido bonito” y “apoyarlos con el maíz que se necesita para comer”. En otro de los *costumbres* observados, el anciano Pablo precisa que además de “rezarle” a los puntos cardinales, a Pulik Paylóm y a Trueno, se le debe rezar al maíz, indicando las formas culinarias en las que se está presentando como ofrenda. Así lo expresó dicho hombre en su discurso: “le estoy rezando al norte, al sur, a Pulik Pay’lom, a *ts’ejel k’ay’lál* [centro del cielo], a *ts’ejel kicháj* [mediodía] a Muxilám [Trueno], al *tsok inik* [hombre rayo], le estoy hablando al *bolím*, al *kwatzan* [tamal], al *k’apnel* [alimento], esto es mucho encargo, por eso no cualquiera lo sabe hacer”. Es de esta manera que se busca establecer contacto con Dhipák, corporizado en ese momento en los alimentos antes señalados, los cuales, además de ofrenda, se configuran como receptores de ésta misma, ya que finalmente son maíz en una de sus formas.

En gran parte de los rituales, Trueno y los *tsok inik* se aprecian como receptores de agradecimientos, de peticiones y como receptores de los alimentos dispuestos. Particularmente en el rito descrito, don Plácido se dirige a Trueno (Muxilám) para agradecerle por haber enviado la lluvia.

Finalmente hay otros receptores como los santos, los ángeles y los apóstoles, a quienes se les pide su bendición para las ofrendas y su intercesión o “ayuda” para que siga habiendo alimentos y buenas cosechas durante el próximo ciclo agrícola.

b) El código numérico

Aunque no todas las personas presentan ofrendas en cantidades específicas, la mayoría sí lo hace. En la cosmología teenek de la región hay números que refieren existentes y puntos del cosmos, condensando y potencializando las relaciones entre éstos y los hombres. Cuando se busca hacer presente a determinado existente, se coloca cierta cantidad de alimentos y elementos que le son destinados. A partir de dichos valores podemos advertir quiénes son los existentes con los que se desea convivir.

En *los costumbres* de la mazorca resulta recurrente el número doce. Fueron doce los rollitos de hojas de naranjo con flores de cempasúchil que se dispusieron frente al arquito en el

ritual organizado por don Esteban. Él mismo puso doce elotes a cocer durante el mismo ritual. También fueron doce las mazorcas que don Plácido colocó en el altar para consagrar los granos destinados a la siembra siguiente. Como se explicó anteriormente, para algunas personas este valor alude a los apóstoles, de los cuales se demanda protección y bendiciones, para otras el doce refiere a los meses del año en que se debe asegurar el alimento. De la misma forma, es posible que dicho valor corresponda a los *tsok inik*, seres a quienes se les invita a degustar los alimentos dispuestos precisamente en dicha cantidad.

Hay personas como Feliciano, hijo de doña Prisca, quien en lugar de doce *bolimes* acostumbra a preparar veinticuatro, éste como una multiplicación del primero pero que finalmente se remite a la cifra inicial. Lo mismo ocurre cuando se disponen ofrendas en seis, como en el caso *del costumbre* practicado por don Plácido, donde son seis los platos de caldo con pipián. Dicha cifra es una reducción del doce, por lo que termina remitiéndola.

En otras ofrendas se observó la presentación de doce o trece tamales o *bolimes* de manera indistinta, debido a que ambas cifras son próximas, una puede sustituir a la otra¹⁷⁰. Por último, cuando aparecen ofrendas en nueve, como lo fueron las flores en el ritual de don Plácido, es posible que éstas se destinen a Trueno ya que varios ancianos y especialistas rituales han mencionado -como lo dije más arriba-, que éste es el número de dicho ser, a quien no debe confundirse con uno de sus ayudantes, por ello es preferible asignarle un valor distintivo. De esta forma, las cifras nos indican que los invitados más importantes, con quienes se comparte el alimento, son precisamente Trueno y sus hombres rayo.

El código corporal

Algunas personas mencionan que para realizar *el costumbre* del maíz maduro se debe trasladar una mata de maíz completa desde la milpa hacia la unidad doméstica. Don Diego dice que esto se hace para “traer a Dhipák a la casa”, posteriormente comentó que esta planta “es como un invitado, al que se le da comida y se le hace una fiesta”. Esto permite identificarla con Dhipák,

¹⁷⁰ Mientras en Tamapatz el número trece, en el contexto de las ofrendas para Dhipák, se asocia por contigüidad al doce, en investigaciones realizadas con los teenek de Tancuime y de Tampate, también en Aquismón, se ha reportado que el trece, al igual que el siete, “es el número de las ánimas o los muertos” (Hernández, 2010: 146).

a quien comúnmente se le conceden características antropomorfas. Al respecto don Nicolás, uno de los ancianos más longevos de Tamapatz, menciona que el maíz, como los hombres, tiene huesos, carne y un espíritu que da fuerza, siendo los huesos el olote, la carne sus granos y Dhipák su espíritu, tal y como se mostró en el capítulo anterior.

Por otro lado, hay una gran cantidad de personas -entre ellas don Plácido- que suelen establecer una asociación morfológica -y quizá ontológica- entre el *bolím* y un bebé envuelto, asociado a su vez con Dhipák. De esta forma, el cuerpo de éste viene a conceptualizarse como un *bolím* pero también como un elote tierno cuando es pequeño, y como una mata completa o una mazorca cuando es adulto. Esta correspondencia entre las etapas de vida de Dhipák y los alimentos ofrecidos se seguirá desarrollando en lo que sigue.

El código alimentario

En los rituales de la mazorca se presentan los siguientes alimentos que suministran fuerza: *kwitomes*, *bolimes*, tamales, elotes, y en menor medida uno que otro *kwiche*. Por otro lado se disponen platos con caldo de semilla de calabaza tostada y molida acompañado de hígados y corazones de pollo. Al igual que en otros *costumbres*, es el aguardiente una bebida fundamental, en algunas ocasiones alternada con agua y refrescos. A continuación me referiré a cada uno de estos alimentos.

Como ya se ha dicho en diferentes momentos, la variedad de tamales presentados están hechos de maíz pero mientras los *kwitomes*, tamales y *bolimes* se preparan con maíz maduro y se condimentan con picante y sal, los *kwiches* se cocinan con el maíz obtenido en las primicias (ejemplo de cada uno de estos alimentos se muestra en la Figura 9). Se observa así una clara oposición entre los *kwitomes* y los *kwiches*, mientras los primeros son la máxima expresión del maíz maduro, los últimos se relacionan con el maíz tierno, mientras los primeros son grandes bolas de masa salada y de consistencia dura, los *kwiches* son pequeños tamales de masa dulce y de consistencia suave. Mientras el primero remite al Dhipák en estado maduro, los segundos nos hablan de un Dhipák recién nacido, de ahí que éstos últimos tengan mayor presencia en los rituales de las primicias y los primeros sean característicos de los rituales de la mazorca.

En cuanto a los *bolimes* y tamales, éstos también aparecen con mayor frecuencia durante los últimos rituales. Su consistencia no es tan dura como el *kwitom* ni tan blanda como los *kwiches*, lo cual los coloca como un alimento mediador entre ambos, que bien puede ser hecho con maíz tierno o maíz maduro, ya que nos hablan de un Dhipák en crecimiento, por ello se les acompaña con picante y sal, condimentos que permite la maduración de los cuerpos y la mayor producción de fuerza, por lo cual son los que más se consumen en todo tipo de rituales. Así, como ya lo advertía, existe una correspondencia entre los alimentos y el ciclo de vida de este ser, siendo también los primeros una referencia fundamental para comprender la corporalidad de dicho espíritu. En síntesis, se puede decir que el pequeño Dhipák es a *kwiche* como el maduro Dhipák es a *kwitom*.

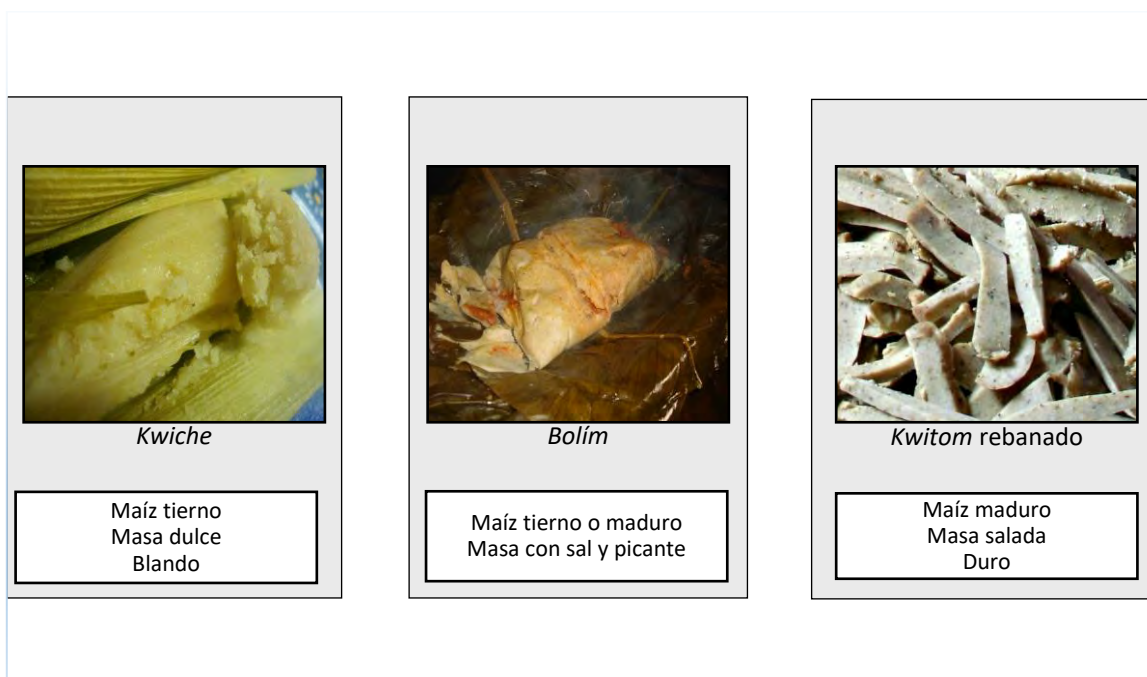


Figura 9. Tamales presentados en los rituales agrícolas

Por otro lado, aunque Dhipák es un receptor importante, ya que se le agradece por haber nacido y crecido, y viene a formar parte fundamental de *los costumbres* debido a que la mayoría de las ofrendas alimenticias son preparadas con maíz, tomado como su cuerpo, no es él quien las consume, ya que en las palabras de los especialistas, se enuncia que los convocados son Trueno y sus hombres rayo, quienes precisan de la fuerza otorgada por Dhipák, mediante los alimentos y quienes a su vez ejecutaron el trabajo que permitió transformar el maíz en comida.

De esta forma se confirma que los rituales agrícolas terminan siendo una especie de prolongación y/o complemento del mito (M8) en donde Trueno hace del maíz su alimento, aunque para lograrlo éste último tiene que ser transformado en comida ritual tras distintos procesos culinarios y de trabajo, entre los que figura su cocción, de la cual resulta la invención del *bolím*, mismo del que Dhipák no come. En el mito esta clase de tamales se encuentran rellenos con la carne de las gallinas que dicho ser mató como producto de sus maldades. En los rituales se precisa de una buena cantidad de pollos, gallos o gallinas, de manera indistinta, cuya única condición es que sean aves “tiernas” o “maduras”, pero nunca viejas, pues de lo que se trata es de transmitir el vigor con el que cuentan, mediante su carne, pero sobre todo, mediante su hígado y su corazón, con los cuales se acompaña el *dhak chil* o “comida de pipián”, que en M8 se observa como uno de los alimentos que vienen a conformar el banquete de Mámláb. Por último, en dicho mito también se señala que el maíz, antes de ser quemado, debe ser cocido, por lo cual Trueno antes de desgranar el elote, lo cuece, tal y como lo hizo don Esteban, quien como parte del ritual encendió una hoguera donde el curandero depositó en una olla al menos doce elotes para ponerlos a cocer en agua, recurso que Mámláb produce con su trabajo. Al terminar de comer el *dhak chil*, el curandero se dirigió hacia la hoguera donde los elotes ya se han cocido en medio del vapor, éstos fueron repartidos entre los participantes para su consumo inmediato. Mientras esto ocurría don Esteban me reiteró la prohibición de quemar el maíz, siendo obligatoria su cocción.

Además de los corazones e hígados de pollo cocinados en *dhak chil*, hay otros componentes en esta clase de ofrendas que son considerados como importantes transmisores de fuerza. Ejemplo de ello vuelve a ser el aguardiente, calificado como caliente, el cual actúa como un compensador de la fuerza pérdida ante arduos esfuerzos, y en este contexto también es un medio de socialización entre los hombres y los existentes convocados.

Pero sin duda alguna, el componente que otorga mayor fuerza en estos rituales es el maíz, ya que al igual que los hombres, cuenta con un espíritu que lo provee de fuerza vital, misma que transfiere a los hombres, pues como ya lo hacía notar Sandstrom en el caso de los nahuas de Amatlán, ésta es renovada cuando los hombres se alimentan, “en particular con el maíz”. Por el contrario, cuando el maíz falta, la fuerza se debilita o se pierde, y “finalmente la persona muere”, por ello dicho autor lo considera como una “sustancia vivificante que une a las personas con el universo sagrado” (2010: 329-330).

Cada año en Tamapatz la fuerza del maíz se ve regenerada y propulsada mediante los abundantes rituales que se realizan celebrando su nacimiento y su crecimiento. Así, el maíz mediante sus alimentos, provee a los hombres de la fuerza vital que necesitan para desempeñar su trabajo, lo mismo ocurre con otros existentes como Trueno, quien se beneficia de ésta a partir de los olores, los cuales lo estimulan a seguir distribuyendo la lluvia en distintos puntos de la Tierra.

Finalmente, en algunos rituales se ha observado que el agua es otro de los componentes necesarios en las ofrendas. En el ritual presenciado en la casa de don Esteban el agua se vio contenida en un guaje, en otros *costumbres* a los que asistí, dicho líquido fue dispuesto en una jícara. Hernández Azuara en su trabajo con otras comunidades teenek de Aquismón, sostiene que la jícara con agua dispuesta como ofrenda “es la representación del mar” (2010: 145). Para Kindl, en el caso de los huicholes, la jícaras ceremoniales se encuentra de por sí “asociadas a la fertilidad y las entidades acuáticas” (2001: 4). Considerando esto, es posible que el agua en jícaras o en guajes aluda al recurso vital que se espera sea traído por Trueno y sus ayudantes para fertilizar la tierra y dar paso al crecimiento del maíz.

A la par que los rituales de la mazorca se realizan en algunas unidades domésticas, Tamapatz se prepara para llevar a cabo la fiesta de San Miguel Arcángel, santo patrón del lugar y de otros poblados cercanos, como la misma cabecera municipal (Aquismón) y el vecino municipio de Tancanhuitz. Es de esta forma que San Miguel, considerado como uno de los principales ayudantes de Trueno, viene a ser una deidad tutelar a nivel regional. Alrededor de esta celebración se movilizan gran cantidad de aspectos que pueden ser abordados con mayor profundidad pero para este capítulo haré énfasis en algunas características de las danzas, como una de las actividades relacionadas con el trabajo expresado en la ritualidad agrícola y en la producción de fuerza.

Danzas que traen lluvia: la fiesta para San Miguel Arcángel

De acuerdo con don Mateo, la fiesta para San Miguel, efectuada entre el 28 y el 29 de septiembre¹⁷¹, tiene como propósito darle gracias a dicho arcángel por las lluvias que propiciaron las cosechas, también se le agradece por proteger la comunidad de las fuerzas degenerativas del universo, defendiéndola “del demonio” y de sus infortunios.

Dentro de todo lo realizado resulta importante destacar la cantidad de alimentos reunidos durante la noche del 28 de septiembre. El representante y los integrantes del equipo de los barrios que participan más activamente juntan cierta cantidad de *bolímes*, panes, botellas de aguardiente y refrescos que son concentrados en la sala comunal del pueblo para el consumo de todos los mandatarios y de las al menos cuatro cuadrillas de danza que ofrecen sus pasos para San Miguel. Con esto pueden llegar a reunirse hasta cien *bolímes* y por lo menos unas cincuenta botellas de aguardiente que tienen por cometido restituir la fuerza que las autoridades, los músicos y los danzantes van desgastando a lo largo de la noche a partir de su trabajo. Dicha fuerza también hace fuerte a San Miguel, quien al igual que los hombres, ha dejado parte de su vigor ayudando a la humanidad con la lluvia esperada. De esta manera, la gran cantidad de alimentos hechos a base de maíz y el aguardiente vuelven a colocarse como importantes repositorios de la fuerza pérdida y como propulsores de ésta misma.

Las danzas que participan durante las fiestas de San Miguel son identificadas por la gente del lugar como “la danza de la Malinche”, la cual se baila al ritmo del *Pulik son* (son grande), compuesto por el acompañamiento de un violín, una jaranita y una guitarra. De acuerdo con Hernández Azuara (2015), quien ha estudiado la música y la danza teenek de la Huasteca potosina, el *Pulik son* se celebra en honor a la mazorca madura.

Las danzas inician cerca de las ocho de la noche y se prolongan hasta las tres horas de la madrugada siguiente. Para Hernández Azuara, las danzas “se ofrece en forma de aire [...] con el objeto de crear una atmósfera más propicia para la comunicación con los dioses de la

¹⁷¹ Sin embargo los preparativos inmediatos comienzan por lo menos una semana antes, cuando los representantes de cada barrio, acompañados de su equipo de trabajo, del presidente de la capilla y de sus ayudantes, recorren las distintas unidades domésticas llevando dentro de un nicho la imagen de San Miguel, la cual colocan en los altares familiares de los hogares visitados, mientras es sahumada con copal por los presentes. En cada lugar se reza un rosario y se entonan un par de alabanzas en honor al arcángel. Los anfitriones comparten con los visitantes algunas tazas de café, refresco o pan y también les obsequian una cooperación que van acumulando para contribuir a los gastos de la fiesta.

naturaleza y del cielo" (2010: 136), por lo que sus sonidos "son una forma de energía" (*Ibidem*), de la cual los dioses son los receptores.

A lo largo de la noche las cuadrillas de distintos barrios bailan en diferentes puntos del centro del pueblo, una de ellas se acomoda dentro de la sala comunal, otra bajo el tejaban de este lugar, una más en la galera, otra fuera de la iglesia. Cada una de éstas se compone por un grupo de mujeres y un grupo de hombres que se integran a la danza "de voluntad", lo cual implica ir aprendiendo los pasos conforme van participando, ya que pertenecer a la danza no demanda tiempos para ensayar ni algún compromiso más que el gusto de participar. Conforme la noche transcurre el número de integrantes de cada cuadrilla acrecienta, pues se van integrando algunos espectadores que también gustan de bailar.

Aunque no hay un traje especial que los danzantes deban portar, las mujeres procuran llevar lo que es considerado como la indumentaria "tradicional", integrada por falda negra, blusa de color rosa con pliegues en el cuello y en el pecho, un tocado (*petob*) hecho con estambres entre los que sobresalen los tonos naranjas, verdes y rosas. Entre las mujeres jóvenes, muchas de estas prendas están cayendo en desuso, para las mujeres mayores de cuarenta años, dicha vestimenta forma parte de la cotidianidad.

El *quechquémitl* (*dhayem*) es la única prenda que generalmente se reserva a contextos rituales, y aun así, no todas las participantes lo portan. Éste cuenta con una tela blanca de base, llamada cuadrillé, sobre la que se bordan a punto de cruz, flores y estrellas con estambres rosas, jilotes de maíz de color anaranjado, serpientes de color verde trazadas en forma de S y aves de tonos predominantemente rosas, rojos, naranjas y amarillos, que evocan el concepto de espíritu que tienen los teenek de la región. El *dhayem* se configura como un complejo modelo reducido que reúne en un mismo plano un conjunto de elementos trascendentales en el mundo de la gente de Tamapatz, al mismo tiempo que sintetiza las relaciones que se buscan establecer en el contexto del ritual con seres como Dhipák en su forma de jilote, con Trueno a través de la serpiente -siendo considerada ésta como su animal y su mensajera- y con los distintos puntos del cosmos señalados mediante las aristas de las cruces y las flores.

Entre los hombres tampoco hay un traje particular para danzar que sea distinto al de la vida cotidiana. La mayoría de ellos visten con pantalones de mezclilla y otras telas como la gabardina, camisas de diferentes colores, y en algunos casos, gorras o sombreros. Lo único diferente que un danzante requiere es hacerse de un *chinchin* o sonaja elaborada con un

pequeño guaje seco (*Lagenaria siceraria*)¹⁷² relleno con semillas, con las cuales produce “el ruido” al agitarlo. Éstos son forrados por plumas de pollos y gallinas pintadas con tintes de manufactura color rosa, en su parte inferior se les adorna con listones verdes, blancos y rojos, los colores de la bandera de México.

Varios de los danzantes, tanto hombres como mujeres, portan algunas varitas, denominadas *kutsil'te*¹⁷³, las cuales son formadas por delgados troncos de madera o tubos de plástico forrados de papel metálico verde, blanco o rojo, a su vez adornados con plumas rosadas, iguales a las de las sonajas. Finalmente, la parte inferior de estas varas también es decorada con listones de los mismos colores del tronco. Felipe -uno de los yernos de doña Prisca, quien desde hace más de quince años forma parte de la cuadrilla que participa por el barrio de El Zopope-, me explica que dichas varas “son como el maíz que está jiloteando”. Con esto puede considerarse que mientras ejecutan sus pasos, los danzantes llevan al maíz entre sus manos.

Aunque la danza es conocida como la danza de la Malinche, a simple vista no hay danzante (hombre o mujer) a quien se le identifique como tal. Cuando se les pregunta a los participantes por qué la danza se llama de esta forma o se les inquiriere sobre quién es la Malinche de la danza, la mayoría responde que “así se llama el costumbre” o que no saben quién es la Malinche y enseguida señalan que el único danzante que “tiene nombre” es el rey colorado¹⁷⁴.

Únicamente una de las cuadrillas, la que danza dentro de la sala comunal, cuenta con la participación de “el rey colorado”, hombre que porta un vestido rojo bajo el que lleva pantalón y camisa como el resto de los varones. El rey colorado tiene además un par de paliacates del mismo color, los cuales sujeta con sus manos a lo largo de la danza. Éste cubre su cabeza con un paliacate también rojo o de un color similar como el naranja, y lleva una corona forrada por papeles metálicos de tonos rojo, verde, azul y rosa, principalmente. La corona tiene además cuatro espejos direccionados hacia cada punto cardinal y una cruz al centro superior de ésta.

¹⁷² El nombre científico fue consultado en la Biblioteca Digital de la Medicina Tradicional Mexicana de la UNAM. Fuente: <http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/monografia.php?l=3&t=&id=7024>. Fecha de consulta: 6 de agosto de 2016.

¹⁷³ Término compuesto por las palabras *kutsil* (cuchillo) y *te'* (árbol), que en este contexto se traduce como madera (Ariel de Vidas, comunicación personal, 2015).

¹⁷⁴ Desde las apreciaciones de Bonfiglioli (comunicación personal, 2016), se trata de Moctezuma convertido al catolicismo.

La cuadrilla donde participa el rey colorado procede del barrio de Obtujub y resulta ser la más esperada por quienes asisten a la fiesta, precisamente porque cuenta con su intervención, la cual hace que se distinga del resto y la coloca en un plano protagónico, por esto mismo es la que tomaré como ejemplo para ser analizada.

De acuerdo con Minera y Tabarez (2014), la figura del rey colorado en las danzas de Tancanhuitz, “representa a Moctezuma”, mientras que el resto de los participantes hacen de sus soldados. Ichon (1990: 408) apunta que entre los totonacos la Malinche era “representada por un hombre travestido” que llevaba una serpiente de madera o de trapo, misma que “representa a *Kitsis-Luwa*, es decir: el rayo, la lluvia y el maíz, a la vez”. Para este autor la Malinche viene a ser “la madre de la serpiente” debido a que fue asimilada con “la diosa azteca del Agua: Chalchiutlicue” y fue así como “se convertiría aquí en la diosa de la Lluvia, y a ese título, Madre del Trueno” (*Ibid.*: 419-420), quien en la danza queda identificado con la serpiente. Por tal motivo Ichon plantea que esta clase de danzas corresponden a “un rito de fertilidad que simboliza la llegada de las lluvias, la muerte y la resurrección del grano del maíz” (*Ibid.*: 421).



**Fotografía 11. Danza con el Rey Colorado en Tamapatz.
Imelda Aguirre (2012)**

Tomando esto en consideración, es posible que la Malinche de las danzas teenek sea el llamado rey colorado, que como ya se dijo, porta un vestido “colorado”¹⁷⁵ (Fotografía 11). En tanto que el par de paliacates torcidos, que penden de sus manos, pueden estar asociados con serpientes. Aunque, como indica Bonfiglioli (comunicación personal, 2016), éstos logran conformarse también como extensión de los brazos del rey colorado, en alusión al palo volador, cuya danza se encuentra enfocada en “establecer una conexión con el mundo de arriba sobre el eje vertical”. Así, el cuerpo del rey colorado se formula como “una transformación del palo volador; es un *axis mundi*, por el que fluyen las fuerzas cálidas y frías”.

¹⁷⁵ Dicha interpretación no resulta aislada, de acuerdo con informaciones proporcionadas por la radiodifusora indígena La Voz de las Huastecas, la Danza *Pulik son* es [o fue] una representación de la llegada a la zona huasteca de Hernán Cortés y la Malinche, cuyo papel es representado siempre por un hombre.

