



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MEXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN ESTUDIOS
MESOAMERICANOS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

**COSMOVISIÓN Y SIMBOLISMO DE LAS OFRENDAS ENTRE LOS
TOTONACOS DE LA SIERRA NORTE DE PUEBLA**

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

PRESENTA:
GASTÓN MACÍN PÉREZ

TUTORA
DRA. JOHANNA BRODA
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS, UNAM

CIUDAD DE MÉXICO, FEBRERO DE 2019



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

“Declaro conocer el Código de Ética de la Universidad Nacional Autónoma de México, considerado en la Legislación Universitaria. Con base en las definiciones de integridad y honestidad ahí contenidas, manifiesto que el presente trabajo es original y enteramente de mi autoría. Las citas de otras obras y las referencias generales a otros autores, se consignan con el crédito correspondiente”.

AGRADECIMIENTOS

La presente tesis es el fruto de un arduo trabajo que ha permitido consolidar mi formación como profesional de la antropología. Durante el proceso de su elaboración se presentaron algunos inconvenientes que retrasaron su culminación, sin embargo esas mismas dificultades me han hecho crecer a nivel profesional, así como en el ámbito personal. En el camino andado, me reencontré con personas que en algún momento me apoyaron en la difícil labor de conocer, recorrer e interpretar el mundo totonaco, y de la misma forma he conocido a gente nueva, quienes a través de su experiencia, me han brindado herramientas indispensables para esta nueva empresa. A todos los que junto a mí se siguen sorprendiendo y que comparten el entusiasmo por el conocimiento de los pueblos indígenas, les doy mi más sincero agradecimiento.

En primer lugar quiero agradecer a la Dra. Johanna Broda, quien desde mi ingreso al posgrado ha demostrado un gran interés por mi trabajo. Gracias a su muy acertada guía he logrado tener una visión mucho más amplia de la antropología, la cual me ha hecho madurar en el ámbito profesional. Además, como persona posee una gran calidad humana, que se ve reflejada en la constante preocupación que tiene hacia sus alumnos, de quienes siempre está al pendiente, brindándoles apoyo constante. Ha sido un privilegio formar parte de su escuela.

Quiero expresar mi más sincero agradecimiento a mi madre Mónica Pérez González, quien se ha esforzado de forma incansable para que yo haya podido llegar hasta este punto. Cada uno de los relatos que desde niño he escuchado, acerca de tu infancia, han sido fuente de inspiración para adentrarme en el estudio de la cultura totonaca. Aún falta mucho por escuchar y por aprender.

A Ignacio Macín Pérez, quien siempre ha sido un ejemplo a seguir, gracias por el apoyo que como hermano siempre me has brindado, y también por ser un excelente guía para Ángel y Zaid.

Durante esta etapa he conocido a personas con las que además de haber aprendido bastante de su experiencia académica, he logrado establecer una sólida amistad. En ese sentido quiero agradecer a Graciela Alvarado, amiga entrañable con quien he compartido muchos momentos de alegría. Quiero reconocer tu apoyo y solidaridad incondicional cada que lo he requerido, sabes que tienes todo mi aprecio.

A Karina Munguía, por tu amistad y confianza, en cada charla siempre aprendo cosas nuevas y muy interesantes sobre la cultura tepehua, eres de las pocas personas con las que puedo tener una verdadera conversación académica, gracias por la ayuda y los consejos que siempre me brindas.

A Víctor Acuña, por considerarme en tus investigaciones y por el apoyo brindado para los nuevos proyectos. A Mónica Ballesteros, Jorge A. Gómez, Miguel Contreras S., y Paola Everardo, gracias por la amistad, siempre he contado con ustedes cada que lo necesito.

Mi agradecimiento para Natalia Bernal F., por brindarme tu amistad y apoyo. El término de la presente tesis ha sido en gran parte debido a la oportunidad que me has dado de colaborar contigo.

A los compañeros y amigos del *Taller Organización Social y Cosmovisiones Prehispánicas*, dirigido por la Dra. Broda. A Damián González, Graciela Alvarado, Natalia Chávez L., Elizabeth Mateos, Fernando Mata L., Raquel Urróz K., Mariana Favila V., y Rosa Gutiérrez, a través de sus experiencias aprendí mucho sobre la historia y cultura de México, gran parte de mi formación y motivación se las debo a ustedes. Agradezco el apoyo que siempre me dieron, incluso en los malos momentos.

A las personas con las que compartí mi formación durante los dos años de estancia en la UNAM, especialmente a José Abraham Méndez H., con quien he forjado una amistad más allá de las aulas. De la misma forma agradezco a Judith L. Ruiz y Ariadna Herrera, por compartir de manera continua, vivencias y experiencias mutuas.

Un especial agradecimiento a los profesores con quienes tomé clases durante mi estancia en la UNAM, en particular a Alfredo López Austin, Miguel León Portilla, Martha Iliá Nájera, Tomás Pérez, Anne Warren J., y Alicia Juárez, de quienes aprendí las bases para la elaboración de esta tesis.

Agradezco a la Dra. Lourdes Báez Cubero, al Mtro Arturo Gómez Martínez, a la Dra. Alicia Juárez B., y a la Mtra Silvia