Lo anterior cobra sentido al recordar que en otras comunidades teenek la ritualidad en torno al Trueno está relacionada con la danza del gavilán, también conocida como la danza del volador, tal como ocurre en la localidad de Tamaletom, perteneciente al vecino municipio de Tancanhuitz, la cual es la principal referencia que la gente de Tamapatz tiene sobre esto. González menciona que durante la danza, los voladores descienden del tronco “dando peligrosas vueltas en el aire, donde imitan el vuelo del gavilán” (1939: 48-49). Por su parte, Stresser-Péan precisa que en teenek la danza del volador es llamada “*bisom tiu*, es decir, ‘danza de las Águilas’ o de los gavilanes” (2008: 83). Este autor considera que los voladores son mensajeros del dios-cielo asociado con el dios del poniente, pues refiere un fragmento mítico que indica que “cuando nació el sol, los danzantes-águila recibieron la encomienda de acompañar al astro hasta el horizonte occidental y que, desde aquel entonces, las águilas se convirtieron en compañeras del sol poniente” (*Ibidem*).

Stresser-Péan (*Ibid.*: 88-89) sostiene que como representantes de estos mensajeros águila, los voladores se encuentran encargados de llevar a la tierra los principios de fecundidad que se tornan visibles mediante los rayos solares y los relámpagos, característica que coadyuva a la asociación entre el Trueno y el gavilán. De hecho, para este autor aquellas aves “representan” las “almas de algunos de los difuntos divinizados” que bien pudieran estar vinculados con los ayudantes de Mámláb.

En Tamapatz, antes de comenzar con la danza, los músicos tocan mientras los integrantes de la cuadrilla derraman un poco de aguardiente sobre el lugar donde han de bailar, posteriormente beben algunos tragos y así empiezan a organizarse para danzar. En el transcurso de la noche los músicos tocarán la misma melodía con una duración aproximada de 15 minutos, interrumpiendo para descansar, beber un poco de aguardiente y posteriormente recomenzarla.

Mujeres y hombres bailan por separado delante de un altar ataviado con una imagen de la Virgen de Guadalupe. Al respecto Bonfiglioli (comunicación personal, 2016) explica que esta clase de danzas -ponderando distintas transformaciones de la danza de la Malinche-, refuerzan la asociación entre la Virgen de Guadalupe y la Tierra.

Las mujeres forman un círculo (Fotografía 12) que comienza dando vueltas en levógiro y luego en dextrógiro cuando uno de los capitanes marca el cambio gritando ¡uh!... Se danza llevando el pie derecho adelante, inclinándolo hacia el mismo sentido, el cual posteriormente

se devuelve hasta encontrarse con el pie izquierdo, para así volver a avanzar. Enseguida se hace lo mismo con el izquierdo, llevándolo adelante hacia la izquierda y regresándolo hasta tocar el pie derecho, avanzando a pasos lentos. Este es el único paso ejecutado por las mujeres, por lo cual puede ser tomado como un morfocorema en el sentido propuesto por Bonfiglioli (1995: 42), es decir, como “una unidad significativa mínima que se conforma como un “motivo coreográfico” debido a su repetición secuencial. Al terminar cada pieza, las mujeres giran sobre su propio eje en sentido antihorario, procurando quedar paradas con vista hacia el poniente.



**Fotografía 12. Mujeres danzando en círculos, Tamapatz.
Imelda Aguirre (2012)**

Simultáneamente los hombres forman dos filas y comienzan a danzar con pasos cortos, idénticos a los ejecutados por las mujeres, los cuales apresuran conforme avanza la melodía del *pulik son*. Los danzantes bailan agitando sus chinchines, cada cinco repeticiones del morfocorema antes señalado, dan una vuelta sobre su propio eje en sentido levógiro y otra en dextrógiro para seguir avanzando. La fila A (norte) es la que presenta mayor movimiento en relación con la fila B (sur), mientras la primera da pasos más largos y con más fuerza, la de B son más cortos pero con la misma intensidad al pegar los pies contra el suelo. La fila A se

encuentra precedida por el rey colorado, quien primeramente la va conduciendo en sentido horario hasta conformar cuatro vueltas en las que por momentos A rodea a B. También por momentos los danzantes de ambas filas se entremezclan cuando giran sobre su propio eje para dar su vuelta en levógiro y luego en dextrógiro, pero después vuelven a tomar sus posiciones en las filas (Figura 10). Antes de que el son termine, el rey colorado conduce la fila en sentido antihorario, así los danzantes concluyen la pieza mirando hacia el poniente cuando los cuatro capitanes gritan ¡uh!

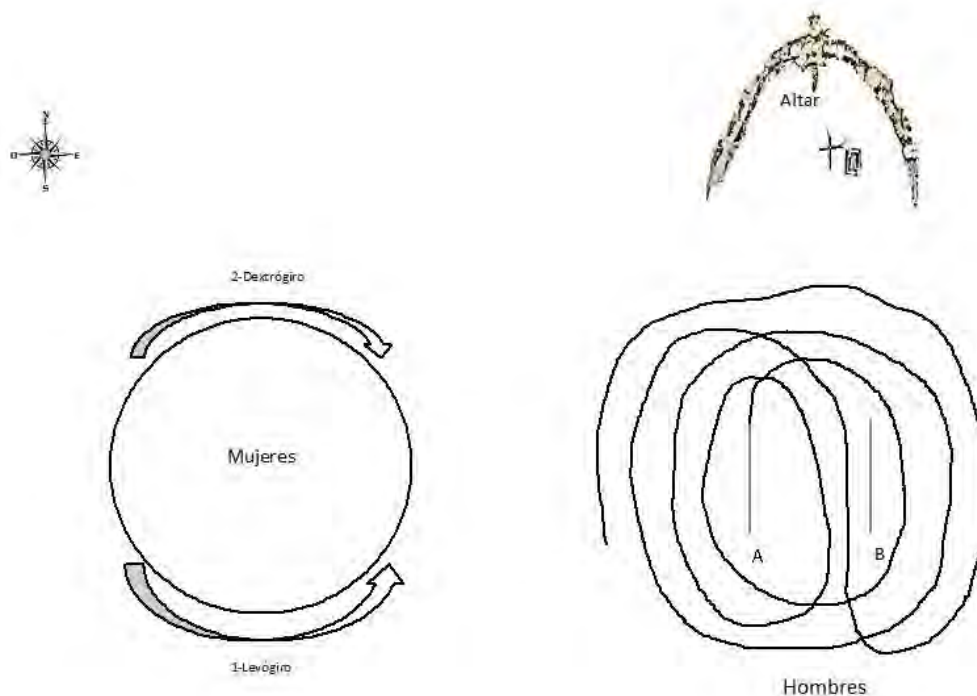


Figura 10. Coreografía principal de la danza de la Malinche
Elaboración propia

En Tamapatz las danzas de la Malinche son ejecutadas en los tiempos de cosecha, tiempo en que se recibe a Dhipák, se agradece a Trueno y a sus ayudantes por los temporales pluviales y se lleva a cabo la fiesta de San Miguel, protector de la comunidad y colaborador de Mámláb. En éstas el rey colorado se encarga de guiar a la fila que realiza el serpenteo y que en su andar se transforma en una gran serpiente que se va enrollando y que posiblemente trae lluvia. Así, como lo observaba Ichon (*op. cit.*) para los totonacos, es la Malinche-rey colorado el/la que lleva la serpiente, no sólo mediante paliacates torcidos sino en la coreografía misma. La serpiente, como se ha venido planteado, es conceptualizada en Tamapatz –y en otros

pueblos mesoamericanos- como un animal de Trueno, emisaria de éste mismo y por lo tanto, propagadora de lluvia.

De acuerdo con Ochoa y Gutiérrez (1996-1999: 123) hay una asociación entre Trueno y la serpiente que ya se puede advertir en las esculturas de los encorvados -de las que ya he hablado en el capítulo anterior-, algunas de las cuales tienen como báculo uno de estos reptiles, y es en ese contexto que los autores interpretan a Mámláb como “un dios agrario”. En diversos mitos transmitidos por los teenek de la región, Trueno tiene a la víbora como animal principal, ésta fluctúa entre sótanos, cuevas, cerros, manantiales y otras corrientes de agua en las cuales mora. Así pues, la víbora vive en distintas cuevas donde hay manantiales o corrientes de agua de las que cuida. Ejemplo de ello son la cueva del agua en La Cercada o la cueva de San Nicolás en Tamapatz, también llamada cueva del agua por los vecinos del barrio El Zopope, ya que funge como un receptáculo del líquido que llevan algunos los arroyos del lugar, los cuales vienen a converger en este punto. Debido al agua que corre, algunas personas mencionan que esta cavidad se encuentra comunicada con otras cuevas importantes, como la de Huichihuayán, donde también se ha visto a la víbora de Trueno.

Volviendo a la danza, en tanto los hombres serpentean, las mujeres avanzan en círculos que van alternando los sentidos antihorario y horario, construyendo con su andar un modelo reducido del mundo y de los ciclos que se ven dinamizados a través de sus pasos. Bonfiglioli (2008: 47) plantea que entre los rarámuri, los giros levógiros en la danza conocida como yúmari, tienen orientación ascendente porque están asociados con el oriente, con el mundo de arriba y con el sol ascendente, mientras que los giros dextrógiros son descendentes porque se relacionan con el poniente, con el mundo de abajo y con el movimiento descendente del sol. En nuestro caso, mientras los hombres se ubican al este de la sala comunal, las mujeres desarrollan su coreografía en el punto oeste. De acuerdo con algunas fuentes -como Ochoa y Gutiérrez (*op. cit.*), Hernández Ferrer (2000: 114)-, el Trueno era un habitante del este, punto asociado con el mar, punto donde se crea la serpiente en la danza. El oeste, por su parte, es dirección que enuncia la puesta del sol, siendo éstas danzas realizadas durante la noche. Pero además, la colocación de las mujeres en el punto oeste puede relacionarse con el ocaso del ciclo agrícola que está por venir. Más allá de esto, en el mundo mesoamericano existe una asociación entre las mujeres con la noche y la oscuridad (Ariel de Vidas, comunicación personal, 2016).

Aunque la anterior es la coreografía que más se repite a lo largo de la noche, eventualmente también se baila la conocida como *kwechochól bixom* o danza del círculo. En ésta las mujeres avanzan en círculo siguiendo la dinámica arriba descrita mientras los hombres integran una sola fila para después formar un círculo que rodea al de las mujeres. Tanto hombres como mujeres danzan en las mismas direcciones, cambiando coordinadamente de levógiro a dextrógiro cuando los capitanes lo indican gritando ¡uh!...No obstante, las mujeres siguen manteniendo un ritmo pausado mientras los hombres ejecutan el morfocorema a pasos apresurados, agitando sus chinchines.

En distintos años los comisariados en turno han subrayado la eficacia de las danzas y del resto de los esfuerzos que se hacen para festejar al santo patrón, ya que la misma noche, mientras los danzantes ejecutan su serpentear y las mujeres recorren el mundo y los ciclos con su andar en círculo, la lluvia no se hace esperar. Entonces se sabe que “San Miguel y Mámláb se ponen contentos” y ese contento se desborda como fuerza regenerativa que se traduce en más lluvias en favor de la prolongación del temporal agrícola.

Comentarios finales

En lo anterior he referido la importancia del trabajo tanto agrícola como ritual para generar y regenerar cíclicamente la fuerza de Dhipák corporizada en alimentos, también he abordado el complejo de rituales que se organizan en torno a este espíritu y otros existentes como Trueno, los hombres rayo y San Miguel, quienes se encargan de distribuir la lluvia que coadyuva a la fertilización de la Tierra, y con esto, a la revitalización de Dhipák. Dichos *costumbres* han sido propuestos como dispositivos generadores de fuerza, ya que no sólo la movilizan sino también la producen. Dicha movilización ocurre en el intercambio energético entre hombres y otros existentes a partir del constante flujo de comida y también de trabajo, pero ¿qué ocurre si todo esto no se realiza? ¿Qué pasa cuando no se siembra? ¿Qué consecuencias tiene el no hacer *costumbre*?

Doña Ignacia menciona que si no se hace *costumbre*, “el maíz no levanta”, por lo que sobreviene un mal temporal agrícola, y con esto, la escasez de alimentos. En este mismo

sentido don Braulio indica: “para comer, tenemos que dar, porque si no damos, no hay fuerza”, y es mediante las ofrendas de comida hechas principalmente a base de maíz, mediante el esfuerzo expresado en el trabajo agrícola, en las danzas y en el resto de los *costumbres*, como los hombres dan a la Tierra y al conjunto de existentes productores y transmisores de fuerza.

Con la escasez de alimentos llega Ulúts’, ser contrapuesto a Dhipák, pues mientras éste se categoriza como el espíritu del maíz, Ulúts’ es referido como el espíritu del hambre. De acuerdo con van’t Hooft y Cerda, Ulúts’ es “el Dueño o espíritu del hambre, la sequía y la pobreza”, quien tiene su materialización en la fruta del *ojoy*, la cual “representa el estado anterior a la existencia del grano, asociado con una vida de escasez de alimentos” (2003: 23). Se recordará que en M₄ se observa al *ojoy* como un fruto recolectado por K’olének, la abuela de Dhipák, ser perteneciente a un mundo pre-agrícola donde el maíz aún no se configuraba como alimento.

Don Santos -un experimentado danzante que gusta de participar en la fiesta de San Miguel, y quien eventualmente emigra hacia Ciudad Mante para trabajar en el corte de bombo- explica que Ulúts’ llega a la vida de los hombres cuando no trabajan y así también acontece la falta de comida, “el hambre”. Con esto se comprueba que el trabajo es una condición para producir fuerza regenerativa. Doña Jacinta señala que “eso [Ulúts’] cuando entra, se acaba todo de comer, vas a dormir con hambre y al otro día no hay nada”. Don Alejandro concuerda con esto, para él Ulúts’ “es la necesidad, cuando no hay nada que comer, no hay dinero, no hay trabajo, hay malas cosas”.

Don Alejo explica que Ulúts’ también llega cuando se desprecia o se rechaza al maíz, quien siendo rechazado decide abandonar a la familia y con esto viene “el hambre”. Al respecto aquel hombre me contó lo siguiente:

Cuando empecé a trabajar definitivamente era muy pobre, vendía leña para mantenerme. Entonces yo tenía once años, yo no tenía nada que comer, sufría de hambre hasta tres días. Sembrábamos poquito, media hectárea y llenamos la casa de mazorca. Al siguiente año sembramos otro pedacito y siguió lo mismo. Llevamos como cinco años trabajando, de los cinco años ya teníamos todo lo que queríamos. Entonces mi mamá dijo: ‘ya no cabe la mazorca’. La sacó al campo y puso como un arbolito lleno de mazorca. Vinieron unas gentes y la regaló antes de que lloviera y se picara el maíz con el agua. Y al siguiente año ya fue

malo, porque el niño se va, tú lo sacas afuera y lo abandonas, se va y agarra su camino con otro.

Después de varios años de malvivir con Ulúts', don Alejo pudo recuperar las bonanzas traídas por Dhipák "trabajando muy fuerte" y realizando los *costumbres* necesarios para su recibimiento. De acuerdo con él, fue así como el espíritu del maíz lo perdonó y decidió retornar a su casa. Con los nahuas de Hidalgo se ha encontrado algo parecido a lo contado por don Alejo, al respecto se refiere que "cuando el maíz (Chicomexóchitl) es maltratado, desperdiciado, mientras a muchos les hace falta o es mal utilizado, éste se aleja de la gente y las siembras no se dan; entonces es cuando se sufre hambre. Éste es el temor de la gente. Así, las fiestas que se organizan hacen que Chicomexóchitl se encuentre feliz y contento y nunca nos abandone" (Hernández, 2004: 378).

Doña Jacinta y otros interlocutores cuentan que para alejar a Ulúts' se debe formar un racimo con la mazorca obtenida en la más reciente cosecha, la cual generalmente se cuelga en alguna parte de la cocina. Esta mujer explica que con esto Ulúts' "ya no puede entrar porque le tiene miedo" debido a que este racimo viene a hacer presente a Dhipák en cada unidad doméstica, coadyuvando también "para que siempre tengas abierto tu corazón", pues como ya lo señalé, si éste espíritu es la fuerza vital que se regenera constantemente mediante el alimento, Ulúts es la fuerza degenerativa que se expande mediante el hambre y la carestía, llevando a los seres humanos hacia la muerte. En síntesis, se puede argumentar que el sistema de *costumbres* en torno a Dhipák y los seres pluviales garantizan el alejamiento de Ulúts' y la presencia perene del espíritu del maíz, es decir, la preservación de la fuerza vital en detrimento del hambre y de la muerte.

En el conjunto de *costumbres* tratados, la fuerza se ve suministrada por una serie de sustancias y de componentes propagadores de fuerza vital, entre éstos se encuentra el aguardiente derramado constantemente sobre la Tierra, el hígado y el corazón de aves de corral tiernas o maduras, los cuales transmiten su vigor a la Tierra y a los seres que consumen de los alimentos preparados con éstos mismos; el agua existente en los manantiales y el agua enviada por Trueno en forma de lluvia también es fuerza para la Tierra, para los hombres y para Dhipák, quien a su vez tiene la capacidad de restituirla mediante la comida elaborada a base de maíz.

Así se establece una especie de cadena de fuerza entre los participantes del sistema: pues si bien los hombres, la Tierra, Trueno ponen de su fuerza para que el maíz se logre, es éste último el que al final la renueva de forma cíclica. Y es de esta forma que las fuerzas del universo se ven movilizadas de manera incesante. Dicho ciclo energético solo puede interrumpirse cuando los hombres y el conjunto de existentes involucrados dejen de trabajar, pues sin sus esfuerzos Trueno tampoco fertilizará la Tierra, Dhipák no germinará y Ulúts' (el espíritu del hambre) se impondrá. No obstante, aun habiendo hecho *costumbre*, aun habiendo trabajado, queda la posibilidad de que las lluvias no resulten suficientes, o por el contrario, que sean excesivas, y con esto, de que el maíz "no levante". De ahí que lo degenerativo sea parte de lo dado, y con esto, siempre queda pendiente más trabajo por hacer, por lo cual en el siguiente capítulo abundaremos en los dispositivos que permiten generar fuerza con fines colectivos.

Capítulo 7

La producción de fuerza colectiva: los rituales de mayo

A lo largo de mayo se viven en Tamapatz un conjunto de rituales cuyo propósito central es la diseminación de fuerza en la comunidad, entre éstos destacan los dedicados a San Isidro Labrador y los inherentes al “costumbre general”, por lo cual, en la primera parte de este capítulo se analizarán los rituales que se realizan para aquel santo, quien es conceptualizado como uno de los precursores en el trabajo agrícola. En la segunda parte se dará tratamiento a lo que en la comunidad es conocido como “el costumbre general”, en donde se congrega el trabajo colectivo de los principales barrios de Tamapatz.

Ambas partes son complementarias debido a que sus rituales persiguen casi los mismos fines y en ellos participan los mismos existentes receptores y transmisores de fuerza. Pero mientras en *los costumbres* para San Isidro se trabaja por la gestión y el agradecimiento de la lluvia, en *el costumbre general* el eje rector es conseguir, en términos amplios, la fuerza que el pueblo necesita para instituirse. Pero ¿Cuáles son las especificidades de esa fuerza? ¿Cómo es que se propaga? ¿Cuáles son los efectos de dicha propagación?

La ritualidad en torno a San Isidro Labrador

Aunque San Isidro Labrador es el santo patrón de El Zopope, su devoción se extiende a gran parte de las comunidades de la región, en donde suele pedírsele fuerza de carácter regenerativo expresada en buenos temporales pluviales y en un trabajo agrícola exitoso. En esta primera parte del capítulo caracterizaré las relaciones que se establecen entre San Isidro y los hombres mediante distintas prácticas rituales generadoras de fuerza, entre las que sobresalen las procesiones de carácter comunitario y los rituales celebrados en varias unidades domésticas de El Zopope.

San Isidro Labrador: un trabajador del campo

Doña María cuenta que San Isidro “fue un trabajador del campo” que habitó en la comunidad cuando ésta comenzaba, él -dice esta anciana- “se ganó el cielo porque le daba de comer a los pobres, trabajaba para darles de comer [...] Antes de que se hiciera santo trabajaba la tierra para darle de comer a la gente”. Doña María explica que así como fue en aquellos tiempos, así es ahora, donde “el que tenga más, le da de comer a los que no tienen”, tal y como lo hacía San Isidro con el resto de sus vecinos.

Otra de las características que se le imputan a este santo provienen de lo aprendido en las alabanzas de la liturgia católica. En las procesiones, las velaciones y otros eventos celebrados en El Zopope, durante la fiesta para San Isidro, se acostumbra a cantar una alabanza que ensalza sus virtudes como protector, de la misma forma se enfatiza en su humildad y en su paciencia, atributos que “a los cielos lo llevó”. No obstante, doña María opina que más bien se trataba de un hombre “corajudo” pero generoso, por ello compartía sus alimentos con el resto de las personas, propiedad donde ella encuentra su mayor cualidad.

De la alabanza antes citada igualmente se resalta que San Isidro haya sido un buen marido, un agricultor exitoso, como ningún otro en el lugar, quizá por eso podía compartir sus excedentes con quienes necesitaban de alimentos, y por ello se le atribuyen numerosos “milagros” relacionados con los buenos temporales agrícolas. En la alabanza también se le caracteriza como un “modelo de santidad” que acudía a la iglesia para orar y que hablaba con Dios mientras trabajaba en el campo.

Tomando lo configurado a partir de la hagiografía local en torno a San Isidro, en combinación con los conocimientos procedentes de la religión católica, se ha conceptualizado a este santo como un modelo a seguir para el resto de los hombres, por tratarse de un buen trabajador, exitoso y piadoso, en suma, como alguien que abona a la producción de fuerza mediante su trabajo, cuyos resultados terminan siendo compartidos entre los demás integrantes de la comunidad.

El baño a San Isidro: un ritual para la producción de lluvia

Una semana previa al 14 de mayo, el representante y los integrantes del comité de la capilla visitan la mayoría de las unidades doméstica del barrio llevando con ellos la imagen más pequeña de San Isidro¹⁷⁶. Al igual que en el caso de San Miguel, en cada altar doméstico se reza un rosario y se sahúma el nicho donde descansa el santo. Los anfitriones convidan a los visitantes algo de café, refresco, pan o cualquier alimento del que se disponga, de la misma forma les presentan su cooperación económica o en especie para contribuir con los gastos¹⁷⁷ de la fiesta próxima a acontecer.

Hay años -como lo fue el de 2014- donde la fiesta acaece en un día lluvioso. Don Diego, mi interlocutor principal para esta parte, explica que esto ocurre cuando San Isidro “queda contento” de haberse “paseado” por las viviendas del barrio, por ello “manda agua” incluso desde antes de su fiesta.

Desde tempranas horas del 14 de mayo, el representante, el presidente del comité de la capilla y sus ayudantes se reúnen en un cuarto contiguo a la capilla, que es conocido como la cocina. Ahí comienzan a recibir *bolimes*, panes, refrescos, botellas con café o con aguardiente

¹⁷⁶ Para el año 2016 El Zopope cuenta con tres imágenes del santo patrono. La primera fue hecha hacia 1925, cuando uno de los párrocos incentivó a los vecinos del lugar para que la confeccionaran. Dicho San Isidro tiene unos 30 centímetros de altura y es la imagen peregrina. La segunda imagen de San Isidro mide aproximadamente un metro de altura, ésta al igual que la anterior fue hecho con madera de pemoche. El San Isidro más reciente llegó durante la fiesta de este santo en el año 2014, éste fue comprado fuera de la comunidad, se trata de una imagen elaborada con pasta de resina.

¹⁷⁷ Los principales gastos que se realizan corresponden a la compra de cuetes, velas, bebidas, así como a la gratificación económica para músicos y danzantes. Don Diego estima que para cubrir los principales gastos se deben contar con al menos 2,400 pesos (aproximadamente 132 dólares para fines de 2016). Para el año 2014 se obtuvieron 1,800 pesos (aproximadamente 99 dólares), además de algunos kilos de café, maíz y bultos de harina de maíz procesada, productos que se emplean para la preparación algunos de los alimentos que se han de consumir a lo largo de la festividad.

que los vecinos llevan voluntariamente para colaborar con la celebración. Mientras esto ocurre en la cocina, las mujeres de estos hombres se encuentran en la capilla limpiando el espacio y decorando las imágenes con racimos de flores naturales, entre las que predominan las buganvillas moradas.

Los alimentos y bebidas reunidos servirán de comida para los mandatarios y también para los músicos y los danzantes que acuden al festejo. En ocasiones lo sobrante es distribuido entre el resto de los asistentes al término de la misa, que por lo general se celebra durante la noche. Para esto, los *bolimes* y vasos con café son colocados en un par de mesas que se posicionan cerca del púlpito de la capilla. Ahí son sahutados con copal, primeramente por el curandero y los principales mandatarios organizadores, luego por el resto de los asistentes. Al terminar con el *pajúx taláb* es cuando los alimentos se distribuyen entre quienes ahí se encuentran.

Cerca del mediodía se organiza una procesión con una duración de aproximadamente dos horas, la cual toma como ruta las principales calles del barrio. Dentro de todo lo que ocurre en la procesión me interesa resaltar la importancia de lo que es denominado como “el baño de San Isidro”, acción que tiene lugar en el manantial *Tsop tsop Já’* o Zopope. Éste consiste en rociar a las imágenes de San Isidro con algunas gotas de agua procedentes de dicho manantial. Cuando la procesión ocurre durante un día soleado, los participantes se detienen en este lugar por unos treinta minutos, colocando al pequeño San Isidro y a su nicho sobre una mesa. Posteriormente se conforman un par de filas, una de mujeres y otra de hombres, quienes van pasando a sahumar la imagen. Después de esto es cuando San Isidro es mojado con algunas gotas de agua procedentes del manantial, recurso que se deposita en una jícara.



**Fotografía 13. Procesión con las tres imágenes de San Isidro en El Zopope, Tamapatz
Imelda Aguirre (2014)**

Quando esto termina, el representante, el presidente de la capilla y una mujer encargada de llevar el cuadro de la Virgen de Guadalupe durante la procesión, se aproximan hacia la pila que contiene el agua procedente del manantial, ahí sahúman y depositan el cuadro en una pequeña repisa. Mientras esto ocurre, el conjunto de minuetes toca y los danzantes ejecutan su coreografía serpenteada frente al nicho del santo patrón, pidiendo que la lluvia llegue.

Quando la procesión se realiza en medio de un día lluvioso, el baño de San Isidro ocurre rápidamente. Uno de los ayudantes del representante se apresura a llenar la jícara con el agua del manantial, en ésta la mujer encargada de llevar a la Virgen sumerge un ramo conformado por buganvillas, mismo que después sacude sobre cada una de las imágenes para así mojarlas. Mientras el baño ocurre, el presidente de la capilla sahúma las imágenes, la campana se hace sonar y luego la procesión continúa hasta llegar a la ya muy próxima capilla, a unos cinco minutos de distancia de este lugar.

Don Eusebio, el juez del barrio para el año 2014, explica que *el baño del santo* debe llevarse a cabo con unas cuantas gotas pues si se hiciera con mucha agua “se hundiría todo el país” debido a que se está pidiendo “lluvia para todos, no sólo para la comunidad”. Así, se

puede proponer que el fin último de la procesión, de las danzas, de la fiesta en general, y del baño en concreto, es atraer el agua hacia la tierra, petición para la cual San Isidro es un auxiliar. No es gratuito que en el proceso de creación de la primera imagen que se hizo de San Isidro, hacia 1925, los antiguos pobladores de El Zopope hayan hecho una adecuación al cromatismo en la vestimenta de dicho santo, que comúnmente se presenta en tonos verde olivo y café, y que ellos sustituyeron por un ropaje color verde agua. Curiosamente dicho color se encuentra relacionado por los interlocutores con los *tsok inik* (hombres rayo) que acompañan a Trueno y lo apoyan en la distribución del líquido pluvial que fertiliza la Tierra. Como se recordará (véase el capítulo cinco), se dice que estos *tsok inik* son de color verde porque en sus cuerpos o sobre sus espaldas llevan el agua que posteriormente derraman sobre la Tierra. Estas relaciones permiten categorizar a San Isidro como un ayudante más de Trueno, que trabaja a la par de los *tsok inik*, pero además de ello, es un sembrador de fuerza, un labrador del campo, cualidades que permiten distinguirlo del resto de los asistentes de Mámláb y que lo colocan en una posición de importancia, inherente a la producción de fuerza.

Hasta aquí he descrito los rituales comunitarios en torno a San Isidro. La realización de éstos implica grandes cantidades de trabajo, el cual se traduce en un desgaste considerable de fuerza por parte de los mandatarios organizadores pero también de quienes participan preparando alimentos, caminando en la procesión, cargando las imágenes, danzando durante la noche, tocando melodías o cantando alabanzas. De acuerdo con don Guillermo, en esta fiesta los hombres trabajan y sudan para que luego venga la lluvia que hace crecer el maíz. Todo funciona mediante una lógica de transferencias de fuerza en donde los hombres dan fuerza esperando que ésta sea restituida en forma de la lluvia que haga germinar la siembra. Don Guillermo explica que lo hacen, tal y como lo hizo San Isidro en los inicios de la comunidad, santo a quien se le considera el precursor del trabajo agrícola, de la producción de alimentos, y por lo tanto, de la producción de fuerza.

Los rituales domésticos para San Isidro

Las celebraciones para San Isidro no se reducen al plano colectivo, al igual que lo que ocurre con el caso de los muertos, los rituales se prolongan al interior de la unidad doméstica. Es tal la

importancia de San Isidro para la comunidad que algunos de sus habitantes consideran necesario invitarlo a su vivienda con el fin de organizarle *un costumbre* en donde se le conviden algunos alimentos y se le pida por las necesidades más apremiantes de la familia, estando entre éstas, un buen temporal agrícola y un buen abasto en las cosechas. Así, en lo que sigue presentaré cómo se organiza un ritual doméstico en torno a San Isidro. Tomaré como ejemplo lo observado en la casa de Donaciano durante el año 2014 por ser *un costumbre* representativo en su tipo. En éste se desplegaron las unidades más significativas del sistema ritual de los teenek de Tamapatz, a partir de discursos y oraciones se convocaron un conjunto de existentes -que trabajan en colaboración con San Isidro- propulsores de la lluvia que se necesita para la fertilización de los campos, entre otros fines, cuyo último propósito consiste en gestionar la fuerza, la vida para los integrantes de la comunidad.

Donaciano es un hombre de unos treinta y ocho años, está casado, tiene tres hijas todas menores de diez años. Además de café y de maíz, Donaciano siembra nopales que vende entre sus vecinos para así obtener algún ingreso adicional. Él es hijo de don Agustín, uno de los ancianos más sabios del barrio, quien a lo largo de su vida ha tenido cargos importantes como el de representante y el de consejero. Don Agustín fue educado en “la tradición”, desempeñando el oficio de rezandero desde hace más de cinco años. Debido a las enseñanzas de su padre, Donaciano sabe de presidir *costumbres*, en ocasiones encabeza procesiones, rosarios y otros eventos organizados por la iglesia.

Donaciano fue uno de los dos hombres que para el 15 de mayo de 2014 solicitaron la presencia del San Isidro peregrino en su unidad doméstica. Dicha petición debe hacerse ante el presidente de capilla en turno, son contadas las personas que se interesan en recibir a la imagen y organizarle *un costumbre* pues para ello se necesitan al menos trescientos pesos¹⁷⁸ que permitan comprar unos dos litros de aguardiente, algunos refrescos, galletas y los ingredientes necesarios para la elaboración de *bolimes*, tamales u algún otro alimento que se desee compartir con los presentes, además de alguna módica suma que sirva como gratificación para el rezandero encargado.

Ese año Donaciano estuvo ahorrando con algunas semanas de anticipación y una semana antes de la fiesta se dirigió a la casa de don Diego -presidente del comité de capilla-

¹⁷⁸ Entre 16 y 17 dólares para fines de 2016.

para solicitarle que el día 15 acudiera a su vivienda con sus ayudantes y la pequeña imagen de San Isidro. Esa mañana llovizó como el resto de las mañanas de aquella semana, a decir de don Diego, San Isidro estaba contento porque se había hecho un buen trabajo para su fiesta. Cerca de las once de la mañana, entre la neblina, este hombre y sus ayudantes caminaron un kilómetro de la capilla hacia la casa de Donaciano. En la comitiva iba el suplente del representante, el tesorero y los vocales. Hilario, uno de los ayudantes, llevaba cargando con el mecapal el nicho de San Isidro, otro hombre llevaba el tambor y la campana de la capilla como una suerte de insignias *del costumbre* inseparables en las procesiones. Mientras se avanzaba, el tambor era tocado hasta llegar a la puerta de la unidad doméstica anfitriona.

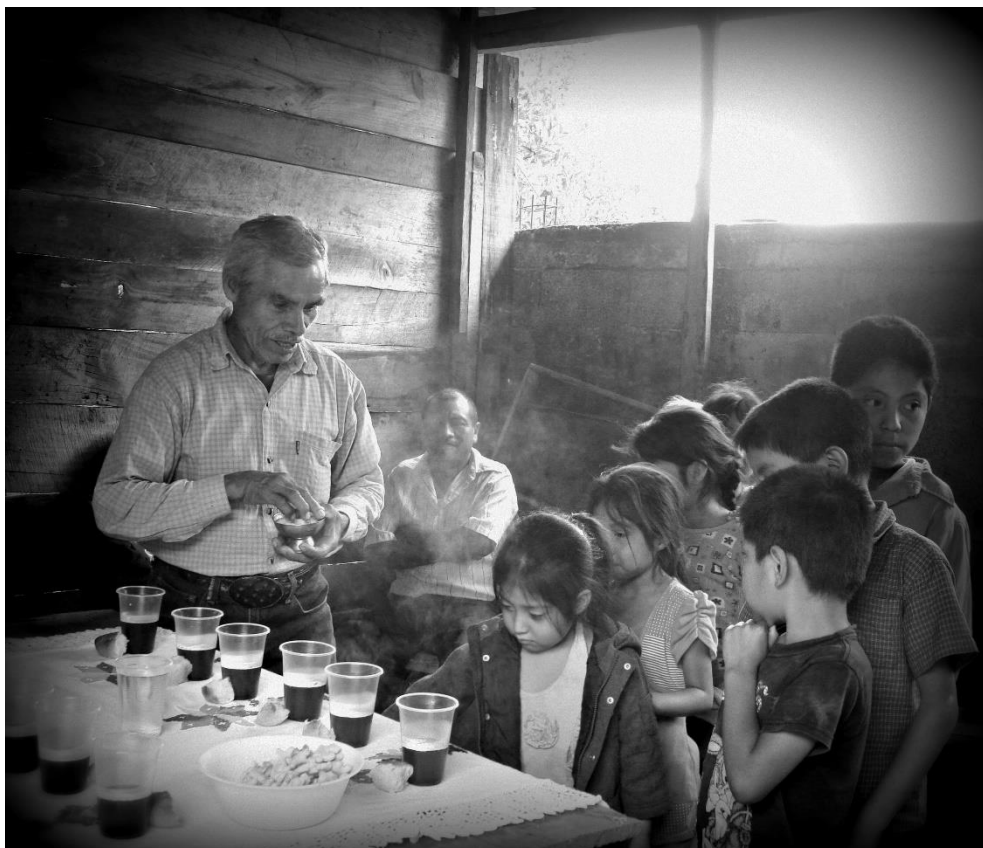
Ya en el lugar, Donaciano terminó de preparar el altar donde descansaría San Isidro y se llevaría a cabo el ritual. Bajo la mesa del altar se colocó la campana, dos velas, una veladora, y a un costado, el tambor. En la habitación se dispusieron tablas y sillas para que los presentes tomaran asiento. Donaciano encendió el sahumerio e incensó frente al nicho y bajo la mesa, él me explicó que con esto el altar quedaba bendecido para comenzar con el ritual.

Como lo he venido haciendo para el análisis de otros rituales, en lo que sigue he de centrarme en las acciones que se configuran como algunas de las unidades mínimas más significativas del sistema ritual entre esta comunidad teenek, las cuales además resultan ser unidades mínimas para la producción de fuerza, encontrándose entre ellas el *pajux taláb* y el derrame de aguardiente. Posteriormente haré un abordaje de los discursos y las oraciones pronunciadas durante *el costumbre* ¿A quiénes se les habla? ¿Qué se les pide? Esto es lo que veremos más adelante. Por último me enfocaré en las ofrendas de alimentos como un medio de convivencia entre los hombres y los distintos seres convocados, pero sobre todo, como un propulsor de la fuerza que tanto los humanos como los seres convocados al ritual necesitan para seguir cumpliendo con su trabajo, ya sea como sembradores de maíz o como abastecedores de lluvia.

El *pajux taláb*

La sahumación con copal es lo que marca el inicio del ritual. Primeramente Donaciano inciensa sobre la mesa y bajo de ésta, posteriormente llega don Agustín, su padre, y sahúma en los mismos puntos. A lo largo *del costumbre* se organizan varias bendiciones con copal. Así,

después de don Agustín, las mujeres y los niños presentes se disponen para pasar a sahumar frente al altar, las primeras instruyen a los segundos sobre cómo proceder.



**Fotografía 14. Don Agustín guía a los niños en la práctica del *pajux taláb*
El Zopope, Tamapatz
Imelda Aguirre (2014)**

Otro *pajux taláb* tiene lugar después de disponer las ofrendas de alimentos sobre la mesa. Para esto don Agustín hace un llamado para que los niños y las niñas hagan un par filas frente a la mesa, él es quien los va aleccionando, indicándoles que primeramente deben sahumar hacia San Isidro, después sobre la ofrenda y luego bajo la mesa. Don Agustín va alimentando con copal el sahumero mientras cada uno de los niños hace lo propio. Este anciano explica que los niños deben ser los primeros en sahumar después de colocar los alimentos pues son ellos quienes primero los probarán. Aunado a esto, existe una asociación entre los infantes y los ángeles, a quienes se toma como unos de invitados centrales de la ofrenda. De ahí que a los niños -como a los ángeles- se les dé el privilegio de comer primero.

Después de que todos los niños han pasado a sahumar, llega el turno de las mujeres y al final de los hombres.

El derrame de aguardiente

A la par de que don Agustín incensaba el altar por primera vez, también comenzaba la repartición de aguardiente entre los varones. Como es habitual, los hombres beben a pequeños sorbos, no sin antes derramar un poco sobre la Tierra. Al mismo tiempo Donaciano abría otra botella de aguardiente y servía un vaso con este líquido, el cual terminó vertiendo de a poco en cada una de las cuatro esquinas (patas) de la mesa, referenciando con esto los cuatro puntos cardinales. También tiró un poco delante de la mesa, mientras me explicaba que ese último trago es para el centro de la Tierra-centro del cielo (*ts'ejel tsabál- ts'ejel k'ay'lál*). La botella con el líquido sobrante fue colocada bajo la mesa, él mismo me dijo que ésta es para "los antepasados".

Como en otros rituales, es el aguardiente una bebida que da fuerza no sólo a los hombres sino también a quienes se les convida, tal es el caso de la Tierra y de los muertos, que a decir de Donaciano, "también tienen sed". El consumo de aguardiente y su reparto con la Tierra es algo reiterado por los hombres que participan del *costumbre*, quienes una vez terminada su copa, servían otra, y así sucesivamente hasta agotar los tres litros de aguardiente disponibles. Beber *un topo de yuco*, dijo el rezandero Simón, quien también se encontraba presente, "nos da fuerza para aguantar el desvelo y seguir con *el costumbre* para el santo patrón".

Los discursos y las oraciones

Después de las primeras sahumaciones con copal y de los primeros tragos de aguardiente, don Agustín profiere el discurso inaugural del *costumbre*: "vamos a hacer oración para San Isidro, vamos a agradecerle a la Tierra y al Pay'lom". Donaciano continua: "estamos dedicándole *el costumbre* también a los ángeles y a los apóstoles, esto también es para agradecerle a San

Isidro por el agua que nos ha mandado, le pedimos que nos siga dando más". Al terminar lo dicho, el resto de los presentes responden "que así sea".

Posteriormente interviene don Pablo Loredo, el rezandero comisionado para presidir *los costumbres* en honor a San Isidro. Éste comienza encabezando la alabanza más popular para dicho santo en El Zopope, cuyo coro reza: "San Isidro Labrador, cantando por todo el orbe, alabado sea tu nombre, que eres nuestro protector, eres nuestro protector". El canto de esta alabanza nos lleva unos diez minutos, la siguiente media hora es dedicada al rezo de dos misterios dolorosos y dos gozosos, todos dirigidos por don Pablo.

Los discursos y las oraciones se reanudan una vez dispuesta la ofrenda de alimentos sobre una mesa adicional que se coloca delante del altar, en ese momento el rezandero emprende aquella alabanza llamada "bendito, bendito sea Dios". Al término de ésta pronuncia un conjunto de peticiones destinadas a San Isidro de la siguiente forma: "te suplico tu intercesión para que concedas la abundancia, la fertilidad de los frutos en el siguiente año, la salud de los enfermos, la paz, este es el fin de mi oración, espero que la divina majestad me escuche, te ofrecemos tres padres nuestros y tres aves marías, en el nombre del padre, del hijo del espíritu santo". Dicho esto, se rezan el número de oraciones estipuladas por don Pablo.

Al finalizar las oraciones don Agustín y Donaciano retoman la palabra. El primero menciona que esta es "una costumbre" que se hace cada año en mayo, en ésta se rezan rosarios y se hace *pajúx taláb* "para pedirle a la Tierra, a los ángeles, a los apóstoles, al Pay'lom, a los *tsok inik*, al cielo por agua". Don Agustín continúa con lo siguiente: "...y agradezco al representante y a su equipo el trabajo que dan a la comunidad, agradezco que hayan traído hasta aquí a San Isidro para hacer este *costumbre*". Enseguida Donaciano agrega: "en este *costumbre* hemos hecho el rosario y el *pajúx taláb* para los ángeles, los apóstoles, el Pay'lom, para dar gracias por todo lo que nos dan y para pedirles por el agua". Terminando ellos de hablar, todos los presentes agradecen en conjunto y el rezandero comienza la entonación de una alabanza en honor al santísimo sacramento.

Como ya lo he manifestado, es común que en los rituales practicados en Tamapatz y las comunidades vecinas, se intercalen oraciones católicas con discursos como el *nik'at kaw* y otros pronunciados por los especialistas rituales. En este caso son don Agustín y Donaciano los encargados de proferir un conjunto de discursos que describen lo que se está haciendo, a qué seres se está ofreciendo o convocando, lo que se está agradeciendo y lo que se está pidiendo.

Es así que mediante esta clase de discursos, y también mediante las oraciones y las alabanzas, se puede acceder a los existentes que intervienen en *el costumbre* y a lo que se espera obtener de ellos. Es de notar (como se puede apreciar en la tabla 6) que mientras en los discursos se agradece al mismo tiempo que se pide tanto a santos como a otros seres relevantes en la cosmología teenek, caracterizados por sus características regenerativas - seres pluviales o dadores de vida (tal es el caso de la Tierra y del Pay'lom)-, las alabanzas y oraciones católicas solo se dirigen a los santos, y en éstas, más que agradecer, se pide por diversos fines, también con tendencia regenerativa, entre ellos la abundancia y la fertilidad. Por último, mientras los discursos suelen ser ejecutados en teenek, en español o combinando ambos idiomas, las oraciones y las alabanzas únicamente se pronuncian en español. Así, al conjunto de palabras y oraciones subyace una estructura de intercambio que permite diferenciar entre las palabras correspondientes a una alteridad de carácter interno y las palabras procedentes de una alteridad externa. En las primeras las relaciones de intercambio se encuentran conformadas por un pedir-agradecer y un dar, en las segundas únicamente se pide esperando recibir a cambio sin que antes sea preciso agradecer.

Tipo de palabra	Receptores	Propósito
Discurso	San Isidro Tierra Pay'lom Ángeles Apóstoles <i>Tsok inik</i> Cielo	Agradecimiento por la lluvia Petición de lluvias
Alabanzas y oraciones	San Isidro	Petición de: Abundancia Fertilidad de los frutos Salud para los enfermos Paz

Tabla 6. Tipos de palabras pronunciadas durante los rituales domésticos para San Isidro

La ofrenda de alimentos

Es Donaciano el encargado de colocar las ofrendas de alimentos frente al altar, para ello -como ya lo he señalado- instala una mesa adicional, misma que cubre con un mantel blanco bordado con los característicos motivos a punto de cruz (jilotes, flores, estrellas, entre otros). Donaciano

sirve doce vasos con café, a cada uno corresponde un trozo de pan, éstos conforman un par de hileras mientras en el centro queda dispuesto un vaso con agua.

Bajo la mesa se ubica la botella con aguardiente sobre una hoja de papatla que sirve como base. En el mismo espacio Donaciano posiciona dos platos: uno con varios trozos de pan, otro con galletas y en el centro de cada plato van dos vasos llenos de café. Al final este hombre me explica que dichos platos son para los antepasados, “un abuelo y una abuela”, “son personas que vivieron en la comunidad pero ya no están aquí” agrega. En cuanto a los doce vasos y los doce trozos de pan, como se ha explicado en el capítulo anterior, es común que este valor evoque a los doce apóstoles aunque igualmente se coliga con doce ángeles, relacionados a su vez con los *tsok inik* o ayudantes del Trueno. El vaso de agua, por su parte, “es para San Isidro”, dice mi interlocutor.

Una vez que la ofrenda ha sido colocada, sahumada y que tanto Donaciano como su padre han pronunciado los discursos antes señalados, don Agustín llama a Doña Paula, su esposa, para que comience con la repartición de los alimentos. Primeramente se distribuyen los doce vasos de café y los doce trozos de pan a los niños-ángeles, los dos vasos de café y los panes que fueron destinados para los antepasados se convidan a los adultos, como no son suficientes, se sirven más vasos para los adultos faltantes. Doña Paula inicia la repartición del café derramando un poco sobre la Tierra, algunos de los presentes hacen lo mismo antes de beberlo.

En un segundo momento viene la distribución de platos con comida, compuestos con arroz, frijoles, tortillas, carne en chile rojo y algunos trozos de *bolím*. Éstos no son presentados ante el altar sino que vienen directamente de la cocina.

Después de unas cuatro horas *el costumbre* llega a su fin. Donaciano se acerca al rezandero para agradecerle su labor, le extiende un plato con una servilleta de tela dentro de la cual envolvió un billete de cien pesos¹⁷⁹ en compensación a su actividad, también le da una bolsa con medio kilo de café en grano que él mismo cosechó. Uno de los ayudantes de don Diego toca el tambor, lo cual indica, en efecto, que el ritual está terminando. Donaciano cierra el nicho de San Isidro e Hilario vuelve a cargarlo sobre su espalda ayudado por el mecapal. La

¹⁷⁹ Aproximadamente cinco dólares para fines de 2016.

comitiva de mandatarios emprende el regreso hacia la capilla, donde la imagen del santo patrón será depositada, al igual que el tambor y la campana.

Los valores bajo los cuales se disponen los alimentos en la ofrenda reiteran como invitados a los ángeles- *tsok inik*. Otros de los invitados son los antepasados, a quienes se les convida aguardiente, café, panes y galletas. Don Agustín señala que tanto los *tsok inik* como los antepasados, necesitan ser alimentados pues son ellos quienes “trabajan con Trueno mandando agua”, así pues, los alimentos sirven como repositorios de la fuerza que han perdido en dicho proceso. Este anciano asegura que solo dándoles ofrenda, hablándoles, *haciendo costumbre*, es como seguirán enviando más agua. Es mayo, las labores agrícolas están en proceso y lo que se necesita para que el maíz crezca es precisamente eso, buenos temporales pluviales.

Los *costumbres* para San Isidro y otros existentes relacionados con la regeneratividad agrícola y el abasto de agua no terminan aquí sino que se magnifican en lo que es conocido como *el costumbre general*, evento que convoca a varios de los barrios de Tamapatz, en donde además de pedir por lluvias, se pide y se trabaja para lograr “la fuerza de la comunidad”, fuerza que se traduce en el éxito de las autoridades en turno y en la prosperidad de cada uno de sus integrantes como a continuación se verá.

El costumbre general

Doña María propone que *el costumbre general*¹⁸⁰ tiene como propósito “pedir por la vida de toda la gente”. De acuerdo con don Eusebio, en dicho ritual “se le agradece a la Madre Naturaleza¹⁸¹, se le pide por la protección de la comunidad y del país entero, para que no haya catástrofes, inundaciones, huracanes. Se pide para que nuestras autoridades no tengan peligro, que estén libres de problemas”.

Don Esteban cuenta que *el costumbre general* comenzó a realizarse cerca del año 2000, cuando incentivados por un sacerdote de nombre Rosalío -quien “hablaba mucho en huasteco” y simpatizaba con varias de sus tradiciones-, decidieron organizar un ritual que reuniera a gran parte de la comunidad, esto con la intención de que “el pueblo tenga fuerzas, que el pueblo no caiga y siga para adelante”.

El costumbre general tiene una duración aproximada de ocho horas, éste se llevaba a cabo en la galera de Tamapatz unos días antes o unos días después de la fiesta para San Isidro Labrador, por ejemplo, para el año 2010 fue celebrado el 12 de mayo, para el 2014 se realizó el 17 del mismo mes. La fecha es fijada con el acuerdo del comisariado, los representantes de los barrios participantes, los especialistas rituales y el sacerdote, quien ese día oficia una misa en la galera. La opinión de los especialistas rituales es la de mayor importancia entre el resto de los vecinos de la comunidad, pues ellos determinan cuál es el día propicio para efectuar la celebración. Se busca que *el costumbre general* se lleve a cabo dentro de un día fuerte¹⁸² para que, de la misma forma, el ritual surta buenos efectos, traducidos en temporales agrícolas prósperos y en la protección de los integrantes de la comunidad.

Para el día acordado el perímetro de la galera es adornado con unos dieciséis arcos de gran tamaño hechos de palmilla, decorados a su vez con buganvillas. Al frente se coloca el arco de mayor tamaño, don Eusebio dice que éste tiene “mucho poder” no sólo por ser el más

¹⁸⁰ La denominación de este ritual procede de la terminología nativa.

¹⁸¹ Luego don Eusebio me explicó que con este término me estaba traduciendo lo que en teenek es conocido como Mím Tsabál o Madre Tierra, ser en el que se genera la vida y los alimentos que dan fuerza, entre ellos el maíz. Ésta, a su vez, como se observó en el capítulo anterior, toma fuerza del agua que manda Mámláb, del trabajo de los hombres, del aguardiente y los alimentos hechos a base de maíz que éstos le convidan, y de los cuerpos de quienes en ella se entierran.

¹⁸² Se recordará que son conceptualizados como días fuertes el martes, el miércoles, el jueves y el viernes (véase capítulo uno).

grande sino porque sus puntas son “los cuatro puntos cardinales” ya que se trata de un arco hecho con dos varas que terminan entrecruzándose en cada extremo. Es de esta manera que *el costumbre* no sólo se organiza en un día fuerte sino que se busca que gran parte de sus elementos contengan un amplio potencial de fuerza.

La organización del *costumbre general* es responsabilidad del comisariado en turno y de su equipo de colaboradores, incluidos los representantes de los barrios que suelen participar de forma activa, pues aunque el ritual se realiza para beneficio de los veintiséis barrios de Tamapatz -y más allá de estos-, generalmente acuden los más cercanos al centro y los que cuentan con mayor número de habitantes, entre ellos Obtujub, Alitzé Paxaljá', Muhuatl, Cuetab y el Zopope. Cada uno de éstos, como se verá más adelante, configura su propia ofrenda y acude con su grupo de danza de *Pulik son*. Igualmente hay barrios que cuentan con tríos de minuetes, los cuales también participan. Así, mientras las ofrendas son desplegadas y repartidas, los músicos y los danzantes ejecutan sus sones y sus pasos.

Los representantes de cada barrio y sus ayudantes reúnen las cooperaciones¹⁸³ que contribuyen a financiar el evento pero además tienen, de forma obligatoria, que aportar *al costumbre* con al menos cinco *bolimes*, *kwitomes*, panes, una olla con caldo de pipián y varias botellas de aguardiente. El resto de los vecinos contribuyen de manera voluntaria con uno o dos *bolimes*, algunas piezas de pan, garrafas con café o aguardiente, botellas de refrescos. Conforme esto sucede, el secretario del representante va anotando en su libreta el nombre de los contribuyentes y así va levantando un inventario sobre lo reunido.

En todo el ritual el papel de las mujeres resulta fundamental. Para “sacar adelante el costumbre” -como dice don Esteban- cada representante y sus respectivos ayudantes tienen que trabajar en coordinación con sus esposas, pues son ellas las encargadas de cocinar los alimentos rituales que ese día se han de ofrecer a los existentes invitados y posteriormente se han de repartir entre los asistentes.

De igual manera, es imprescindible la participación de varios curanderos como administradores de las fuerzas que en el ritual se conjuntan. Cada barrio participante se presenta con el *ilalix* que dirigirá su *costumbre* de manera particular. Pero no cualquier

¹⁸³ El monto de la cooperación es estipulada por el comisariado y su tesorero, esta se da a conocer en una asamblea previa *al costumbre*. Por ejemplo, en el año 2014 se fijó una cuota de “20 pesos por padre de familia”, equivalente a un poco más de un dólar para el año 2016.

curandero puede presidirlo, únicamente son convocados quienes cuentan con el reconocimiento del comisariado. De acuerdo con don Esteban, aquel mandatario tiene “una lista” donde se encuentran anotados los curanderos más reconocidos de la comunidad, los que mejor hacen su trabajo, misma que se va traspasando de comisariado en comisariado, de manera que cada *costumbre general* termina siendo guiado casi por los mismos curanderos, que sólo son remplazados por otros de igual reconocimiento en caso de indisposición, enfermedad o muerte.

El representante de cada barrio tiene que establecer contacto con su *ilalix* asignado al menos un mes antes de la fecha destinada para *el costumbre*, esto con el fin de ir asegurando su disponibilidad. En el caso de El Zopope, la gente de este lugar suele acudir a un curandero procedente de Obtujub, quien en compensación a su trabajo recibe determinada cantidad de dinero, que para el año 2016 no sobrepasaba los 500 pesos¹⁸⁴.

Tanto los curanderos como el comisariado y los integrantes de su equipo portan un collar de flores en el que predominan las buganvillas rosas, que en ocasiones se intercalan con algunas flores de cempasúchil o flores artificiales. Es común que el sacerdote al momento de officiar misa, también reciba un collar de este tipo en manos de una mujer identificada como “la madrina”, quien igualmente está encargada de poner el collar en el resto de los mandatarios y guías del ritual. Dichos distintivos denotan la jerarquía que tienen estas personas tanto en la comunidad como en la celebración. Dehouve (2001: 14) describe que el *xabu* o el responsable de los rituales entre los tlapanecos, también suele llevar un collar de flores, interpretado por esta autora como “un símbolo honorífico” destinado a honrarlo.

Habiendo referido algunos de los aspectos operacionales para la realización del ritual, en lo que sigue examinaré las ofrendas presentadas a lo largo de éste, enfatizando en los elementos que sirven como pivotes de fuerza con tendencia regenerativa (Cf. Fujigaki, 2015). Posteriormente procederé a analizar las unidades más significativas del *costumbre general*, varias de las cuales -al igual que lo que ocurre con los rituales en honor a San Isidro- se reiteran a lo largo del sistema ritual de los teenek de Tamapatz.

¹⁸⁴ Cantidad equivalente a los 27 dólares para fines de 2016.

La ofrenda soporte

Ts'akchixtaláb es la palabra nativa con que se traduce el término de ofrenda. Mis interlocutores solían pronunciarla de forma espontánea, casi inmediata, cuando querían enseñarme cómo decir ofrenda en teenek. Como *ts'akchixtaláb* es ofrenda y ofrenda es *ts'akchixtaláb* casi de manera inapelable, para comprenderla mejor me dispuse a explorar dicho concepto realizando "levantamientos en rosetón" -como lo planteara Lévi-Strauss (2010: 123-124) para el análisis de los mitos-, primero construyendo relaciones alrededor de su campo semántico para luego establecer las posibles conexiones. Así, en el campo semántico de *ts'akchixtaláb* aparece el término de *ts'ák*, conceptualizado por varios interlocutores, entre ellos don Diego, como "una base para poner cosas, puede ser comida, ofrendas o cualquier otra cosa en *un costumbre* o a veces en otras partes". Del mismo campo semántico también procede la palabra *ts'akat*, con la cual don Mateo describe a "algo que está puesto, que puede ser acomodado o sentado". Asimismo, el término de *ts'akchixtaláb* se asocia tanto morfológica como fonéticamente con *aychixtaláb*, palabra definida por don Diego como "una esperanza, alguien espera a recibir algo, es un recibimiento, algo que una persona está esperando recibir". Con todo esto, una ofrenda puede ser comprendida como un conjunto de elementos que son dispuestos para que alguien, cualquier clase de existente, los reciba en vista de que ya espera por ellos.

A lo largo de este trabajo se ha observado la importancia de las ofrendas como condensadores y propulsores de fuerza. Éstas son campos propulsores de fuerzas en donde conviven un conjunto de seres humanos y no humanos, por ello se articulan como dispositivos transmisores de fuerza entre unos y otros. A partir del levantamiento en torno al campo semántico que integra la palabra *ts'akchixtaláb* he convenido denominar a la ofrenda como un soporte en la medida que funciona como una base para disponer un conjunto de elementos, pero más que esto, la ofrenda es soporte porque sustenta un aglomerado de relaciones, contiene una serie de elementos que a su vez son contenidos, continentes y transmisores de fuerza. Igualmente la ofrenda y sus elementos son soporte ya que se desempeñan como marco para la ejecución de las unidades más reiteradas del ritual: frente a ellos se sahúma, se derrama aguardiente y se profieren los discursos.

Ya en otros momentos he hecho referencia sobre algunos de los elementos que comúnmente forman parte de las ofrendas entre el pueblo teenek de estudio. En esta ocasión

intentaré ir más a fondo, tomaré cada uno de los elementos que hacen de la ofrenda un soporte y un continente de fuerzas, esto permitirá entenderla como una nebulosa -una vez más retomando a Lévi-Strauss (*Ibid.*: 121)-, condensada y organizada mediante las propiedades de la fuerza. A continuación analizaré entonces, las particularidades de dichos elementos, tomando como base lo que pude observar en *el costumbre* practicado durante el año 2014, pero confrontando con lo que he registrado en años anteriores a éste.



**Fotografía 15. Ofrenda soporte
Imelda Aguirre (2014)**

El arco miniatura

Los pequeños arcos son hechos de varas y hojas de naranjo, adornados a su vez con flores de cempasúchil u otra clase de flores amarillas cuando éstas escasean. En capítulos previos -como aquel dedicado a los rituales practicados por los diablos- he identificado esta clase de arcos como modelos reducidos (Lévi-Strauss, 2012: 45), pues entre sus propiedades se encuentra el escalamiento no sólo de dimensiones sino también de un conglomerado de relaciones. Los

arquitos, debido a sus cualidades reducidas, pueden ser agarrados, sopesados “en la mano”, aprehendidos “de una sola mirada” (*ibidem*). De tal suerte, estos arquitos, no mayores a los treinta centímetros de largo, son marcos propicios para la interacción que se realiza entre los hombres y los existentes que esperan la ofrenda. Pero que los arquitos sean categorizados como modelos reducidos no necesariamente implica que funjan como representaciones de los arcos de mayores dimensiones colocados en los altares domésticos, ya que cuentan con características diferenciales de aquéllos. Mediante éstos se busca concretar ciertas relaciones que no siempre pueden concertarse con los arcos de tamaño “normal”.

Los arquitos son sintetizadores de las dimensiones del cosmos, de ahí que frente a ellos, mediante acciones como el *pajúx taláb*, se referencien los diferentes puntos cardinales, así como el cielo, la tierra y el inframundo. Éstos, como modelos reducidos, permiten “expandir la socialidad humana” (Bonfiglioli, comunicación personal, 2016).

Las hojas de papatla

Las hojas de papatla (*Heliconia schiedeana*) sirven como base para disponer el conjunto de elementos que vendrán después. Éstas son recolectadas ya sea en el monte o en el solar, pueden ser llevadas por el curandero o por el representante responsable de la ofrenda. Con las hojas de papatla suele conformarse una especie de pedestal doble: primero se acomodan sobre el suelo un par de hojas crudas y sobre éstas otro par de hojas que ya han sido tatemadas sobre la lumbre del fogón. Son realmente éstas las que sirven de base para los alimentos que se dispondrán mucho después de haber conformado la ofrenda.

Durante el año 2010, don José, el representante en turno de El Zopope, además de utilizar las hojas de papatla como base para las ofrendas, también las requirió para cubrir los alimentos. De esta manera la papatla no sólo es base sino también embalaje de distintos componentes, entre ellos los *bolimes*, los envoltorios de flores y la ofrenda en su totalidad.

Los pequeños envoltorios de flores

Delante del pequeño arco y sobre las hojas de papatla el curandero acomoda un buen conjunto de envoltorios de pequeñas flores confeccionados previamente por él mismo. De acuerdo con

el curandero Juan, es preferible emplear flores de cempasúchil para estos menesteres “porque son las flores que les gustan a los muertos”, y además de ellos, a todo un conjunto de seres ctónicos, entre ellos Mámláb y sus *tsok inik*. Aunque las flores de cempasúchil son las idóneas, cuando éstas escasean, como ocurre en el mes de mayo, los envoltorios se confeccionan con otras a las que se les atribuye un color “fuerte”, tal es el caso del azul o del rojo. Así, el mismo don Juan, durante *el costumbre* de 2014, a falta de cempasúchil, empleó pequeñas flores azules. Ese mismo año el *ilalix* del barrio Paxaljá’ hizo uso de flores rojas, “el color del corazón”, según me dijo, y por lo tanto, importantes propulsoras de fuerza.

Los curanderos conforman ramitos con las flores, los cuales envuelven ya sea con un trozo de papatla o con una hoja de naranjo. Para el año 2013 el curandero de El Zopope confeccionó cien de estos envoltorios, para 2014 fueron cincuenta, múltiplo reducido del primero. Lo importante, según lo relata don Esteban, es que se presenten en “un número grande”. Don Juan define al cien como “un número mayor” que se dispone “porque se está pidiendo para la fuerza de la comunidad y para todo el mundo”. De esta forma es que el cien y sus múltiplos vienen a referenciar la totalidad del universo, pero sobre todo, son indicio de una cantidad considerable de fuerza disponible, misma que se espera sea retribuida mediante buenos temporales agrícolas que coadyuven a la preservación de la vida.

El dinero

Sobre los envoltorios de flores se coloca alguna cantidad de dinero que al final del ritual termina siendo una especie de compensación a la labor del curandero. Para el año 2010 el representante en turno destinó ciento cincuenta pesos (un billete de cien y otro de cincuenta)¹⁸⁵ para tal fin. En 2014 el representante y su consejero reunieron trescientos pesos¹⁸⁶. Cada año la cantidad varía dependiendo de la disposición económica que tenga el representante asignado, pero al igual que en los envoltorios, se busca “un número grande” “un número mayor”, “que se haya conseguido con mucho esfuerzo”, dice don Esteban, y que con esto evoque las propiedades de lo que se espera: abundante fuerza regenerativa capaz de mantener con vida a la comunidad y a la humanidad entera.

¹⁸⁵ Un poco más de 8 dólares para fines de 2016.

¹⁸⁶ Un poco más de 17 dólares para fines de 2016.

Las tortillas miniatura

Además de los envoltorios florales, los curanderos elaboran pequeñas tortillas hechas con masa. Algunos *ilalix* las guarnecen en la superficie con más masa proveniente de los *bolimes*, otros lo hacen con pedazos de huevo cocido, pero lo que nunca falta son los trozos de hígado de pollo cocido. Como ya ha sido referido en el capítulo anterior, tanto el maíz cocido en sus diversas formas, como el hígado, y en este caso los huevos, son considerados como elementos y alimentos contenedores y propagadores de fuerza vital.

Hay ocasiones que el curandero responsable no dispone del tiempo suficiente y entonces, en lugar de hacer las tortillas con masa, elabora pequeños círculos de cartón que terminan ocupando el lugar de éstas, dichos círculos igualmente se acompañan con pedacitos de hígado cocido. Esta clase de acciones nos hablan de la creatividad como una propiedad inherente al *ilalix*, quien, como el *bricoleur* conceptualizado por Lévi-Strauss (*Ibíd.*: 36-46), crea modelos “hechos a mano”, “se las arregla con lo que tiene” y a partir de su hacer va inventariando “un conjunto predeterminado de conocimientos teóricos y prácticos, de medios técnicos, que restringen las soluciones posibles” (*Ibíd.*: 39).

Al igual que los envoltorios, las tortillas miniatura también se presentan de manera “contada”. Aquí es preciso aclarar que cuando los interlocutores en turno describen esta clase de ofrendas, mencionan que se trata de ofrendas donde “se pone todo contado”, es decir, donde determinados elementos se disponen de forma cifrada, tal es el caso de los racimos y de las tortillas. Esto podrá recordar el estudio de Dehouve entre los tlapanecos, donde dicha antropóloga crea la categoría de “ofrendas contadas” para designar “la costumbre de presentar ofrendas constituidas de varios objetos en números cuidadosamente contados” (2001: 3).

Así, en el caso que me ocupa, algunas veces se colocan siete tortillitas, otras catorce como un múltiplo del primer valor, y otras se disponen nueve. Don Mateo explica que cuando son siete (y sus múltiplos) “son para los muertos”, seres a los que siempre se busca tener apaciguados debido al temor que provoca su fuerza degenerativa. Cuando las tortillas son nueve, éstas tienen dedicatoria especial para Trueno. De esta forma es que las tortillitas, entre otros elementos, se configuran como claves para descifrar quiénes son los invitados de cada

ofrenda, pero más allá de esto, los distintos valores son activadores de relaciones entre los hombres y diversos existentes en el universo.

El corazón de pollo

Hay algunos curanderos que además de lo anterior, acostumbran a colocar debajo del pequeño arco un recipiente con un corazón crudo de pollo. La mayoría de las veces, dicho componente es llevado por el representante encargado *del costumbre*, éste proviene de algún gallo o gallina “tierna” o madura, cuya carne fue aprovechada para la elaboración de algunos *bolimes*, mientras que el corazón fue reservado para presentarse como parte de la ofrenda. En este caso los pollos y todo lo que se aprovecha de ellos son alimentos con fuerza ya que comúnmente también fueron alimentados con maíz a lo largo de su vida, gramínea referida, por sobre otros componentes, como la mayor fuente de fuerza vital.

Como ya ha sido señalado, el corazón es categorizado como un importante propulsor de fuerza vital, de ahí que sea uno de los elementos centrales del ritual. Más adelante se verá que varios corazones de pollo son enterrados en distintos puntos del centro del pueblo a fin de proveer de vigor y fortaleza a la comunidad.

Las cartas

En algunas ofrendas se presentan unas siete “cartas” envueltas en papatla. Las cartas son una especie de cuadrados hechos con masa, las cuales se tuestan, aunque también hay quienes las presentan a manera de “bolitas de masa cocida”. Ya sean cocidas o tostadas, cuadradas o circulares, las cartas, como lo dice don Esteban, “son letras hechas a mano” por el curandero o por la esposa del representante. Este hombre las conceptualiza como letras porque a través de ellas se enuncian un conjunto de peticiones para los receptores de la ofrenda -entre ellos los muertos y los seres ctónicos-, siendo la más trascendental la de “fuerza para el pueblo”.

En su trabajo con los nahuas de Chicontepec, Veracruz, Edgar Martín del Campo (2006) pudo documentar algunas prácticas rituales en donde el tema de la escritura es recurrente. Entre éstas se encuentran los rocíos de la sangre de aves de corral sobre las ofrendas de las características figurillas de papel, que presentan distintos pueblos de la Huasteca oriental.

Dichos rocíos de sangre son planteados como “firmas” por los especialistas rituales. De acuerdo con el autor citado, las “firmas” tienen como motivo “la autorización de una relación contractual entre las partes involucradas en la ceremonia [...] La relación ideal supone que los participantes harán sus ofrendas con buena fe, y los dioses responderán prometiéndole éxito al curandero oficiante, lluvia abundante y una buena cosecha para la gente” (*Ibíd.*: 26).

De la misma forma que las firmas de sangre, las cartas de la gente de Tamapatz pueden ser consideradas como una especie de alfabeto mediante el cual se instauran relaciones que permiten la comunicación y el establecimiento de acuerdos entre los hombres y los receptores de las ofrendas. Estas cartas, al igual que el corazón y otros elementos, son enterradas en distintos puntos de la comunidad.

La botella de aguardiente

Cada una de las ofrendas cuenta con una botella de aguardiente entre sus componentes. Como ya ha sido mencionado en varias ocasiones, éste es considerado como una bebida de naturaleza caliente, por lo cual ayuda a restituir la fuerza de quienes participan en el ritual. Por esto mismo es la principal bebida que se le convida a la Tierra, de ahí que sea derramado constantemente a lo largo *del costumbre*.

El agua

Teniendo el aguardiente, la esposa del representante coloca un par de botellitas con agua, o bien, una jícara con este mismo líquido. En el capítulo anterior he anotado que la presencia del agua en las ofrendas de carácter agrícola puede ser un indicio del recurso vital que se espera sea traído por Trueno y sus asistentes con el fin de fertilizar la Tierra.

Las velas

A la ofrenda se le agregan dos o tres velas. Generalmente éstas son adquiridas en alguna tienda del pueblo, indistintamente pueden ser de parafina o de sebo, éstas últimas suelen provenir de otras comunidades ganaderas de la región. El curandero Juan me ha explicado que las velas

encendidas son indispensables cuando se trata iluminar el camino de los seres que habitan en el *al tsemláb* (el mundo de los muertos), a quienes se busca hacer presentes en la Tierra. Éstas se implementan en rituales donde los muertos y Trueno tienen una amplia injerencia. Igualmente, las velas se precisan para distintos rituales y ceremonias dedicadas a los santos, por ello pueden plantearse como dispositivos fundamentales para entablar relaciones entre los hombres y los varios existentes del universo, a quienes se les atribuye una gran capacidad para accionar en el mundo, ya que son poseedores de una potente fuerza que puede correr tanto en vía degenerativa como en vía regenerativa. Empero, en *el costumbre general* lo que se busca es realizar lo necesario para negociar en favor de lo regenerativo.

En su estudio con los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, Signorini y Lupo (1989: 93) encontraron que a las velas encendidas durante las ofrendas se les otorga la cualidad de “calientes” porque, según lo explican, “al arder irradian luz y tibieza”. Como se recordará (ver capítulo uno), es común que en distintos pueblos teenek, nahuas y otros más, lo caliente esté relacionado con la fuerza vital. En Tamapatz las velas, además de ser elementos que propician la conexión entre los hombres y otros seres poderosos, son elementos ineludibles en el ritual por sus cualidades calientes, y por lo tanto, fuertes.

Algunas unidades rituales significativas

Una vez conformada la ofrenda soporte con cada uno de los elementos señalados, es posible llevar a cabo las principales acciones del ritual, entre éstas se encuentran la sahumación hacia las distintas dimensiones del cosmos mediante el *pajúx taláb* y el derrame de aguardiente sobre la Tierra. La reiteración y la importancia de ambas prácticas a lo largo del sistema ritual de Tamapatz es lo que ha permitido conceptualizarlas como unidades mínimas, por lo cual una vez más referiré cómo se realizan, pero ahora en el contexto del *costumbre general*.

El pajúx taláb

Conforme los vecinos de la comunidad van llegando a la galera, se aproximan al lugar que es ocupado por los dirigentes de su barrio, espacio en donde también el curandero ha dispuesto la ofrenda soporte. Cada recién llegado realiza una sahumación que es dirigida por el *ilalix*, para

esto él suministra copal al incensario, o bien, a un pedazo de barro que sirve como reservorio - el cual ha sido extraído de alguna olla rota-. El curandero le indica al practicante cómo llevar a cabo la acción señalando con su dedo pulgar la dirección en que se debe girar con el incensario, generalmente primero en el sentido contrario de las manecillas del reloj y después en el sentido que éstas corren. Don Juan explica que esto “se hace así porque la bendición es para todo alrededor del mundo”. Al menos se hacen tres repeticiones de estos giros, después hay quienes se inclinan para sahumar frente al arquito y el resto de los componentes contenido y continentes de fuerza.

Una persona sucede a otra y así transcurre aproximadamente una hora. El *pajúx taláb* se interrumpe para escuchar la misa que se oficia en la galera, después se reanuda cuando delante de la ofrenda soporte se colocan las ofrendas de alimentos (descritas más abajo). Así pasan a sahumar los principales mandatarios de los barrios y el resto de los vecinos presentes, no importando que ya lo hayan hecho con anterioridad. El circuito de sahumaciones vuelve a ser interrumpido cuando los participantes se disponen a consumir los alimentos ofrendados pero se reanuda por última vez cuando la comida casi se ha terminado y la ofrenda esta por ser desarmada.

El derrame de aguardiente

Después de haber sahumado, a la mayoría de los varones se les convida “un topo de yuco”, del cual derraman algunas gotas antes de beberlo. Estas gotas son para la Tierra, que a lo largo del ritual recibe grandes cantidades de aguardiente, “para que tenga fuerza”, dice Don Esteban. Este hombre explica que “la Tierra necesita fuerza para mantener a la gente de la comunidad y para que las milpas crezcan grandes. Al final del *costumbre*, gran parte del aguardiente sobrante es vertido sobre la Tierra a fin de revalidar su vigorización.

Oraciones y discursos rituales

Como lo advirtió Dehouve (2011: 159), las plegarias mesoamericanas tienden a expresar el proceso del ritual en el que están inmersas, enunciado la invitación hacia distintos seres y marcando los momentos clave del mismo. A lo largo del *costumbre general* son varios los

oradores encargados de pronunciar un conjunto de discursos y de oraciones que van dando pauta a lo que se debe hacer, que van expresando quiénes son los existentes participantes y describiendo la clase de acciones y ofrendas que se están presentando. Entre ellos están los curanderos que encabezan la ofrenda de cada barrio participante, los representantes, y eventualmente los consejeros de estos barrios, el comisariado y en algunas ocasiones su secretario. De igual forma, el sacerdote interviene durante la misa con su sermón, el cual tiene por objetivo principal la petición de lluvias, tal y como se verá más abajo.

Así, después de que el curandero ha sahumado la ofrenda y ha derramado algo de aguardiente sobre la Tierra, pronuncia sus primeros discursos acompañado por el representante y al menos dos de sus ayudantes. Para esto aquellos hombres se colocan frente al pequeño arco, como lo fue en el año 2014, cuando el curandero estipuló que “este *costumbre* es un agradecimiento al Pulik Pay’lom, al Mám y al *Akan k’ij* por todo lo que nos dan, por la vida, por el agua, por el sol”, ante estas palabras el resto de los participantes asintieron. Se recordará (como fue explicado en el capítulo uno) que aunque el Pulik Pay’lom suele ser traducido por los interlocutores como el Dios del catolicismo, en realidad se trata de un ser que da la luz del día, es posible que se trate del sol mismo, y en este sentido se relaciona con lo que en este discurso es conceptualizado como el *akan k’ij*¹⁸⁷, término que remite al punto oriente del cosmos, donde comienza el andar del sol, y de esta forma, donde se localiza el Pulik Pay’lom, pero también donde se ubica el mar en que el habita el Mámláb. En síntesis, es el *akan k’ij* el origen del sol pero también el lugar donde proviene la lluvia, ambos, el punto de partida de la regeneratividad.

Por su parte, el sacerdote en su sermón acostumbra a mencionar que la misa celebrada es para “pedir por las autoridades que sirven a la comunidad con responsabilidad”, igualmente es una misa en honor a San Isidro, a quien se le agradece por la lluvia en caso de que ésta haya ocurrido durante los días anteriores. En caso contrario es cuando se le pide por la lluvia que ayude a fertilizar los campos en plena temporada de siembras.

Terminando la misa, el comisariado o alguno de sus ayudantes se dirigen a los asistentes mediante un micrófono. Generalmente estos mandatarios comienzan describiendo las acciones que quedan por realizarse, tal y como lo fue en 2010, cuando el comisariado

¹⁸⁷ Como ya se ha dicho, por su traducción literal *akan* es pie y *k’ij* es tiempo, es decir, el pie del tiempo, o bien, el principio de éste.

advirtió que a continuación cada barrio tenía que poner sus ofrendas de comida, posteriormente cada curandero daría un discurso y luego se repartirían los alimentos. Después de esto el comisariado habló de los propósitos que persigue este ritual, teniendo como aspecto principal “la petición de lluvias para que el maíz [germine y] crezca”. Durante aquel año ese mandatario explicaba que *el costumbre general* tiene por objetivo “pedirle al Pulik Pay’lom y a la Madre Tierra ayuda para que manden agua, pedirles su protección y su bendición por la comunidad y sus servidores”. Para el 2014 el comisariado en turno expresaba que *el costumbre* era un motivo de alegría, al mismo tiempo que incentivaba a la gente a participar activamente mediante el *pajúx taláb* y la consumo de los alimentos.

Mientras el comisariado habla, los curanderos responsables de presidir las ofrendas de cada barrio, se disponen a pronunciar su discurso. Para esto el representante y algunos de sus asistentes se colocan frente a la ofrenda tal y como lo hicieron en el discurso inaugural del *ilalix*. En 2014 don Juan reiteraba que “este *costumbre* se hace para pedir agua, para tener maíz para todos”, agregando a su vez que se trata de “un *costumbre* que se hace con alegría, por eso se trae comida, por eso se hace *pajúx taláb* para el Pay’lom, para los *tsok inik* y para la Tierra”. Después don Agustín, el consejero de El Zopope, tomó la palabra y agradeció al curandero por sus palabras, recalcando que “este *costumbre* se hace para pedir al Mám y a los *tsok* por agua, para agradecer a San Isidro que ya llovió y que nos siga mandando más”. La palabra regresa al curandero, quien pronunció lo siguiente: “le damos gracias a la Tierra, al Pay’lom, al Mámláb, a los *tsok inik* por el agua, por eso estamos haciendo este *costumbre*, vamos a poner una comida y a seguir haciendo *pajúx taláb* para agradecerles todo y pedirles que haya más”. Por último, existen ocasiones en que el curandero reemprende su discurso una vez repartidos los alimentos de la ofrenda, en éste reitera su agradecimiento para los seres antes mencionados, al mismo tiempo que les pide “que sigan mandando más agua, que nos sigan protegiendo a todos los que vivimos en la comunidad, a toda la Tierra”, tal y como lo pronunció don Juan en el año 2011.

Orador	Receptores	Propósito
Curandero	Primer discurso: Pulik Pay’lom Mám <i>Akan k’ij</i>	Agradecimiento por la vida Agradecimiento por el agua Agradecimiento por el sol
	Segundo discurso: Pulik Pay’lom	Petición de agua

	<i>Tsok inik</i> Tierra (Mím Tsabál)	Petición de maíz
	Tercer discurso: Tierra Pay'lom Mámláb <i>Tsok inik</i>	Agradecimiento por la lluvia
	Cuarto discurso: Tierra Pay'lom Mámláb <i>Tsok inik</i>	Petición de lluvia Protección de la comunidad-humanidad
Consejero	Mámláb <i>Tsok inik</i> San Isidro	Agradecimiento de lluvia Petición de lluvia
Sacerdote	San Isidro	Petición por el bienestar de las autoridades Agradecimiento por la lluvia Petición por la lluvia
Comisariado	Pulik Pay'lom Tierra	Petición de lluvias Crecimiento del maíz Protección y bendición para la comunidad y sus mandatarios

Tabla 7. Oradores, receptores y propósitos de los discursos proferidos en *el costumbre general*.

A través de los discursos de cada orador puede notarse que hay una hiperespecialización en las peticiones formuladas para cada existente invitado al *costumbre*. ¿Por qué ocurre esto? Quizá sea necesario precisar lo que se está esperando de cada ser para así establecer qué clase de trabajo deben desempeñar, como expresiones particulares de un tipo de fuerza tendiente hacia lo regenerativo. En este sentido Dehouve propone que “la función principal de las plegarias es construir significados con el fin de convencer a las potencias de ayudar a los hombres y de producir efectos de eficacia mágica” (2011: 153). En los discursos del *costumbre general* puede advertirse que entre los principales receptores se encuentran, en primer orden, el Pulik Pay'lom, ser a quien se le atribuye la luz del sol, y en gran medida, la vida de todos los existentes. Por este motivo se le pide por la protección de los habitantes de la comunidad, y en especial de sus dirigentes. En segundo lugar están el Mámláb y sus *tsok inik*, todos dadores y distribuidores de la lluvia necesaria para el crecimiento del maíz que ha de alimentar a los hombres y también a otros seres consumidores de maíz. La Tierra (Mím Tsabál) ocupa el mismo nivel de importancia, a ésta se le pide por el crecimiento del maíz que ha sido sembrado en sus entrañas, pero de igual forma se le solicita el bienestar de las autoridades que lideran la

comunidad, petición que suele hacerse extensiva hasta solicitar la estabilidad “de todos los gobiernos”, es decir, del mundo entero. El sacerdote, el consejero y eventualmente algunos curanderos se dirigen a San Isidro, santo a quien -al igual que Trueno y los *tsok inik*- se le agradece, y en mayor medida, se le pide por la lluvia requerida para las buenas cosechas. A San Isidro también se le suplica por la protección de las autoridades locales.

Con esto puede plantearse que los discursos concentran algunos de los aspectos a los que la comunidad atribuye su fuerza: el sol, el agua, el maíz y la protección de las autoridades, se tornan aspectos elementales para que ésta exista. Pero más allá de esto, posibilitan la construcción de relaciones de colaboración entre distintos existentes y los hombres a fin de producir la fuerza que la comunidad y el mundo requieren para seguir existiendo.

La fuerza de los alimentos

Para desplegar las ofrendas de alimentos antes se tuvo que haber conformado la ofrenda soporte, se tuvieron que haber practicado numerosos *pajúx taláb* y cuantiosos derrames de aguardiente. Asimismo, los curanderos tuvieron que pronunciar sus discursos iniciales, el sacerdote tuvo que officiar la misa y el comisariado tuvo que hablar para indicar el momento en que los alimentos ya podían ser dispuestos.

Delante de la ofrenda soporte se colocan varias bolsas con pan y algunas botellas con refresco, posteriormente se extienden unas cuantas hojas de papatla -ya sea crudas o tatemadas-, las cuales servirán como base de los alimentos que a continuación se acomodarán. Así, una vez contando con esto, se pone sobre la base de papatla un *bolim* de gran tamaño, el cual es mucho más grande que el común de esta clase de tamales. Doña María explica que dichos *bolimes* reciben el nombre de *tsu'ub*, éstos son preparados con la carne de al menos cinco pollos, a los que únicamente se les quitan las vísceras. Los pollos son parcialmente partidos para después ser envueltos entre una gran plancha de masa enchilada, que al final es cubierta con papatla, para que así todos los componentes se sometan a cocción.

Cada representante de los barrios participantes presentan un *bolim* de este tipo mientras que el comisariado lleva uno un tanto más grande, hecho con hasta ocho pollos. Éste se coloca al frente de la galera, en la ofrenda central encabezada por él mismo. Aunque los *bolimes* son alimentos comunes en la ritualidad teenek, los “*bolimes* mayores” solo aparecen

en *el costumbre general* pues de cierta forma es un evento que condensa la fuerza de los integrantes de la comunidad, expresada en el conocimiento de los curanderos que ahí se reúnen, en el esfuerzo de los músicos y los danzantes, en el empeño de las autoridades locales, en la gran cantidad de alimentos que han sido preparados, entre otras cosas. De acuerdo con el *ilalix* Juan, se espera que toda esta fuerza sea recibida por la Tierra, por Mám (Trueno) y por Pay'lom, para que éstos a su vez "cuiden la vida del pueblo", y quizá del mundo, tal y como lo enfatiza en varios de sus discursos.

Pues bien, una vez dispuesto el gran *bolím*, doña Catarina -esposa del representante Esteban y quien estuvo encargada de su preparación-, coloca unos veinte *bolimes* más, éstos tienen menores dimensiones y fueron preparados por las mujeres de quienes integran el equipo de trabajo del representante. Delante de los *bolimes* comunes se ponen cuatro *kwitomes*, a decir de don Esteban, son cuatro "porque son la comida para los cuatro vientos, el que viene del oriente, el del poniente, el del sur y también el del norte". Él mismo explica que una vez acomodados, dicha clase de tamales deben ser cubiertos con grandes manteles u hojas de papatla, "para que así suelten su vapor y eso es lo que vienen a llevarse los vientos, lo que van a comer Trueno, los *tsok inik*, Pay'lom". Por último también se pone una botella de aguardiente. Con todo esto reunido, los participantes hacen una fila y esperan su turno para sahumar sobre los alimentos.

Después de unos treinta minutos el *pajúx taláb* se detiene y doña Catarina, ayudada por dos mujeres más, destapa los tamales. Aquella mujer se encarga especialmente de la apertura del *bolím* mayor, el cual va despedazando para que pueda ser repartido. Teniendo todos los *bolimes* partidos -el grande y los más pequeños-, las mujeres avientan pequeños trozos de esta masa hacia el suelo. El rezandero y el secretario del representante hacen lo mismo, aventando con especial énfasis hacia el arquito y los envoltorios de flores. Estos trozos son para la Tierra, para los muertos y para el resto de los seres que están dando fuerza, y a los que a su vez, se les da fuerza mediante el alimento.



Fotografía 16. Doña Catarina (al centro) y sus asistentes fragmentando *bolimes*, Tamapatz. Imelda Aguirre (2014)

El secretario y el resto de los hombres continúan bebiendo y derramando algunas gotas de aguardiente. Mientras, Doña Catarina prosigue sus labores ahora con la formación de nueve pequeños tamales. Para ello corta nueve trozos de una hoja de papatla, en el interior de cada uno coloca un poco de masa procedente del *bolím* mayor y un poco de carne, menudencias o huesos de los pollos con que fue preparado éste mismo. Posteriormente deposita los nueve tamalitos dentro de una bolsa, misma que coloca bajo el arquito. De acuerdo con doña Catarina estos tamalitos están hechos especialmente para Mám (Trueno), cuyo alimento debe enterrarse por ser un existente en gran parte telúrico.

Una vez conformados los tamalitos, doña Catalina sirve en platos de unicel varios trozos del *bolím* grande, los cuales se van distribuyendo entre los presentes. Primeramente es convidado el curandero, seguido del consejero y del resto de los mandatarios sentados en algunas sillas que se ubican frente a la ofrenda. Cuando el gran *bolím* se agota continúa la repartición del resto de los *bolimes* y luego se prosigue con la distribución de piezas de pan, vasos con refresco y con café.

Después de los *bolimes* viene la repartición de los cuatro *kwitomes*. Para ello la base de hojas de papatla es despojada de todo residuo que hayan dejado los *bolimes*, o bien, hay ocasiones en que éstas son remplazadas por hojas completamente limpias, de manera que la base vuelve a ser conformada. Teniendo lista dicha base, el secretario rebana con un cuchillo los *kwitomes*, mientras que su esposa y doña Catarina sirve varios platos con *dhak chil*, caldo hecho con semillas de calabaza, hígados y corazones de las aves de corral, las cuales fueron cocinadas en *bolimes*.

Para la gente de El Zopope el número de platos dispuestos en la ofrenda puede ser variable, pudiendo colocarse más de treinta. No obstante, hay barrios que ofrendan dicho alimento de manera contada, ejemplo de esto es Paxaljá', cuyas mujeres únicamente acostumbran a disponer catorce platos de *dhak chil* sobre la base de papatla, una de ellas explica que esa comida es para los muertos, por ello debe presentarse en siete, o bien, en alguno de sus múltiplos como lo es el catorce. Así, el resto del caldo se distribuye entre los asistentes pero sin necesidad de ser presentado previamente frente a la ofrenda soporte. A cada plato con *dhak chil* corresponde dos o tres rebanadas de *kwitom*.

En esta clase de comida la importancia de la fuerza -mediante su circulación y consumo- vuelve a ser revalidada. Ésta es impelida por el maíz empleado para la elaboración de los *kwitomes* pero también por los hígados y los corazones de las aves de corral, dicha fuerza vital es transferida a los hombres mediante el consumo del alimento.

Existente receptor-dador de fuerza	Tipo de comida
Vientos	<i>Kwitomes</i>
Mámláb (Trueno) <i>Tsok inik</i> (hombres rayo) Pay'lom	<i>Bolimes</i>
Tierra Muertos	Trozos de <i>bolimes</i>
Mámláb (Trueno)	Nueve pequeños tamales hechos con partes de los <i>bolimes</i>
Muertos	<i>Dhak chil</i>

Tabla 8. Los alimentos fuerza y sus receptores en el *costumbre general*

Pero no sólo los hombres se favorecen de esa fuerza. Quienes ofrendan intentan distribuir la fuerza contenida en los alimentos asignando comida específica para distintos receptores, los cuales se benefician a través de la conducción de vapores y de la fuerza vital que

emana el maíz como contenedor de la fuerza de Dhipák, los corazones e hígados de pollo, entre otros alimentos hechos con el trabajo de los mandatarios y el resto de los participantes del ritual. Así, como se sintetiza en la tabla 8, los *kwitomes* son para los aires como conductores del vapor-fuerza de todo el conjunto de alimentos, tanto el *bolím mayor* como el resto de los *bolimes* son atribuidos por igual a Mámláb, a sus *tsok inik* y a Pay'lom. Algunos trozos de esos tamales son especialmente para la Tierra y los muertos, para ellos -en algunas ofrendas- también es el *dhak chil*. Por último, la dotación de fuerza especial para Trueno se suministra mediante los nueve pequeños tamales, ya que es él finalmente, quien envía la lluvia que posibilita la germinación del maíz, y con esto, la regeneración de la fuerza vital.

Sembrando fuerza...

El levantamiento de la ofrenda y el entierro del paquete ritual

Después de que los alimentos son repartidos, el curandero pronuncia un discurso -tal y como lo fue señalado más arriba-. Posteriormente se procede a limpiar el espacio donde fue efectuado el ritual. Para esto se riegan algunas copas de aguardiente sobre la Tierra y también se derrama el agua que contenía la jícara como un acto conclusivo de la fertilización esperada.

Enseguida se levantan gran parte de las hojas de papatla. Don Juan indica al representante que éstas deben dejarse en una milpa, lugar donde la Tierra las irá consumiendo poco a poco, esperando que pueda beneficiarse de la fuerza que dichas hojas adquirieron al ser base de las ofrendas presentadas.

El curandero reserva una de las hojas de papatla en la que confina los envoltorios de flores y las tortillitas, pero hay quienes solo colocan la mitad del número total de dichos elementos, acompañados con el corazón de uno de los pollos matados el día anterior para la preparación del *bolím mayor*. Asimismo, hay algunos curanderos que una vez conformado el paquete, lo ubican frente al arquito sobre otra hoja de papatla, cubriéndolo a su vez con una servilleta. Teniendo esto listo, los participantes pasan a sahumarlo.

Dicho paquete es enterrado en una de las jardineras de la plaza principal del pueblo, lugar que cuenta con varios de estos espacios, mismos que son ocupados por el comisariado -al centro- y cada uno de los barrios participantes en las jardineras periféricas, donde entierran

un paquete como el antes descrito. Para ello el representante y un par de ayudantes cavan un hoyo de al menos medio metro de profundidad, ahí el paquete será depositado. Cuando esto ocurre, el curandero esparce sobre la superficie de la Tierra un poco de agua.

En este contexto el corazón enterrado se toma como un propulsor de fuerza vital que desde las jardineras del centro del pueblo, se espera sea expansiva hacia el resto de la comunidad. Por tal motivo don Francisco -secretario del representante durante el año 2010- considera que dicho entierro se realiza “para la defensa del pueblo”, pues en la medida de haya fuerza en el pueblo, “nada le pasará a la gente, todos estaremos bien, no va a haber enfermedad, vamos a tener comida, no va a haber hambre”, es decir, la degeneratividad podrá ser controlada. Esta clase de paquetes coadyuvan a construir de manera poderosa el sentido de comunidad, basado en el trabajo de las autoridades y de los vecinos que la integran.

La replicación del ritual en el cerro

Al concretar el entierro del paquete, el curandero termina de recoger el resto de los elementos que integran la ofrenda. Dentro de una bolsa deposita el pequeño arco, los envoltorios de flores y las tortillitas restantes. Con todo esto al día siguiente cada uno de los barrios organizarán otro *costumbre* en distintos puntos de su jurisdicción. La gente de El Zopope se dirige hacia el *Ok Ts'één* o Cerro de la Cabeza por su traducción literal, aunque en castellano se le denomina como el Cerro de la Brujería. Dicho lugar es una pequeña elevación ubicada al sur del barrio, la cual funge como el principal centro ceremonial del mismo. En este se llevan a cabo distintos rituales en los que se encausa fuerza ya sea con fines regenerativos o degenerativos, ahí se celebran *costumbres* terapéuticos y brujerías -presididos por curanderos y/o brujos-, rituales concernientes al cambio de cargos, y por supuesto, los rituales petitorios de trabajo y de lluvias.

Don Mateo explica que en el *Ok' Ts'één* se realizan importantes rituales porque hay ahí una llegada (*ul taláb*) en donde las ofrendas son dispuestas para ser recibidas por diferentes existentes. Como fue señalado en el capítulo tercero, las llegadas son una suerte de piedras planas, también llamadas “mesas”. A decir de don Eduardo, éstas fueron dejadas por “la gente anterior”, por “los abuelos”, a quienes conceptualiza de “gente poderosa” por saber “cómo hacer el *costumbre*”. Otras personas definen a las llegadas como descansos o como lugares

“donde descansan las cosas”, reiterando la cualidad que estos espacios tienen como soporte y continente para las ofrendas.

Así pues, al día siguiente de haber celebrado *el costumbre general* en la galera, el curandero se dirige hacia el *Ok' Ts'én* en compañía del representante, el presidente del comité de capilla y sus equipos de trabajo. Ahí el *ilalix* volverá a colocar el pequeño arco, el sobrante de los envoltorios de flores, las tortillitas y una botella de aguardiente. El representante llevará los *bolimes* restantes del *costumbre* anterior, los cuales serán repartidos una vez que se realicen las sahumaciones con copal por parte de los participantes, el derrame de aguardiente y el discurso del curandero en el que se dirige a Pay'lóm, a Mám, a los *tsok inik*, a la Tierra, “les estoy llamando para que reciban este *pajúx taláb* que estamos haciendo con alegría, este aguardiente, esta comida, les estamos dando gracias por el agua, que haya más para que crezcan las milpas, que protejan a nuestras autoridades y a toda la comunidad para que se siga adelante”.

Aunque de forma más discreta, las acciones llevadas a cabo en el cerro son una suerte de replicación de lo realizado en la galera. En este *costumbre* se sintetizan las unidades rituales más significativas del ritual, se concerta la presencia de los receptores-transmisores de fuerza, a quienes se les convida del *bolim* y del aguardiente.

Una vez compartidos los alimentos, el ritual finaliza abandonando en el cerro el arquito, los envoltorios con flores y las pequeñas tortillas, así como los trozos de barro o el incensario que sirvió para practicar el conjunto de *pajúx taláb* celebrados desde el día anterior. Don Juan explica que esto se hace “para que se queden en la Tierra” ya que se espera que con el paso de los días ésta los consuma enterrándolos, beneficiándose así de la fuerza contenida en éstos mismos.

El entierro de las cartas y las monedas

En algunas ocasiones el conjunto de acciones subyacentes al *costumbre general* no terminan en el Cerro de la Brujería sino en los límites de Tamapatz, donde se entierran las cartas. Para esto cada uno de los representantes comisionados se desplaza -la mayor parte del tiempo a pie- en compañía de su especialista ritual y algunos de sus ayudantes, hacia las mojoneras que marcan los límites de la comunidad. La gente de El Zopope se dirige hacia el norte, donde Tamapatz

colinda con la población queretana de Valle Verde. Los del barrio de La Linja van hacia el nororiente, donde la comunidad se intersecta con los linderos que la separan de Tanzozob. El representante del barrio San Miguel se traslada hacia el suroriente, donde se encuentran las colindancias con el ejido de Tampate. La gente de Alitzé se encarga de enterrar las cartas en las mojoneras que separan a Tamapatz de Santa Bárbara, en dirección sur. Por último, los de Obtujub se dirigen hacia el poniente, donde la comunidad colinda con el ejido de Tampaxal.



Mapa 4. Croquis de Tamapatz señalando los barrios y la dirección en que se desplazan a enterrar las cartas
Fuente: Padrón de Comunidad Indígenas de San Luis Potosí (2005)

Antes del entierro de las cartas, el representante reparte entre sus acompañantes un *bolím* elaborado por su esposa para la ocasión. Junto con las cartas también hechas por aquella mujer, se sepultan “unas monedillas viejas” -en palabras de don Esteban-. Se trata de monedas de baja denominación¹⁸⁸ que actualmente ya no se encuentran en circulación pero en muchos hogares se conservaron. El curandero Juan menciona que esa clase de monedas “tienen mucho poder porque con el tiempo van agarrado fuerza”. Dehouve (2001) documentó que entre los elementos de las ofrendas rendidas por las autoridades de algunas comunidades tlapanecas de la montaña de Guerrero, se encuentra un polvo metálico extraído de una veta local, al cual llaman oro. De acuerdo con esta autora, “se trata de un tributo en metálico pagado a cambio de la vida del pueblo y del uso de la tierra” (*Ibid.*: 16). Por lo cual propone un doble significado: por un lado de pago como una suerte de “tributo o renta”, y por otro, como una forma de reciprocidad ya que “se ofrece algo para recibirlo de vuelta” (*Ibidem*), se ofrece dinero para recibir más dinero, argumenta Dehouve.

En el caso teenek que nos ocupa, la exégesis no resulta ser tan diferente. Como don Esteban lo explicó, el entierro de las cartas en coalición con las monedas “es para que tenga fuerza el pueblo”, “se pide por fuerza para el pueblo -insiste este hombre- para que el pueblo siga levantándose para arriba, para que no se caiga”. Entendiendo con esto que el pueblo solo podrá “levantarse” y seguir prosperando si su gente tiene fuerza, es decir, si tiene vida. Por el contrario, el pueblo corre el riesgo de “caer”, de degenerarse, si hay falta de fuerza. Esta manutención de energía únicamente se logra mediante su reactivación constante a partir de acciones rituales como las aquí tratadas.

Tanto las cartas como las monedas son presentadas en conjuntos de siete, o bien, en alguno de los múltiplos de este mismo valor. Así, es común enterrar siete cartas acompañadas por siete, catorce o veintiún moneditas. Como se recordará, este es “el número de los muertos”, quienes tienen el poder de quitar fuerza en caso de no ser favorecidos con ésta misma. En este caso el siete también corresponde a la Tierra, existente que se ha venido conformando como el principal receptor de fuerza durante los rituales celebrados en mayo, pero también como el principal expansor de fuerza.

¹⁸⁸ La mayoría de éstas son centavos de pesos mexicanos

Comentarios finales

El costumbre general y gran parte de los rituales practicados en Tamapatz pueden ser planteados como dispositivos que posibilitan la generación, el intercambio y la circulación de fuerza entre los hombres y un conjunto de existentes que coadyuvan a su producción y transmisión. A lo largo de este capítulo se ha dialogado especialmente con las propuestas que Danièle Dehouve (2001, 2007, 2008, 2011) realiza en cuanto a las ofrendas tlapanecas. Desde mi punto de vista en los últimos años ha sido dicha antropóloga quien ha elaborado varios de los planteamientos más importantes para el estudio de las "ofrendas sacrificiales" en contextos mesoamericanos. De acuerdo con Dehouve (*op. cit.*) el "principio explicativo del sacrificio" radica en el traslado de fuerza, que en el caso tlapaneco, va principalmente de los animales sacrificados hacia los mandatarios. Al parecer para esta autora el sacrificio queda restringido a la matanza animal, entendida como el "acto final de un rito cuyo significado descansa en la maqueta vegetal" (2008: 332).

Si la fuerza es el principio explicativo del sacrificio, no sólo de los tlapanecos sino de otras culturas mesoamericanas como la teenek, ¿cómo puede conceptualizarse como un colofón de la ofrenda? ¿Cómo puede reducirse a la matanza animal, cuando toda la ofrenda se encuentra embebida de elementos que a su vez impelen fuerza? A partir de lo aprendido con la gente de Tamapatz y de La Cercada puede argumentarse que la producción, la circulación y el intercambio de fuerza no sólo se circunscribe a la matanza animal -como ocurre con los tlapanecos-, ni tan siquiera a la ofrenda, ya que ésta es una de las variadas formas en que la fuerza se condensa y se organiza, pero más allá de esto, es un dispositivo que permite la circulación de la fuerza entre los humanos y los no humanos.

La fuerza toma forma en todas aquellas actividades que tienen como propósito su producción y su transferencia, siendo el trabajo en sus distintas expresiones, la forma principal. Como Fujigaki (2015: 312-313) señala en el contexto rarámuri, "lo regenerativo se crea en el momento que se trabaja colectivamente". Dicha creación "requiere de mucho trabajo, no es algo dado, debe construirse" y además resulta apremiante pues de ha de recordar que se trata de un "bien limitado, escaso y necesario".

El trabajo se aprecia como una de las características principales que constituyen el concepto de comunidad. Entre los mixes, Floriberto Díaz (2001) menciona que la comunidad

se construye como categoría a partir de las palabras tierra (*näjx*) y pueblo (*käjp*), “*näjx* hace posible la existencia de *käjp*, pero *käjp* le da sentido a *näjx*”. Este antropólogo *ayuujk* (mixe) puntualiza que la primera relación para entender el concepto de comunidad “es la de la Tierra con la gente, a través del trabajo”. En tanto que la comunalidad es lo que define “la inmanencia de la comunidad”, teniendo entre sus elementos el trabajo colectivo como “un acto de recreación”.

Los rituales analizados en este capítulo y las relaciones que se establecen con San Isidro se encuentran encaminadas a la construcción de una “estética del trabajo comunitario” (Bonfiglioli s. l. Strathern, comunicación personal, 2016), que en gran medida conforma el concepto de comunidad para la gente de Tamapatz, al mismo tiempo que enfatizan la producción de fuerza de manera colectiva, a partir del trabajo. Pues queda claro que la fuerza no se produce sin trabajo y que el trabajo no se logra sin haber fuerza de por medio. Es el trabajo lo que hace fuerza para obtener lluvia, asimismo, la siembra está hecha a base del trabajo dispuestos por distintos existentes. Los conceptos de comunidad-trabajo-fuerza se presentan así como una unidad en donde cada término se implica de manera sistémica.

En este sentido, la vinculación que los habitantes de Tamapatz mantienen con San Isidro resulta particularmente interesante, pues aunque se aprecia como un colaborador de Trueno, lo que se resalta son sus cualidades para producir trabajo, que deviene en fuerza para el beneficio de la comunidad.

Así, cuando se habla de transferencia de fuerza, se hace alusión a una práctica compleja e integral que involucra el trabajo arduo por parte de humanos y no humanos. Ésta se logra a partir de múltiples relaciones de convivencia, de negociación y de intercambio, de la tensión constante entre la pérdida y la producción de fuerza.

Reiterando, hemos observado que la fuerza se constituye como una categoría recurrente en el trabajo de la vida cotidiana, en las acciones del ciclo ritual, y en particular, en la constitución de las ofrendas presentadas en Tamapatz durante el mes de mayo. De acuerdo con Hocart, el ritual incluye la absorción o la aplicación de varias sustancias que se suponen capaces de dar la vida, a las que el autor llama “fuentes de vida” (*apud* Dehouve, 2008: 326), y que en este caso he distinguido como elementos y alimentos-fuerza. En los rituales para San Isidro el aguardiente y los distintos alimentos se presentan como fuentes de vida-fuerza, en *el costumbre general* ésta alcanza su máxima expresión en las flores de colores “fuertes”, en las

monedas antiguas, los *bolimes* hechos a base de maíz, en las tortillas miniatura también elaborados con maíz e hígados de pollo, en el caldo de pipián igualmente acompañado por hígados y corazones de pollo, y de forma particular, en los varios corazones de pollo que son enterrados en el centro del pueblo como máximos propulsores de fuerza vital, pero que además puede decirse que están hechos de maíz en la medida que las aves de corral siempre son alimentadas con tal gramínea.

Todos estos alimentos valorados con altos índices de fuerza nutren al gran conjunto de existentes convocados al ritual mediante discursos y acciones como el *pajúx taláb*. Así, tanto los hombres como el Pay'lom, la Tierra, San Isidro, Trueno, los *tsok inik*, entre otros seres que colaboran en la producción de fuerza, invertida en el ciclo agrícola y expresada en el trabajo de las milpas, en el abastecimiento de lluvias y en la generación de vida de forma general. Es de esta manera que hombres y existentes de distintas dimensiones del cosmos participan integralmente en los *costumbres* de mayo para sembrar la fuerza regenerativa que, una vez germinada, ha de seguir manteniéndolos con vida.

Conclusiones de la segunda parte

La segunda parte de este trabajo tomó como eje conductor la generación y la circulación de fuerza con tendencias regenerativas. La fuerza regenerativa producida por Dhipák y por Trueno fueron los casos ejemplares, pues son estos seres a quienes en gran medida se les atribuye la existencia de la humanidad teenek. Como lo señalaba don Alejo, en la medida que Dhipák dispone su fuerza es que logra “hacer la vida” de los hombres.

Dhipák hace fuerza porque, como espíritu del maíz, es fuerza vital en sí mismo. Empero, esta fuerza se constituye de otras. En todo esto Trueno adquiere un papel medular, ya que parte de su trabajo consiste en enviar la lluvia que se necesita para que la Tierra se fertilice, dando paso al crecimiento del maíz. Trueno tiene por ayudantes a los hombres rayo (*tsok inik*) y a San Miguel Arcángel, todos ellos se encargan de distribuir agua en la comunidad, la cual propicia los buenos temporales agrícolas. En la mitología observamos que a partir de la cocina Mámláb transforma a Dhipák en alimento. Convertido en *bolím*, la principal comida ritual para los teenek de Tamapatz, es que el espíritu del maíz potencia su fuerza y la transfiere hacia los existentes que se sirven de dicho alimento.

El trabajo se configura como una categoría clave para comprender la pérdida de fuerza pero también su producción. La existencia de Dhipák se debe, por una parte, al trabajo de los hombres que siembran, que hacen *costumbre*, y por otra, al trabajo de un conjunto de existentes que colaboran con ellos para su germinación, tal es el caso de Trueno y sus asistentes. Así no resulta fortuito que en el Zopope y en otras comunidades de la región se tome por patrón a San Isidro, a quien se le considera un trabajador agrícola y un intercesor de los hombres ante los dioses pluviales, quienes envían el agua necesaria para el crecimiento de la siembra.

Los interlocutores mencionan que cuando no se trabaja, el maíz “no se levanta” y entonces llega Ulúts’, el espíritu del hambre, ser que aparece a la par de la sequía y de las enfermedades ocasionadas por la falta de la fuerza que dan los alimentos. Ulúts’ es un espíritu capaz de llevar a los seres humanos a la muerte. Insistimos pues en que es el trabajo lo que produce fuerza regenerativa mientras la ausencia de éste trae consigo la escasez de alimentos, como una expresión de la fuerza degenerativa de Ulúts’.

Una parte importante del trabajo está en las actividades rituales desempeñadas por los hombres y “apoyadas” por un conjunto de seres productores de fuerza. Por ello *los costumbres* analizados han sido conceptualizados como dispositivos generadores de fuerza, ya que movilizan el intercambio entre los seres humanos y otros existentes mediante el constante flujo de comida y de trabajo. En estos *costumbres* la fuerza se ve suministrada por sustancias y componentes que a su vez resultan ser fuentes de fuerza, entre los cuales se encuentran bebidas como el aguardiente y alimentos hechos a base de maíz. Dichos *costumbres* tienen el propósito de generar fuerza para todos los integrantes de la comunidad, omitirlos es otra de las causas para que el maíz “no levante”, es decir, no crezca, y con esto igualmente llegará la presencia de Ulúts’.

Existe entonces una constante tensión entre la producción de alimentos y la escasez de éstos, entre la fuerza con fines regenerativos y la fuerza tendiente hacia lo degenerativo. Dicha tensión también se aprecia en el trabajo de los principales hacedores de fuerza caracterizados en esta segunda parte. Así se ha visto que Trueno castiga o mata a quienes salen al monte mientras él trabaja regando la tierra, y cuando se enoja puede dejar de enviar agua o puede mandar agua en exceso capaz de arrasar con poblaciones enteras. Esto es lo que ha llevado a los hombres a pautar prácticas de convivencia con Mámláb, entre las que se encuentran el dejar de trabajar mientras él lo hace, convocarlo a *los costumbres* para pedirle por la lluvia en la justa medida que las cosechas lo requieren, al mismo tiempo que se le alimenta para que su fuerza no se agote luego de tanto trabajar.

Por ello sostenemos que al hablar de intercambios de fuerza, estamos haciendo alusión a una práctica compleja que involucra el trabajo arduo por parte de humanos y no humanos. El intercambio se logra a partir de múltiples relaciones de convivencia y de negociación, de la tensión constante entre lo degenerativo y lo regenerativo.

Conclusiones generales

El concepto teenek de fuerza

A lo largo de este trabajo se ha hecho de la fuerza el concepto eje. Dicho concepto procedió de las formulaciones de los interlocutores y vino a desplazar lo que en un principio se pensó explicar mediante el modelo *hubert-maussiano* para el estudio del sacrificio, el cual, en el contexto teenek, se remite a la circulación de fuerza. Empero, ésta no solo se comprende mediante la categoría de sacrificio, sino posee un entendimiento más amplio.

En las líneas introductorias señalaba que las preocupaciones sobre la fuerza no son exclusivas de los teenek con los que se interactuó sino que se encuentran presentes en otras poblaciones indígenas de México. En este sentido, y luego de haber efectuado un estudio sistemático al respecto, puedo reconocer que las formulaciones teenek sobre la fuerza forman parte de una teoría nativa general, inscrita en la tradición mesoamericana, caracterizada por discusiones sobre la energía vital, lo frío y lo caliente, la circulación del trabajo, entre otros elementos también referidos la introducción y que han servido como materia de comparación y diálogo a lo largo de la tesis. Pero más allá de esto, entre los teenek de Tamapatz y de La Cercada, la categoría de fuerza es la base para la configuración de una teoría nativa particular regida por las tensiones y las relaciones existentes entre lo degenerativo y lo regenerativo. En esa teoría, la pérdida de fuerza, considerada como punto de enclave de lo degenerativo, es parte de lo dado, y es a partir de esto que se movilizan las relaciones entre los hombres y el resto de los seres con los que comparten el mundo.

Es menester señalar –y contrario a lo que suele pensarse- que la teoría nativa no se formula únicamente a partir de las voces y los puntos de vista de nuestros interlocutores. Tal purismo no existe. La teoría nativa se funda, más bien, en un proceso de coproducción basado en la interacción entre el antropólogo y sus interlocutores. Se trata de una retroalimentación constante cimentada por prolongados años de convivencia que arrojan un cumulo de experiencias compartidas. La teoría nativa es conocimiento en dialéctica. Así, como Viveiros de Castro (2010: 17-18) lo plantea, las construcciones teóricas de la antropología generalmente se encuentran motivadas por los colectivos a los que estudia, y esto es necesario reconocerlo.

En este tenor, me propuse situar el concepto indígena “en el mismo plano que las ideas antropológicas” (*Ibid.*: 202), de manera que lo que pude señalar como antropóloga fue en

consecuencia y en constante construcción con los planteamientos teenek. Los conceptos se conforman como relaciones complejas entre concepciones (*Ibíd.*: 206), las cuales ponderan las relaciones entre el antropólogo y los nativos. De esta manera los conceptos indígenas pueden devenir en los conceptos implementados por el antropólogo. Para ver emerger estos conceptos es necesario distanciarse de la imposición a priori de modelos teóricos procedentes de un contexto exógeno al que se testimonia, tal fue el caso de la fuerza, un concepto cuyo entendimiento escapó a los marcos de análisis de la teoría de Henri Hubert y Marcel Mauss, pues las preocupaciones indígenas -que también fueron permeando mis preocupaciones como antropóloga-, eran otras. Y así, los conceptos de ellos terminaron constituyendo mis conceptos.

La fuerza es un “concepto nebuloso”, de esos que -como señala Plasencia (2015)-, no tiene límites claros, se construye sobre las bases creativas del ser humano, se sobrepone a otros, o mejor dicho, se integra a partir del múltiple traslapamiento entre varios conceptos. De manera que para construirlo se ha tenido que recurrir a los conocimientos que en términos nativos se tienen sobre el espíritu, el cuerpo y su termodinámica, los alimentos, el trabajo y sus interrelaciones. Así que como lo propuso Lévi-Strauss para los mitos, “conforme la nebulosa se extiende, pues, su núcleo se condensa y organiza. Se anudan cabos sueltos, se llenan vacíos, se establecen conexiones [...] nace un cuerpo multidimensional...” (2010: 12-13).

En la introducción de este trabajo la fuerza fue aludida como un concepto un tanto uniforme, aún ignorábamos su espesor y las diversas formas que reviste. Siguiendo a Strathern (2006: 273), la objetivación requiere necesariamente asumir una forma, asimismo, determinadas relaciones solo pueden ser identificadas cuando asumen una forma específica. Una de las principales aportaciones de este trabajo ha sido problematizar, desde la etnografía, el concepto de fuerza en dos formas de relación: unas tendientes hacia su pérdida y otras propensas a su producción. Asimismo se ha propuesto que la pérdida y la producción de fuerza son procesos relacionales que plantean una gama de tensiones.

Para comprender cómo operan dichas formas de relación fue necesario partir de la categoría de fuerza vital, como parte de lo dado en los seres humanos y en otros existentes a los que se les imputa poderes de acción. La fuerza vital procede del espíritu, por lo cual, muchas de sus características devienen de éste. La fuerza vital se presenta como “inteligencia”: la capacidad de pensar y de accionar. Ésta se mantiene en tanto que los sujetos se encuentran en

movimiento: trabajando y pensando. Quienes tienen fuerza vital pueden pensar, pueden conocer y pueden hacer.

La fuerza vital irradia calor. Entre más fuerza contiene un cuerpo más calor transmite, caso contrario ocurre cuando alguien se encuentra débil, y por lo tanto, sin fuerza. Lo caliente es una característica que proviene del espíritu pero que también se hace a partir del trabajo. Cuando la fuerza vital abandona el espíritu, “el cuerpo se pone frío”, decía don Mateo, entonces es menester restablecer el calor corporal, pero más allá de esto, regular el equilibrio térmico. Así, aunque la fuerza vital inicialmente sea conceptualizada como caliente, es el equilibrio entre lo frío y lo caliente, lo que permite el óptimo funcionamiento del cuerpo.

Aunque la fuerza vital está contenida en el corazón, se propaga por el cuerpo mediante la sangre, un importante transmisor de la misma. Por ello, quienes buscan quitar fuerza suelen sustraer sangre, tal es el caso de Diablo o de K’olének, la abuela del espíritu del maíz.

La pérdida de fuerza vital es un peligro latente, pues cuando alguien intenta hacer daño, comenzará por perjudicar al espíritu de la persona en cuestión, haciéndolo capturar por “los malignos”, para que así haya un detrimento de la fuerza vital. Esto explica por qué a los curanderos se les considera vigilantes y administradores de fuerza, ya que son ellos quienes defienden el espíritu de cualquier clase de peligro.

Los curanderos pueden defender espíritus porque ostentan un conjunto de cualidades que les han sido dadas desde “su destino”, entre las que se encuentra la comunicación que pueden entablar con los espíritus y con un conjunto de existentes a través de los sueños, así como las visiones obtenidas a partir de varios métodos de adivinación, los cuales se disponen como fuentes de conocimiento, al mismo tiempo que coadyuvan a formular un diagnóstico sobre el estado del espíritu a defender. También están los recursos que se derivan de lo aprendido, y que les permiten intervenir de manera integral en la persona para la erradicación de determinados males y enfermedades que ocasionan detrimento en la fuerza vital, entre éstos destacan las limpias y la succión de distintos objetos arraigados en el cuerpo. Advertimos que el lugar tanto de los brujos como de los curanderos es únicamente de posición, pues depende de las relaciones que establecen con otros existentes, quienes fungen como sus auxiliares, ya sea en la defensa de los espíritus o en su cooptación.

Además de los brujos, hay otros existentes con poder para quitar fuerza, siendo Diablo (Teenekláb) uno de los principales sustractores, hecho por el que las relaciones entre éste y los

hombres adquieren un carácter, en suma, delicado. Propusimos que Diablo es uno de los seres con mayor poder en el mundo teenek porque concentra fuerza de distintas fuentes. Por ejemplo, se planteó que Diablo es un sustractor de la comunidad ya que se vale de diferentes situaciones para llevarse a los hombres hacia el monte y hacerlos perdidosos. Y es la sustracción de gente una expresión nativa de degeneratividad, pues restarle integrantes a un pueblo es quitarle fuerza colectiva. En el lugar de los muertos Diablo se mantiene de los espíritus que se “comprometieron” con él a cambio de favores, tesoros y riquezas, también se nutre de la fuerza que suministran los espíritus de quienes nunca procrearon, ya sea porque fueron estériles o porque decidieron abortar, afianzando así un conjunto de relaciones no generativas.

Se ha dicho que Diablo, al igual que los mestizos, son referentes de una alteridad degenerativa ya que resultan perjudiciales para los indígenas en vista de que son ambiciosos, aprovechados y abusivos, instaurando con ello un cúmulo de relaciones de poder asimétricas, las cuales van mermando la fuerza colectiva de los pueblos que dominan.

Parte importante de la fuerza que nutre a Diablo se desprende del trabajo que los diablos realizan antes, durante y después de la Semana Santa, el cual consiste en danzar, caminar, ofrendar, cansarse, sudar, dejando en todo esto parte importante de su fuerza vital. Dicha labor tiene como fin mediar, negociar y mantener controlado el flujo de la fuerza degenerativa procedente de Diablo, quien, como se recordará, tiende a castigar a los diablos cuando incumplen con su trabajo. Por el contrario, cuando *el costumbre* se desempeña de manera cabal, Teenekláb mostrará su beneplácito protegiéndolos durante la Semana Santa y más allá de ésta.

Por otro lado, no podemos perder de vista que Diablo es el ser que, en palabras de doña María y otros ancianos, empezó con el mundo, que por su etimología Teenekláb puede plantearse como un ancestro primigenio, siendo la compartición de alimentos un aspecto fundamental que construye y afianza las relaciones de parentesco, y en concreto, el intercambio de fuerza entre los diablos y Diablo. De esta forma se ha dicho que alimentar a los diablos es alimentar al Teenekláb, que procurar la restitución de fuerza en los diablos –quienes la van perdiendo a lo largo de los días- es regenerar también la fuerza de Diablo, y al mismo tiempo coadyuvar en el control de su potencia degenerativa, expresada en enfermedades y un conjunto de infortunios que pueden ser padecidos entre los integrantes de la comunidad.

Los muertos son otros de los existentes con poder de quitar fuerza vital pues es esto lo que les permite seguir existiendo en el mundo. Al igual que lo que ocurre con Diablo, son las cualidades degenerativas las que movilizan, y de cierta manera obligan, a abrir un sistema de intercambio entre vivos y muertos, ya que a partir del temor que se les tiene, se instauran un conjunto de prácticas para controlar y negociar su poder.

Las relaciones entre vivos y muertos se articulan mediante un *continuum* de regeneración-degeneración de fuerza: la primera comprendida a partir de lo que dan ciertos muertos (generalmente parientes y ancestros) y la segunda a través de lo que quitan los muertos funestos, cuyos espíritus pertenecen a quienes fueron “malos” a lo largo de su vida, ejemplo de ello son los espíritus de los brujos, de los asesinos o de los suicidas. Con dichos espíritus se busca convivir lo menos posible ya que se consideran peligrosos. Al acceder a convivir con ellos se corre el riesgo de perder la vida.

La degeneración impelida por los muertos funestos se manifiesta en un conjunto de infortunios y de enfermedades que tienen como consecuencia “la debilidad”, el espanto de quienes los sueñan o se los encuentran en el monte, algunos golpes en el cuerpo, en síntesis, la pérdida de fuerza vital.

Los flujos de fuerza cobran características específicas en el caso de los muertos ancestros, poseedores de fuerza acumulada a partir de las relaciones que han mantenido con los vivos a través del tiempo. A éstos se les concede mayor poder de acción en comparación con el resto de los muertos, pudiendo producir o quitar fuerza, esto dependiendo de las situaciones y las relaciones en las que se vean implicados. Diablo es un ejemplo de estos ancestros con fuerza acumulada, y por lo tanto, con poder acumulado.

Así pues, la fuerza de los muertos tiende a potencializarse en la medida que prolonga su permanencia en este mundo y que se expande su campo de acción a partir de las relaciones que establecen con otros seres, tanto humanos como no humanos. Ésta surte efectos en la comunidad de los vivos pero también en el *al tsemláb* (el lugar de los muertos). Todo esto les da un poder con el que no contaban cuando estaban vivos.

Por otro lado, la regeneración tiene al trabajo como un modo de relación en donde a los muertos se les imputan un conjunto de labores, entre las que están la intercesión que realizan ante otros existentes en beneficio de los vivos, la traída de la lluvia, que tiene como

consecuencia la productividad de los campos agrícolas que dan sustento a los hombres, y por lo tanto, que les dan fuerza en forma de alimentos.

Como se pudo observar, a los muertos –así como a los diablos- se les dan alimentos a los que se les atribuyen importantes cantidades de fuerza, entre éstos destaca el maíz cocinado como tortillas, tamales o *bolimes*, el cual se conforma como la comida principal, ya que se le confiere fuerza vital otorgada por Dhipák. Otros alimentos-fuerza son los hígados y corazones de pollo con los que se acompaña el lonche de los muertos que transitan hacia el *al tsemláb*, las flores de cempasúchil y el picante, a los que también se les distingue de otros alimentos por ser importantes repositorios de fuerza.

Lo examinado en el caso teenek hace contraste con lo analizado por Fujigaki (2015: 437) entre los rarámuri, cuyas propuestas han sido una referencia importante para pensar la cuestión de lo degenerativo y lo regenerativo a la luz de mi etnografía en la Huasteca. Fujigaki señala que para los rarámuri todos los muertos son degenerativos y por ello los vínculos con éstos deben ser diluidos, eso explica que en dicho pueblo no haya muertos con vistas a ser ancestralizados. Para este antropólogo el proceso de anti-ancestralización es también “una estrategia anti acumulativa, anti jerárquica, anti centralista, anti linaje. Tanto ontológica, epistemológica y políticamente hablando” (*Ibidem*). Por el contrario, la gente de Tamapatz nos muestran que la fuerza es un dispositivo de acumulación de poder para ciertos ancestros (como Diablo, Trueno y sus *tsok inik*), ésta puede correr en vía regenerativa o degenerativa dependiendo la clase de relaciones que se formulen. Así que el poder de los muertos parientes y de los ancestros circula en ambas vías.

Con base en los contrastes que se establecen entre el caso documentado por Fujigaki y el caso teenek aquí tratado, se aprecia que las relaciones que constituyen el campo de lo degenerativo puede llegar a tener efectos diferentes en cada colectivo. Mientras entre los rarámuri es ésta la que lleva a disolver las relaciones entre vivos y muertos, en Tamapatz es la degeneratividad la que obliga a abrir un conjunto de intercambios con ellos. Igualmente, mientras que en el caso rarámuri la degeneratividad actúa como un dispositivo anti jerárquico, entre los teenek pauta la posibilidad para el establecimiento de jerarquías, ya que entre más degenerativos sean los muertos y ciertas clases de existentes, mayor será el poder y las relaciones que concentren en el universo, basta con recordar el caso de Diablo, y entre los muertos el caso de los espíritus de los ahorcados o de las “ánimas solas”. Es menester reiterar

que en sociedades como la teenek, los procesos de jerarquización y de ancestralización corren tanto en vías degenerativas como regenerativas, de ahí que se muestre una constante tensión entre ambas formas de relaciones con el mundo y sus seres.

En la segunda parte de este trabajo, las formas de la fuerza se dispusieron hacia relaciones prioritariamente de carácter regenerativo, encontrándose entre ellas las relaciones que se establecen con Dhipák y con el Trueno (Mámláb). El análisis de un pequeño grupo de mitos reveló a Dhipák como un ser contenido y continente de maíz, y por lo tanto, de fuerza vital. La muerte de dicho espíritu nos planteó la existencia de una muerte con posibilidades regenerativas, ya que fue a partir de esto que Dhipák dispuso su fuerza vital para –en palabras de don Alejo- hacer la vida de los hombres. Hemos dicho que Dhipák hace fuerza porque sustancial y físicamente es fuerza, es el espíritu del maíz y es el maíz en el sentido amplio de la palabra, es fuerza vital materializada en alimento que restituye la fuerza de los hombres.

A través del análisis de los mitos se advirtió que el evento de la quema fue determinante para acceder al maíz como comida, pues antes de eso, los seres se alimentaban y obtenían fuerza de sustancias que pueden pensarse crudas, tal es el caso de la sangre. En esos primeros tiempos imperaba el hambre y los alimentos que no proveían la fuerza suficiente, a la cual realmente se pudo tener acceso cuando Dhipák se estableció como alimento. Sin embargo, luego de eso se tuvieron que sofisticar los alimentos hechos a base de maíz para así potencializar su fuerza, es ahí donde entra el trabajo de Trueno, quien en la mitología propaga el maíz por el mundo e inventa la comida ritual hecha a base de esta gramínea.

En términos amplios la gente de Tamapatz planteó a Trueno como una figura de lo regenerativo por ser precursor de las actividades agrícolas, y porque gracias a sus dadas pluviales permite la fertilidad y la regeneración de los campos. Pero que Trueno haga fuerza regenerativa no invalida su poder de quitar fuerza, dando muerte a quienes trasgreden su campo de acción cuando trabaja. La etnografía también mostró que Mámláb puede acabar con el colectivo desatando tempestades que devastan a pueblos enteros o suspendiendo el envío de lluvias, lo cual traerá consigo la sequía, y esto a su vez devendrá en falta de alimentos, en ausencia de maíz -máxima expresión de lo regenerativo- y por consiguiente, en hambre.

Los poderes de Trueno y de Dhipák se testifican en un conjunto de rituales integrados por *los costumbres* petitorios de lluvias y *los costumbres* de agradecimiento por las cosechas, en

los cuales el trabajo –tanto agrícola como ritual- se consolida como una de las formas cardinales para la producción de fuerza.

En los rituales se observa la importancia de las ofrendas como condensadores y propulsores de fuerza. Partiendo de las propuestas nativas se estipuló que las ofrendas pueden ser comprendidas como un conjunto de elementos que son dispuestos para que alguien, cualquier clase de existente, los reciba en vista de que ya espera por ellos. Asimismo, ha categorizado a las ofrendas como soporte porque sustentan un aglomerado de relaciones, al mismo tiempo que contienen una serie de elementos contenidos, continentes y transmisores de fuerza.

En el conjunto de rituales analizados, una vez más los alimentos se toman como una de las principales vías de suministro de fuerza para humanos y no humanos. Así tenemos la presentación de distintos tamales (*kwitomes, bolimes, kwiches*), de platos con caldo de semilla de calabaza tostada y molida acompañado de hígados y corazones de pollo. Y al igual que en otros *costumbres*, es el aguardiente una bebida fundamental para la reposición de la fuerza que se va desgastando al ritmo del trabajo.

Se ha postulado que la Tierra, Paylóm, Diablo, los muertos, Trueno, San Miguel, San Isidro, todos los existentes dadores y poseedores de fuerza se alimentan de comida con fuerza. Es principalmente en el ritual donde los hombres socializan con esos existentes a fin de mediar su potencia degenerativa y agenciar su fuerza hacia lo regenerativo, según sea el caso. Es así que el ritual se ha planteado como un dispositivo que permite la administración, la circulación y la conjunción de fuerzas de los existentes que entran en relación.

Los rituales agrícolas, de manera particular, han sido propuestos como dispositivos generadores de fuerza que movilizan el intercambio de la misma entre hombres y los existentes involucrados, mediante el constante flujo de comida y también de trabajo. Se ha dicho que cuando *los costumbres* no se realizan, hay la posibilidad de que sobrevenga un mal temporal agrícola, y con esto, la degeneratividad traducida en escasez de alimentos, con la cual también llega Ulúts', el espíritu del hambre.

Siendo la escasez de alimentos parte de lo degenerativo y de lo dado, el abasto de éstos es sin duda una de las determinaciones fundamentales para movilizar la producción de fuerza. En los últimos años, políticas gubernamentales como el programa Prospera y más

recientemente la Cruzada Nacional contra el Hambre¹⁸⁹, se ha preocupado por resarcir la carencia de alimentos en poblaciones de “extrema pobreza”. Los habitantes de Tamapatz son parte de esas comunidades que reciben subvenciones y despensas para combatir el hambre, pero la gente teenek del lugar nos ha enseñado que ésta no sólo se aminora con apoyos gubernamentales o con alimentos procesados, pues en este mundo el hambre tiene un espíritu (Ulúts’), que se combate con trabajo colectivo, con la producción de alimentos hechos a base de la fuerza vital de Dhipák, fuerza de la cual carecen los alimentos que se reparten en las Cruzadas contra el Hambre, ya que no se hacen a base de *costumbres*, no incorporan la fuerza del trabajo colectivo, no ponen en marcha ninguna clase de intercambio con alguno de los existentes participes de fuerza. Por eso, quienes dejan de involucrarse en el *costumbre* y de trabajar la Tierra para sembrar maíz y otros alimentos, consumiendo únicamente los que proceden de las Cruzadas contra el Hambre y de las tiendas locales, corren el riesgo de enfermar, ya que como me lo dijo doña María, “la fuerza se va acabando porque esa comida no es buena, esa comida no es comida”. Desde esta lógica, dichas políticas gubernamentales, en lugar de revertir el hambre, no hacen más que potenciar degeneratividad, la cual tiene que ser controlada. Una forma de controlarla es no dejar de trabajar la Tierra -ya que de ésta proceden los verdaderos alimentos que dan fuerza- y no dejar de hacer *costumbre*.

Entonces, la degeneratividad como un peligro latente, únicamente se controla con trabajo. Es así que durante mayo los habitantes de Tamapatz realizan una serie de rituales en honor a San Isidro Labrador, además del *costumbre general*. En todo esto la fuerza se produce y se transfiere mediante trabajo colectivo, mismo que permite construir el concepto de comunidad. Un ejemplo de cómo se construye lo que se entiende por comunidad fue

¹⁸⁹ A decir de la información difundida por el gobierno priista, encabezado por Enrique Peña Nieto entre 2012 y 2018, la Cruzada Nacional contra el Hambre “es una estrategia de política social, integral y participativa. Pretende una solución estructural y permanente a un grave problema que existe en México: el hambre [...] Reconoce que la privación de alimentos es producto de un entorno socioeconómico complejo, multidimensional, que requiere de un enfoque de carácter integral que involucra múltiples instrumentos de política pública en materia de alimentación, salud, educación, vivienda, servicios en la vivienda e ingresos”. Entre otras cosas se dice que dicha estrategia política “pone en el centro la autogestión y el capital social de la propia comunidad, y parte del empoderamiento de las personas para que pueda constituirse en protagonistas de su propio desarrollo”. Información disponible en: <http://sinhambre.gob.mx/que-es-la-cruzada/> Fecha de consulta: 12 de agosto de 2016.

observado en el entierro de corazones de pollo, en las jardineras del centro del pueblo, los cuales se toman como propulsores de la fuerza vital, que se espera, sea expandida hacia el resto de Tamapatz. Vale la pena recordar las palabras de don Francisco, para quien el entierro de corazones se realiza "para la defensa del pueblo", pues en la medida de que éste tenga fuerza, "nada le pasará a la gente, todos estaremos bien, no va a haber enfermedad, vamos a tener comida, no va a haber hambre", es decir, la degeneratividad podrá ser controlada. Este tipo de acciones, basadas en el trabajo comunitario, controlan la degeneratividad pero también construyen el sentido de comunidad realizando un marcaje de los límites territoriales y pidiendo por la existencia de fuerza colectiva mediante el abasto de alimentos y la ausencia de enfermedades y de hambre.

En este mismo sentido interviene San Isidro, quien aunque se enuncia como un colaborador de Trueno, que coadyuva con lluvia para el temporal agrícola, lo que en estos rituales se revela son sus capacidades para producir trabajo colectivo, mismo que deviene en fuerza para el beneficio de la comunidad.

La producción de fuerza con tendencia regenerativa adquiere importantes consecuencias, con vistas de que trascienda a la comunidad. Así, como lo dijo don Eusebio, en *el costumbre general* no solo se pide por la protección de Tamapatz sino "del país entero", a fin de evitar "catástrofes, inundaciones, huracanes", entre otros fenómenos asociados con lo degenerativo.

En estos *costumbres* se pide además por el bienestar de los gobernantes locales para que "no tengan peligro, [para] que estén libres de problemas", siendo de este modo verdaderas "prácticas del sentido" (Viveiros de Castro, 2010: 210) y potentes constrictores de degeneratividad en términos cosmopolíticos. Todo esto nos enseña que la estabilidad de los mandatarios y la obtención de un buen gobierno solo se logran con el trabajo de la comunidad en coordinación con seres tan poderosos como Paylóm y Mámláb. Como lo señalaba el curandero Juan, parte de ese buen gobernar consiste en "cuidar la vida del pueblo", y para cuidar la vida del pueblo se debe trabajar en conjunto para la producción de fuerza regenerativa, la cual se traduce en salud para sus integrantes, en trabajo exitoso, en fertilidad agrícola y, por consiguiente, en la abundancia de alimentos que coadyuven a la reproducción integral del colectivo.

La producción y la regeneración de fuerza de manera colectiva no solo mantienen la fuerza de los hombres y el resto de los seres con los que establece intercambio sino que también nutre la vitalidad de la cultura en términos amplios. De ahí que don Diego y otros interlocutores argumenten que la tradición de los diablos va creciendo porque es una costumbre fuerte, en parte debido a la fuerza de Teenekláb, pero en especial al trabajo que los diablos realizan para mantenerlo contento y apaciguado. El circuito de producción, intercambio y consumo de fuerza surte efecto en las tradiciones más fundamentales para esta comunidad, permitiendo asimismo su reinvención y su continua transformación, demostrando con esto que el trabajo colectivo, como medio para la producción de fuerza, tiene vastos impactos en distintos campos del mundo teenek.

A lo largo de este trabajo advertimos que la regeneración y la degeneración de fuerza, como relaciones en tensión, se encuentran asociadas a otros conceptos, igualmente relacionales. Así tenemos que las pérdidas de fuerza quedaron enlazadas con las categorías de desfuezar y de acabar, mientras que la producción de fuerza fue caracterizada con el término de levantar.

Desfuezar fue uno de los términos que don Mateo utilizó para aludir a la degeneración de la fuerza, cuyas consecuencias se manifiestan en un estado de debilidad. Por otro lado se dijo que Trueno puede acabar con la gente cuando no se realizan *los costumbres* de petición de lluvia y agradecimiento por las cosechas.

El concepto de levantar fue implementado por don Dolores y otros curanderos al mencionar que parte fundamental en el trabajo del *ilalix* consiste en “levantar el alma” de quienes la han perdido por algún susto o brujería, disipando por consiguiente su fuerza vital. Asimismo, en los rituales de mayo Don Esteban decía que “los costumbres son para que el pueblo se levante...para que el pueblo siga levantándose para arriba, para que no se caiga”. En el primer ejemplo, la persona se levanta en la medida que el espíritu se recupera. En el segundo ejemplo el pueblo y sus integrantes se levantan porque mediante el ritual se trabaja para ello, pero cuando se dejen de realizar *los costumbres*, el pueblo tenderá a caerse. Por otro lado, las palabras de don Esteban dan muestra de la importancia que tiene el trabajo como la vía primordial para la producción de fuerza, y con esto, para la regeneración (levantamiento) de la vida de manera colectiva. Hemos dicho que el trabajo se presenta como una vía necesaria, obligatoria e imprescindible para tal fin. En el mundo de este colectivo teenek todos los seres

sujetos a tener fuerza, trabajan para producirla. Los hombres trabajan, entre otras cosas, haciendo *costumbre* y sembrando, los curanderos trabajan para defender y restaurar la fuerza de los espíritus, el Trueno y sus hombres rayo trabajan para hacer llover y distribuir el agua en la Tierra, los diablos trabajan para darle de comer a Diablo, Dhipák trabaja produciendo maíz (autoproduciéndose), los muertos trabajan apoyando a los vivos para distintos fines. Por ello el trabajo hace fuerza y la fuerza a nivel colectivo, está hecha de trabajo. Por ello la fuerza regenerativa no es algo dado sino que se construye de manera continua.

Tipo de trabajo	Ejecutante	Consecuencias/ Especificidades de la fuerza
Defensa del espíritu	Curandero (<i>ilalix</i>)	Restaurar la fuerza vital de los seres humanos
Producción de fuerza	Diablo	Protección para los diablos, brujos y otros sujetos
Hacer <i>costumbre</i> para Diablo	diablos	Mediar los poderes degenerativos de Diablo
Interceder por los vivos Ayudar en el acarreo de agua para fertilizar la Tierra	Muertos Muertos-ancestros	Controlar degeneratividad Producción de alimentos
Creación y producción de maíz	Dhipák	Fuerza vital Producción de alimentos
Apoyo en el trabajo agrícola	San Isidro	Producción de alimentos Producción de trabajo colectivo
Hacer llover y enviar lluvia a la comunidad	Mámláb (Trueno)	Fertilizar la Tierra Producción de alimentos Creación de alimentos rituales
Apoyar a Mamláb con el abasto de lluvia Protección a los integrantes de la comunidad	San Miguel	Fertilizar la Tierra Producción de alimentos Bienestar del colectivo

Tabla 9. El trabajo y sus consecuencias

A pesar del trabajo continuo, la pérdida de fuerza es una posibilidad latente y las acciones que se emprenden para la producción de la misma resultan ser soluciones transitorias, ya que siempre está la necesidad de reactivar lo que permite hacer fuerza, existiendo así una suerte de desequilibrio perpetuo y dinámico entre lo degenerativo y lo regenerativo, siendo

esto último aquello que “constituye un estado revocable y provisional; no puede durar”¹⁹⁰. Pues como lo advirtió Lévi-Strauss (1992: 287) para los sistemas de oposiciones, no hay dualidades absolutas, la desigualdad relativa es persistente, y en este caso, la pérdida de fuerza “se mantiene y gana progresivamente todos los dominios, hasta el punto de que la cosmología y la sociología indígenas le deben su resorte interno” (*Ibíd.*: 289).

Aún con todo esto, hay relaciones que tienden a sustantivarse, de manera que como lo vimos en la primera y en la segunda parte de este trabajo, hay existentes –como Diablo- que quitan más de lo que dan y otros –como Dhipák- que dan más de lo que quitan. Empero, esto también forma parte de las relaciones desequilibradas entre lo degenerativo y lo regenerativo.

Llegado el momento de dar cierre a esta tesis hay interrogantes que aún quedan abiertas, y con eso, nuevos problemas surgen, ya que como lo planteaba Lévi-Strauss (cuya obra nos ha acompañado y aleccionado a lo largo de este camino) “cada progreso hace nacer una esperanza nueva, pendiente de la solución de una nueva dificultad. El expediente no se cierra nunca” (2010: 14). Esta investigación deja entre sus pendientes una problematización más detallada sobre el concepto de trabajo atravesado por las relaciones entre indígenas y mestizos ¿Por qué mientras el trabajo al interior del colectivo teenek se configura como la principal vía para el control de la degeneratividad, sus efectos se transforman cuando se ponen en marcha la relación con los mestizos? ¿Por qué el trabajo, inmerso en las relaciones entre teenek y mestizos, resulta degenerativo? ¿Qué clase de fuerza se pierde ante este modo de trabajo? Estos pueden ser los problemas que nos lleven a remprender nuestra labor, mientras tanto quedarán en espera de posibles soluciones.

¹⁹⁰ En esta parte hago una paráfrasis del planteamiento de Lévi-Strauss respecto a la identidad. Dicho etnólogo menciona que “la identidad constituye un estado revocable o provisional; no puede durar” (1992: 291).

Anexos

Anotaciones sobre la lengua teenek potosina

Siendo el teenek la única lengua de origen maya que hay en la Huasteca, se han formulado distintas hipótesis que proporcionan indicios del arribo de este grupo a la región. A continuación sintetizaré las posturas más importantes tomando en consideración lo que ya ha sido revisado por otros estudiosos de este pueblo.

Una de las hipótesis sobre el origen de la lengua teenek en la Huasteca es la sostenida por Manrique (1989), para quien éste tiene su origen en el área central de Veracruz, “desde allí los protohuastecos emigraron al norte hacia la región que ocupan hoy, mientras que los antepasados de las demás lenguas mayas fueron hacia el sur y hacia el este, a Yucatán, Chiapas y Guatemala” (Edmonson, 2004: 299). Dichas emigraciones fueron motivadas por las invasiones de grupos zoque-totonacas, otomangues y nahuas.

Otra hipótesis es la planteada por Norman McQuown (1964) y Kaufman (1976^a), quienes consideran que los teenek proceden de una zona conocida como los Cuchumatanes, en los altos de Guatemala, lugar donde se habla la lengua chicomulceteca o cotoque, que tiene grandes semejanzas con el huasteco, pues en ambas se utiliza la palabra *inik* (hombre) mientras el resto de las lenguas mayas hacen uso del vocablo *winik* (hombre). De acuerdo con Kaufman los hablantes del teenek llegaron al norte y al oeste de la Huasteca originarios de aquella región, entre los años 1500 y 1000 a.C (Edmonson, 2004: 299).

Al respecto también se puede apreciar el siguiente esquema (figura 13) basado en la propuesta de Manrique (1994)¹⁹¹:

¹⁹¹ Aunque la propuesta es de Manrique, se tomó como punto de apoyo la información que aparece en el trabajo de Meléndez (2013: 99).

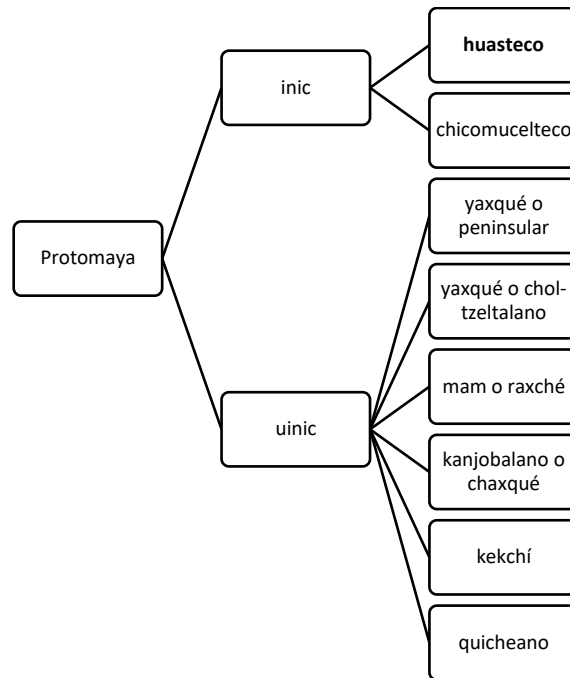


Figura 11. Lenguas protomayas

Para Gutiérrez (34-35) fue la expansión otomangue del Preclásico, entre el 300 y el 100 a. C, lo que terminó empujando a los huastecos hacia las márgenes del río Pánuco. Luego, entre el 200 y el 700 d.C., ocuparon asentamientos pertenecientes a Tuxpan, Tampico, Valles y Tamazunchale, ya en San Luis Potosí. En dicha expansión territorial los huastecos también contaron con asentamientos en la Sierra Gorda de Querétaro. En estos últimos estados se conformó un grupo cultural y dialectal diferente al de Veracruz. Así, se reconoce que existen dos variantes del teenek: la veracruzana y la potosina¹⁹². No obstante, como lo ha advertido Meléndez, es posible notar diferencias gramaticales y lingüísticas entre quienes hablan el mismo dialecto, por ello, más que hablar de dialecto, se puede hablar de un comunalecto, entendido como “un sistema lingüístico homogéneo hablado en una o en varias comunidades” (Bellwood *apud* Meléndez, 2013: 88). Bajo este panorama, el teenek hablado por los habitantes

¹⁹² De acuerdo con las cifras reportadas por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía para su último censo, en el año 2010 había en el estado de Veracruz 52, 660 hablantes de teenek, en San Luis Potosí había 99, 464 y en Querétaro sólo 179. En este último estado el teenek se conforma como una lengua minoritaria dado que sus habitantes son, en su mayoría, emigrantes del vecino estado de San Luis Potosí.

de Tamapatz y de La Cercada, comunidades en las que se centra este trabajo, se inscribe dentro de la variante dialectal potosina, con sus respectivas particularidades.

La variante dialectal potosina está escrita tomando como base la ortografía propuesta por Terrence Kaufman (1976b) para un conjunto de lenguas mayas procedentes de Guatemala. Ésta ha sido retomada por gran parte de los estudiosos¹⁹³ de las comunidades teenek potosinas. En dicha propuesta se identifican los siguientes fonemas:

Fonemas	Algunos ejemplos de pronunciación
b	
ch [č̣]	chubasco
ch' [č̣']	Chic
j [h]	Jagüey
k	kilo
kw [kʷ]	Cuetzalan
k'w [k'ʷ]	Cuidado
l	
m	
n	
p	
R	
T	
t'	
Th /dh [θ]	This (inglés)
ts [č̣]	Tzintzuntzan
ts' [č̣']	Tse-tsé
w	Huapango
x [ṣ̌]	Ship (inglés)
y	Yerba
?	Golpe de la glotis

¹⁹³ Entre ellos se encuentran Fernández (1997), Edmonson (2001), van't Hooft y Cerda (2003), entre otros.

En cuanto a las vocales, se puede distinguir entre las que son pronunciadas como el español, las vocales de pronunciación corta y las vocales con pronunciación larga, como se muestra a continuación:

Vocales	Pronunciación
a, e, i, o, u	Su pronunciación es igual al español
a' e' i' o' u'	El sonido es muy corto y diafragmático
aa, ee, ii, oo, uu	Vocales largas

Para acentuar la distinción gramatical entre la variante veracruzana y la potosina, hay autores que prefieren escribir el etnónimo de esta última como "tének". Mi elección de emplear la vocal alargada (ee) en lugar de la é acentuada, es decir, de escribir el etnónimo y el idioma como "teenek", obedece a la convención que existe en Tamapatz de realizarlo de esta forma, lugar donde los habitantes alargan la vocal al momento de pronunciar dicha palabra y emplean la misma vocal para fines de escritura. Esto último entre las autoridades locales y entre los profesores y alumnos inmersos en el sistema escolarizado, en el cual durante los últimos años se ha fomentado la escritura, aunque sea de manera incipiente, de algunas palabras y oraciones en lengua materna.

Mitos complementarios

M9.

Antes dicen que la gente no se rendía porque había un hombre que comía a la gente. Había un gavián grande que se comía a los niños, por eso la gente nunca rendía. Tiene la gallina pollitos, viene el gavián y se los lleva, pero antes no eran pollitos, esperaba que andarán afuera, viene el gavián y se los lleva. Hasta el último no había qué, viene el gavián y se los lleva a los niños.

Parece que era gavián pero ya no era gavián, era hombre y ese hombre era el que comía a la gente, comía a los niños. La gente hizo un *bolím* grande, puso una mesa y sobre el *bolím* se acostó un niño de verdad. Se puso una mesa a medio patio y ya tenía la hora en que caía el animal, entonces tenían el *bolím* bien caliente, sacaron el *bolím* y lo pusieron sobre la mesa esperando al gavián a qué horas va a venir. Entonces cuando ya vieron que venía el gavián, el niño se fue debajo de la mesa y vino el gavián, y agarró el *bolím* y se lo llevó, y entonces se quemó con el *bolím*. El gavián no volvió, se fue a morir y fue entonces cuando empezó a rendir la gente. Es que antes ya no se rendía la gente, a los niños ya no los dejaban crecer.

(Doña Jacinta, Tamapatz)

M10.

Dhipák era un niño músico que lo regañaba K'olének porque no iba a trabajar. Un día lo encerró en una casa, trató de quemarlo y de comer sus cenizas, dicen que las cenizas tenían buen sabor, que estaban ricas. Pero no pudo quemarlo, porque luego Dhipák volvió a aparecer, no le pasó nada con la lumbre.

(Doña Cristina, Tamapatz)

M11.

Dhipák sabe tocar música. Siempre se escapa de su abuela K'olének, lo quiere quemar, lo quiere encerrar en una casa para que no salga, pero Dhipák siempre se escapa. Y luego cuando al fin lo quema, se come las cenizas, pero dicen que de esas cenizas nació el maíz, que es Dhipák el maíz.

(Aurora, Tamapatz)

M12.

Dicen que la mamá de Dhipák es el Bokom Mím, dicen que viene de un pájaro.

Bokom era una muchacha bien traviesa y salió a ver al pájaro que estaba cantando bien bonito, entonces la muchacha abrió la boca y le pegó una cosa aquí adentro, era la caca del pájaro que le pegó en el estómago. El pájaro era un *otat chi'* [una calandria].

La muchacha salió, iba volando el pájaro, la cagó, le pasó el calor, le creció la panza. Duró nueve meses y ya estaba saliendo el niño, fue el Dhipák. Salió un muchacho bien vivo, dicen. Nació con rayas en el estómago como el maicito, rayadas [como] las hojas.

(Doña María, Tamapatz).

Siglas

CDI: Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas

FAO: Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura

INAH: Instituto Nacional de Antropología e Historia

INI: Instituto Nacional Indigenista

INEGI: Instituto Nacional de Estadística y Geografía

SEDESOL: Secretaría de Desarrollo Social

SEMARNAT: Secretaría del Medio Ambiente y Recursos Naturales

Glosario

A

áb: agua

ach: abuela

akan: pie

akan k'ay'lál: pie del cielo

alte': monte

al tsemláb: el lugar de los muertos

alwa'taláb: agradecimiento

apatz: palma

aychixtaláb: recibimiento, "algo que una persona está esperando recibir"

B

b'ojol: olote

Bokoom: moho

Bokoomlaab: Mohosidad

bolím: tamal de gran tamaño

buk: siete

buk k'ay'lál: siete cielo

Dh

dhak chil: caldo de pipián

dhayem: quechquémitl

dhiman: brujo

Dhipák: espíritu del maíz

E

ejattaláb: espíritu

I

ilal: medicina

ilalix: curandero

inik: hombre

in wak'láab an yani tsak'ib: tirar mucho sudor

J

jek'a': defensa

Jun: uno

jutukú': pemoche

K

K'aninmím: Virgen de Guadalupe

k'apnel: alimento

kaw: discurso

kawlóme: orador especialista en el discurso del *nik'at kaw*

k'ay'lál: cielo, universo

kícháj: día

kícháj bíl: día débil

kícháj tsapik: día fuerte

k'íchájli an áb: días de agua

k'ij: tiempo

k'ok'ots: jilote

k'ol: herir, descalabrar

K'oleene': herida o descalabrada

kutsíl: cuchillo

kutsíl'te: varitas empleadas en las danzas

Kw

kwatzan: tamal

kwitol: muchacho

kwitom: bola de masa generalmente salada

M

mám: abuelo

Mámláb: Trueno

mayul: ayudante

mím: madre

mul: cántaro

Muxilám: Trueno supremo

N

Nenek: buenas /hola

Nik'at: hilera

L

láb: sufijo que denota sacralidad / mestizo, no indígena

O

ok': cabeza

Ok' Ts'éen: Cerro de la Cabeza

ojox: ojite

otsel kicháj: poniente

P

pajúx taláb: sahumación

paw: humo

Pay'lom: representante

Petob: tocado

p'ojof: hoja

puláb: arco

pulek al tsemláb: gran lugar de los muertos

pulik: grande

Pulik Pay'lom: Dios padre, Padre eterno, Sol

Pulik son: son grande

pul'te': altar

puwél: carne del cuerpo

T

tajk' nenek: buenos días

tam: prefijo que denota lugar o procedencia

Tamapatz: el lugar de la palma

taláb: morfema reverencial.

te': aquí

tem: ciruela

Teenekláb: Diablo

Tidhoch Ts'én: Cerro Quebrado

thi'lal: calentarse, secarse

t'oláb: trabajo

toldhmi taláb: ayuda

toldhmix taláb: ayuda mutua

Tsabál: Tierra

tsakam: bebé

tsakam son: son chiquito

tsak'ib: sudor

tsalpath: inteligencia

Tsápláb: fuerza

tsayleil: norte

tsemdha': matar

tsemets: morir

tsok: rayo

tsok inik: hombre rayo

tsop tsop já': agua que gotea

tsu'ub: bolím de gran tamaño

tulék: carne del cuerpo

tu'ul: carne del cuerpo

Ts'

ts'ak: pulga

ts'ák: base para poner cosas

ts'akal: asentar o poner

ts'akat: algo que está puesto

ts'akchixtaláb: ofrenda

ts'ejel k'ay'lál: cielo

ts'ejel kicháj: medio día

ts'ejel tsabál: centro de la tierra

ts'én: cerro

ts'itsin: ave, espíritu

ts'ojól: hierba

U

uk' tu kalej a kicháj: por donde sale el sol, oriente

ul: caracol

ul taláb: llegada ritual

ulel: llegar

Ulúts': espíritu del hambre.

uts': piojo

uxcué: anciana

W

wak'láb: tirar

wal: cara

walek: máscara

walk'í': alto

walk'í' ts'ojól: hierba del peso, hierba que está en lo alto

way': mazorca

Y

yan: mucho

Bibliografía

Aguirre Mendoza, Imelda. (2015). "Rituales electorales en una comunidad teenek de la Huasteca potosina, México". En *Collectivus, Revista de Ciencias Sociales*, Volumen 2, núm. 2- Julio- Diciembre, pp. 5-29.

_____. (2014). "Despidiendo a los muertos. Los rituales de San Andrés entre los teenek potosinos". En *XXIV Encuentro Internacional 'Los investigadores de la cultura maya'*, México, Universidad Autónoma de Campeche.

_____. (2011). *El poder de los seres. Organización social y jerarquía en el cosmos de los teenek de Tamapatz*. México, Tesis de Maestría en Antropología Social, El Colegio de San Luis.

_____. (2011b). "El poder de los *dhimanes*. Brujería entre los *teenek* de la Huasteca potosina". *Ketzalcalli*. Núm. 2. Diciembre. Pp. 81-92.

_____. (2008). *Trayectorias perpetuas. Concepciones alrededor de la muerte entre los teenek de la Sierra Gorda de Querétaro*. México, Universidad Autónoma de Querétaro, Tesis de Licenciatura en Antropología Social.

Alcorn, Janis. (1984). *Huastec Mayan Ethnobotany*. Austin, University of Texas Press.

Ariel de Vidas, Anath. (2013). "Las dimensiones étnicas y simbólicas de la envidia entre los teenek de Loma Larga". En, Pérez Castro, Ana Bella (ed.), *La Huasteca Concierto de saberes en homenaje a Lorenzo Ochoa*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, El Colegio de San Luis, pp. 171- 188.

_____. (2010). "Relaciones diferenciadas a la alteridad entre nahuas y teenek de la Huasteca veracruzana (México)". En, Olavarría, María Eugenia, Saúl Millán y Carlo Bonfiglioli (coords). *Lévi-Strauss: un siglo de reflexión*. México, Universidad Autónoma de México, pp. 119-142.

_____. (2003). *El trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad y construcción de la identidad teenek* (Huasteca veracruzana, México). México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Colegio de San Luis, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

Ávila, Agustín. (2013). "Aproximaciones al gobierno indígena y justicia comunitaria en San Luis Potosí", En, Pérez Castro, Ana Bella (coord.), *La Huasteca. Concierto de saberes en homenaje a Lorenzo Ochoa*. México, Universidad Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, El Colegio de San Luis, pp. 227- 267.

Báez Cubero, Lourdes, et. al. (2014). "Los ropajes del cuerpo. Saber ritual, oniromancia y transformación en el mundo otomí del estado de Hidalgo". En, Bartolomé, Miguel y Alicia Barabas (coords.) *Los sueños y los días. Chamanismo y nagualismo en el México actual. Tomo V. Pueblos otomíes, huastecos, pames, totonacos y purépechas*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2014, pp. 63-147.

Bajtín, Mijail. (2003). *La cultura popular en la edad media y en el renacimiento. El contexto de François Rabelais*. España, Alianza editorial, [1987].

Bautista, Juan. (2007). *Relatos huastecos. An t'ílabtí tenek*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, [1994].

Benciolini, María. (2014). *Iridiscencias de un mundo florido. Estudio sobre relacionalidad y ritualidad cora*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Tesis de doctorado en Antropología.

Betancourt, Ignacio. (2002). Prólogo. En, *La Huasteca potosina. Ligeros apuntes sobre este país*. Cabrera, Antonio. México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Colegio de San Luis, pp. 9-36.

Bloch, Maurice y Jonathan Parry (eds). (1996). *Death and regeneration of life*. Gran Bretaña, Cambridge University Press, [1982].

Bonfiglioli, Carlo. (2015). "El concepto de fuerza terapéutica en dos rituales dancísticos rarámuri". En, *Alteridades relacionales: las antropologías de los otros*, IV Congreso Latinoamericano de Antropología, México, octubre.

_____. (2010). "Danzas y andanzas a la luz del estructuralismo". En, Olavarría, María Eugenia, Saúl Millán y Carlo Bonfiglioli (coords.), *Lévi-Strauss: un siglo de reflexión*. México, UAM-Juan Pablos Editor, pp. 463-491.

_____. (2008). "El yúmari, clave de acceso a la cosmología rarámuri". En, *Cuiculco*, vol. 15, núm. 42, enero-abril, pp. 45-60.

_____. (1995). *Fariseos y matachines en la Sierra Tarahumara: entre la Pasión de Cristo, la transgresión cómica sexual y las danzas de Conquista*. México, Secretaría de Desarrollo Social, Instituto Nacional Indigenista.

Bonfiglioli, Carlo, Arturo Gutiérrez y María Eugenia Olavarría. (2014). "De la violencia mítica al 'mundo flor'. Transformaciones de la Semana Santa en el Norte de México". En, *Journal de la société des américanistes*, 90-1, pp. 1-33. Disponible en <http://jsa.revues.org/542>. Fecha de consulta: 24 de junio de 2016.

Cabrera, J. Antonio. (2002). *La huasteca potosina. Ligeros apuntes sobre este país*. México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de San Luis.

Chamoux, Marie Noëlle. (2011). "Persona, animacidad, fuerza". En, Pitrou, Perig, María del Carmen Valverde y Johannes Neurath (coords.). *La noción de vida en Mesoamérica*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, pp. 155-180.

Danièle Dehouve. (2011). "Analogía y contigüidad en la plegaria indígena mesoamericana". En, *Itinerarios*, vol. 14, pp. 153-184.

_____. (2010). "La polisemia del sacrificio tlapaneco". En, López Luján, Leonardo y Guilhem Oliver (coords.). *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 499-517.

_____. (2008). "El sacrificio del gato-jaguar entre los tlapanecos de Guerrero". En, Olivier, Guilhem (coord.). *Símbolos de Poder en Mesoamérica*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Antropológicas, pp. 315-334.

_____. (2007). *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*. México, Universidad Autónoma de Guerrero, Plaza y Valdés S.A de C.V, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

_____. (2001). "El Fuego Nuevo: interpretación de una ofrenda contada tlapaneca (Guerrero, México)". En, *Journal de la Société des Américanistes*, 87, pp. 89-112. Disponible en http://www.danieledehouve.com/images/articles/Fuego_nuevo.pdf. Fecha de consulta: 6 de agosto de 2016.

Del Campo, Edgar Martín. (2006). "Ideologías del alfabetismo en una ceremonia de año nuevo en Chicontepec, Veracruz". En, *Trace* 50, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Diciembre, pp.19-33.

Deleuze, Gilles y Félix Guattari. (2004). *Mil mesetas, Capitalismo y esquizofrenia*. España, Pre-textos, [1988].

Descola, Philippe. (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires, Amorrortu.

Díaz Gómez, Floriberto. (2001). Comunidad y comunalidad. En, *La Jornada Semanal*, Núm. 314, 11 de marzo, México.

Durán Ortega, Alejandro. (2007). "Ofrendas para los muertos, ofrendas para los vivos. El sistema de dones y la celebración de "San Lucas" y "todos los santos" entre mestizos y nahuas del sur de la Huasteca veracruzana". En, Pérez Castro, Ana Bella (coord.). *Equilibrio, intercambio y reciprocidad: principios de vida y sentidos de muerte en la Huasteca*. México, Consejo Veracruzano de Arte Popular, pp. 100-138.

Eccardi, F. (2003). "La palma camedor". En, *Biodiversitas*, México, Boletín de la Comisión Nacional del Conocimiento y Uso de la Biodiversidad, Núm. 50, pp. 1-7.

Edmonson, Barbara. (2004). "Investigación lingüística del huasteco". En, Ruvalcaba, Jesús, Juan Manuel Pérez y Octavio Herrera (coords.), *La Huasteca, un recorrido por su diversidad*. México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de San Luis A.C, El Colegio de Tamaulipas, pp. 295-318.

Edmonson, Barbara, et al. (2001). "Textos huastecos". En, *Tlalocan, Revista de fuentes para el conocimiento de las culturas indígenas de México*, Vol. XIII. México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 13-48.

Fernández, Nefi y Ma. Clementina Esteban (comps). (1997). *Cuentos y leyendas en lengua tének. In tének t'ilábilchick i mám*. México, Consejo Nacional de Culturas Populares.

Fernández, Rafael y Delfina Ramos. (2001). "Notas sobre plantas medicinales del estado de Querétaro". En, *Polibotánica*, México, Núm. 12, pp. 1-40.

Fujigaki Lares, José Alejandro. (2015). *La disolución de la muerte y el sacrificio. Contrastes de las máquinas de transformaciones y mediaciones de los rarámuri y los mexicas*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Tesis de doctorado en Antropología

Galinier, Jacques. (2013). "A lamentação do mestre com cabeça de velho: como se escreve a história na região Otomí". En, *Vivência, Revista de Antropologia*, núm. 42, pp. 143-152.

_____. (2012). "Equilibrio y desequilibrio en el cosmos. Concepciones de los otomíes orientales". En, Lourdes Báez Cubero (coord.). *Los pueblos indígenas de Hidalgo: Atlas etnográfico*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Gobierno del Estado de Hidalgo, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Hidalgo, pp. 369-379.

_____. (2005). "¿Existe una ontología otomí? Las premisas mesoamericanas de una philosophia prima". En *Alteridades*, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México, enero-junio, año/vol. 15, núm. 029, pp. 81-86.

_____. (1990). *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Nacional Indigenista.

Gallardo Arias, Patricia. (2004). *Huastecos de San Luis Potosí*. Colección Pueblos Indígenas del México Contemporáneo, México, Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

_____. (2000). *Medicina tradicional y brujería entre los teenek y nahuas de la Huasteca potosina*. México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Tesis de Licenciatura en Etnohistoria.

Gallardo Arias, Patricia y Jacques Galinier. (2015). "El don de descryptar. Praxis y memoria entre los chamanes otomíes orientales". En, Gallardo Arias, Patricia y François Lartigue (coordinadores). *El poder de saber: especialistas rituales de México y Guatemala*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 317-332. Disponible en: http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/poder/de_saber.htm. Fecha de consulta: 25 de junio de 2016.

Gell, Alfred. (1998). *Art and Agency. An anthropological theory*. Gran Bretaña: Oxford University Press.

Godelier, Maurice (coord.). (2014). *La mort et ses au-delà*. Paris, CNRS.

González Torres, Yolotl. (1985). *El sacrificio humano entre los mexicas*. México, Fondo de Cultura Económica.

Good Eshelman, Catharine. (2011). "Una teoría náhuatl del trabajo y la fuerza: sus implicaciones para el concepto de persona y la noción de la vida". En, Pitrou, Perig, María del Carmen Valverde y Johannes Neurath (coords.). *La noción de vida en Mesoamérica*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, pp. 181-203.

_____. (2005). "Ejes conceptuales entre los nahuas de Guerrero: expresión de un modelo fenomenológico mesoamericano". En *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. 36. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 87-113.

_____. (2001). "El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero". En, Broda, Johanna y Félix Báez-Jorge (coords.). *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica, pp. 239-297.

_____. (1996). "El Trabajo de los Muertos en la Sierra de Guerrero". En, *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. XXVI, p. 275-287.

Gutiérrez Mendoza, Gerardo. (2003). "Interacción de grupos lingüísticos en la Costa del Golfo de México: el caso de la separación geográfica del idioma huasteco del resto de las lenguas mayas". En, Pérez Zevallos, Juan Manuel y Jesús Ruvalcaba (coords.); *Viva la Huasteca! Jóvenes miradas sobre la región*. México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de San Luis, pp. 25-40.

Harris, Olivia. (1983). "Los muertos y los diablos entre los laymis de Bolivia". En, *Revista Chungará*. Universidad de Tarapacá, Arica, Chile, noviembre, Núm.11, pp. 135-152.

Heiras Rodríguez, Carlos. (2011). "Carnaval y días de Muertos: nosotros y los otros". En, Valle Esquivel, Julieta, Diego Prieto y Beatriz Utrilla (coords). *Los pueblos indígenas de la Huasteca y el Semidesierto queretano. Atlas etnográfico*. México, INAH, INALI, UAQ, IQCA, pp. 313-334.

Hernández Azuara, César. (2015). "Danza y música en la fiesta del *Kwetontalaab* y el culto a san Miguel Arcángel entre los teenek potosinos". En, *XIX Encuentro de Investigadores de la Huasteca: La Huasteca frente a los cambios globales*. Jalpan, Querétaro.

_____. (2010). "Ritual de curación teenek por medio de las danzas Pulikson y Tzacamson". En, *Revista de literaturas populares*, Año X, Números 1-2, enero-diciembre, pp. 136-147.

Hernández Bautista, Paulino, et al. (2004). "Chicomexóchitl, la leyenda del maíz". En, Ruvalcaba, Jesús, Juan Manuel Pérez y Octavio Herrera (coords.), *La Huasteca, un recorrido por su diversidad*. México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de San Luis, Colegio de Tamaulipas, pp. 369-378.

Hernández Ferrer, Marcela. (2000). *Ofrendas a Dhipak. Ritos agrícolas entre los teenek de San Luis Potosí*. México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Tesis de Licenciatura en Etnohistoria.

Houseman, Michael. (2010). "El ritual por sí mismo". En, Catedra Institucional Joaquín Meade, México, El Colegio de San Luis, A.C, octubre.

Hubert, Henry y Marcel Mauss. (1970). "De la naturaleza y de la función del sacrificio". *Marcel Mauss, Obras, T. I, Lo sagrado y lo profano*. Barcelona, Barral editores, [1899], pp. 143-248.

Ichon, Alain. (1990). *La religión de los totonacas de la sierra*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, [1969].

Instituto Nacional de Estadística y Geografía. (2010). Censo de Lenguas Indígenas.

- _____. (2010). Censo de Población y Vivienda, México.
- _____. (2009). Carta topográfica F14C29, Aquismón. San Luis Potosí y Querétaro.
- _____. (2000). Tabulados Básicos, XII Censo General de Población y Vivienda, México.
- Jiménez González, Miriam, et al. (2013). "Los hongos comestibles de la región de Molango de Escamilla, Hidalgo, México". En, *Estudios científicos en el estado de Hidalgo y zonas aledañas*, Núm. 11.
- Kaufman, Terrence. (1976a). "Archaeological and Linguistic Correlations in Mayaland and Associated Areas of Meso-America". En, *World Archaeology*, Vol. 8, No. 1. Londres, pp. 101–118.
- _____. (1976b). *Proyecto de alfabetos y ortografías para escribir las lenguas mayances*. Guatemala.
- Kindl, Olivia. (2001). "La jícara y la flecha en el ritual huichol. Análisis iconográfico del dualismo sexual y cosmológico". En, *Nueva Época*, Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia. México, octubre-diciembre, Núm. 64, pp. 3-20.
- Lagunas Sánchez, Rita. (2012). *Las plantas medicinales y aromáticas del huerto biointensivo*, México, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, Tesis de Licenciatura en Agronomía.
- Lazcarro, Israel. (2014). "Bajo el régimen de las multiplicidades: cosmopolítica de la milpa otomí en la Huasteca veracruzana". En, *Estudios de Cultura Otopame* 9. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto Nacional Autónoma de México, pp. 197-242.
- Lévi-Strauss, Claude. (2012). *El pensamiento salvaje*. Fondo de Cultura Económica, [1962].
- _____. (2010). *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*. México, Fondo de Cultura Económica, [1964].
- _____. (2009). *Mitológicas IV. El hombre desnudo*. México, Siglo XXI editores, [1976].
- _____. (2009b). *La vía de las máscaras*. México, Siglo XXI.
- _____. (1997). *Mitológicas III, El origen de las maneras de mesa*. México, Siglo XXI editores, [1968].
- _____. (1995). *Antropología Estructural*, España, Paidós, [1958].

_____. (1995b). *Antropología Estructural. Mito, sociedad y humanidades*. México, Siglo XXI editores, [1958].

_____. (1992). *Historia de Lince*. Barcelona, Anagrama.

_____. (1991). "Introducción a la obra de Marcel Mauss". En *Sociología y Antropología*. España, Taurus, [1946], pp. 13-42.

_____. (1986). *La alfarera celosa*. Barcelona, Paidós.

Lomnitz Adler, Claudio. (1991). "Alcohol y etnicidad en la Huasteca potosina". En, Ávila Méndez, Agustín y Jesús Ruvalcaba Mercado (coords.), *Cuextecapan, lugar de bastimentos. IV Encuentro de Investigadores de la Huasteca* (Cuadernos de la Casa Chata). México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Secretaría de Educación Pública, pp. 107-116.

López Austin, Alfredo. (2006). *Los mitos del Tlacuache*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, [1990].

_____. (1995). "Tras un método de estudio comparativo entre las cosmovisiones mesoamericana y andina a partir de sus mitologías". En, *Anales de antropología*, vol. xxxii, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, pp. 209-240.

Lupo, Alessandro. (1991) "Tatióchihualtzin, valores simbólicos del alcohol en la sierra de Puebla". En, *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 21, pp. 219-231.

Manrique, Leonardo. (1994). "Lingüística histórica". En, Manzanilla, Linda y L. López Luján (coords). *Historia antigua de México. Volumen I: El México antiguo, sus áreas culturales, los orígenes y el horizonte Preclásico*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Coordinación de Humanidades, Instituto de Investigaciones Antropológicas y Miguel Ángel Porrúa, Librero-Editor, pp. 53-93.

_____. (1989). "La posición de la lengua huasteca". En, Ochoa, Lorenzo (ed.), *Huastecos y totonacos: una antología histórico-cultural*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, pp. 206-224.

Mauss, Marcel. (1971). "Ensayo sobre los dones. Razón y forma del cambio en las sociedades primitivas". En, *Sociología y antropología*, Madrid, Editorial Tecnos, [1923-1924], pp. 155-263.

Meade, Joaquín. (1970). *Monografía de la Huasteca Potosina*. México, Sociedad Potosina de Estudios Históricos.

Meade de Angulo, Mercedes. (1983). *La Huasteca Potosina en la época colonial siglo XVI, 450 aniversario de la fundación de Ciudad Valles*. México, Academia Potosina de Ciencias y Artes.

Meléndez, Lucero. (2013). "Reflexiones lingüísticas en torno a las lenguas Huastecas, su historia y su clasificación". En, Pérez Castro, Ana Bella (coord.), *La Huasteca. Concierto de saberes en homenaje a Lorenzo Ochoa*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, El Colegio de San Luis, pp. 83-109.

Minera Castillo, Ana Luz y René Tabarez Herrera. (2014). "Cosmovisión e identidad en la música y la danza tradicionales teenek del estado de San Luis Potosí. Un estudio de caso". En, *XXX Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, México.

Morales, Edgar y Luis Gerardo Herrera. (2007-2009). *Ramon (Brosimum alicastrum Swartz.), Protocolo para su Colecta, Beneficio y Almacenaje*, México, Comisión Nacional Forestal, 18pp.

Muñoz Jiménez, María Dolores. (2010). "El gallo, una imagen tradicional de la muerte. Análisis de la fiesta de año nuevo 'día del gallo' o gallo de ánimas en Deifontes, un pueblo de la provincia de Granada (España)". En, Rodrigues, Claudia, Carlos Engemanne, Márcia Amantino (comps). *Anais eletrônicos do IV Congresso Latino-americano de Ciências Sociais e Humanidades: Imagens da Morte*. Niterói, Brasil.

Nava Vite, Rafael. (2012). "El Costumbre": Ofrendas y música a Chikomexochitl en Ixhuatlán de Madero, Veracruz". En, van 't Hooft, Anuschka (prod.), *Lengua y Cultura Nahuatl de la Huasteca*, [DVD Multimedia]. México, CCSYH-UASLP/Linguapax/CIGA-UNAM, 37 pp.

Ochoa, Lorenzo y Pérez Ana Bella. (2013). "La cultura y el territorio huasteco en su devenir histórico". En, Pérez Castro, Ana Bella (coord.), *La Huasteca. Concierto de saberes en homenaje a Lorenzo Ochoa*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, El Colegio de San Luis, pp. 113- 136.

Ochoa, Lorenzo y Gerardo Gutiérrez. (1996-1999). "Notas en torno a la cosmovisión y religión de los huastecos". En, *Anales de Antropología*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Vol. 33, pp. 91-163.

Olavarría, María Eugenia, et al. (2009). *El cuerpo flor. Etnografía de una noción yoeme*. México, Universidad Autónoma Metropolitana.

Padrón de Comunidades Indígenas de San Luis Potosí. (2005). México, Colegio de San Luis A.C.

Parry, Jonathan. (1996) "Sacrificial death and the necrophagous ascetic". En, Bloch, Maurice y Jonathan Parry (eds.), *Death and regeneration of life*. Gran Bretaña, Cambridge University Press, [1982], pp. 74-110.

Pérez Castro, Ana Bella. (2012). "Los muertos en la vida social de la Huasteca". En *Itinerarios*, Vol. 15, pp. 205-236.

_____. (2006). "Andanzas perversas por el mundo de los vivos". En *Península*, vol. I, núm. 2, pp. 171-188.

Pérez Ruiz, Maya Lorena. (2005). "La comunidad indígena contemporánea. Límites, fronteras y relaciones interétnicas". En, Lisboa, Miguel (ed.), *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*. México, Colegio de Michoacán, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, pp. 87-100.

Piasere, Leonardo. (2015). "Epistemología y hermenéutica de la etnografía". Curso impartido en el Marco de la Catedra Institucional Joaquín Meade, El Colegio de San Luis, A.C, septiembre.

Pitarch Ramón, Pedro. (1996). *Ch'ulel. Una etnografía de las almas tzeltales*. México, Fondo de Cultura Económica.

Pitrou, Perig. (2011). "El papel de 'aquel que hace vivir' en las prácticas sacrificiales de la Sierra Mixe de Oaxaca". En, Pitrou, Perig, María del Carmen Valverde y Johannes Neurath (coords.) *La noción de vida en Mesoamérica*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, pp. 119-154.

Ramírez Manríquez, Enrique. (2007). *Diagnóstico municipal participativo. Plan de desarrollo municipal de Aquismón, S.L.P.* México, Gobierno de estado de San Luis Potosí, Desarrollo agropecuario y recursos humanos (SEDARH), Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación de México (SAGARPA), Disponible en: <http://www.aquismonS.L.P..gob.mx/docu/plandedesrur.pdf>

Reyes García, Luis. (1960). *Pasión y Muerte del Cristo Sol: Carnaval y Cuaresma de Ixcatepech, Veracruz*. México, Universidad Veracruzana.

Rivas Castro, Francisco. (2013). "El maguey y el pulque entre los pueblos ñahño de Hidalgo, México". En *Anecdotario Blogazine*. Disponible en: <http://www.fundacionarmella.org/blogazine/el-maguey-y-el-pulque-entre-los-pueblos-ñahno-de-hidalgo-mexico-1/> Fecha de consulta: 12 de agosto de 2016.

Rivera Lozoya, Erandi. (2012). "Las plantas de los solares en una comunidad nahua de la Huasteca potosina". En, van 't Hooft, Anuschka (prod.), *Lengua y Cultura Nahua de la Huasteca* [DVD Multimedia], México, UASLP/Linguapax/CIGA-UNAM, 24 pp.

Rocha Valverde, Claudia. (2014). *Tejer el universo. El dhayemlaab, mapa cosmológico del pueblo teenek. Historia de una prenda sagrada*. México, Gobierno del Estado de San Luis Potosí, El Colegio de San Luis, Editorial Ponciano Arriaga, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Ruvalcaba, Jesús. (1999). *Los mayas huastecos*. México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Sánchez, Ester, et al. (2000). "Estudio farmacognóstico de *ocimum basilicum* L. (albahaca blanca)". En, *Revista Cubana de Farmacia*, v.34 núm.3, La Habana.

Sandstrom, Alan. (2010). *El maíz es nuestra sangre. Cultura e identidad étnica en un pueblo indio azteca contemporáneo*. México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de San Luis, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, Secretaria de Cultura del Estado de San Luis Potosí.

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

Sten, María. (1990). *Ponte a bailar, tú que reinas. Antropología de la danza prehispánica*. México, ed. Planeta.

Strathern, Marilyn. (2006). *O genero da dádiva. Problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na melanésia*. Brasil, UNICAMP.

Stresser-Péan, Guy. (2008). "Los indios huastecos". En, Olivier, Guilhem (comp.), *Viaje a la Huasteca con Guy Stresser-Péan*. México, Fondo de Cultura Económica, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, pp. 117-136.

_____. (2008). "Los problemas fronterizos de la Huasteca y sus regiones aledañas". En Oliver, Guilhem (coord.), *Viaje a la Huasteca con Guy Stresser-Péan*. México, Fondo de Cultura Económica, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, pp. 260-284.

Tapia Zenteno, Carlos de. (1767). *Noticia de la lengua huasteca*. México, Imprenta de la Bibliotheca Mexicana.

Valeri, Valerio. (1985). *Kingship and sacrifice. Ritual and society in ancient Hawaii*. Chicago, Londres, The University of Chicago.

Valle Esquivel, Julieta y Dulce María Espinosa de la Mora. (2011). "Tecnología, comercialización y consumo del chile". En, Valle Esquivel, Julieta, Diego Prieto y Beatriz Utrilla (coords). *Los*

pueblos indígenas de la Huasteca y el Semidesierto queretano. Atlas etnográfico. México, INAH, INALI, UAO, IQCA, pp. 267-283.

van't Hooft, Anuschka y José Cerda. (2003). *Lo que relatan de antes. Kuentos tének y nahuas de la Huasteca.* México, Ediciones del Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca.

Velásquez Cepeda, María Cristina. (2011). "Espirales del tiempo en los municipios de Oaxaca: asambleas, votaciones e innovaciones de la costumbre". En, Franco Pellotier, Victor, Danièle Dehouve y Aline Hémond (eds.). *Formas de voto, prácticas de las asambleas y toma de decisiones. Un acercamiento comparativo.* México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, pp. 329-341.

Villordo Galván, Jorge Agustín. (2009). *Distribución y estado de conservación del jaguar (panthera onca) en San Luis Potosí, México.* Tesis de Maestría en Ciencias. Instituto de Enseñanza en Investigación en Ciencias Agrícolas, Texcoco, Estado de México.

Viveiros de Castro, Eduardo. (2010a). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural.* España, Katz editores.

_____. (2010b). "Claude Lévi-Strauss, fundador del postestructuralismo". En, Olavarría, María Eugenia, Saúl Millán y Carlo Bonfiglioli (coords.), *Lévi-Strauss, un siglo de reflexión.* México, Universidad Autónoma de México, pp. 17-42.

_____. (2002). *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia.* São Paulo, Cosac Naify.

Wagner, Roy. (2010). *A invenção da cultura,* São Paulo, COSAC NAIFY.

Yáñez López, Ricardo. (2014). *Modelo de simulación de la patogénesis de Phakopsora pachyrhizi en frijol común (Phaseolus vulgaris).* México, Universidad Autónoma de Querétaro, Tesis de Doctorado en Ingeniería.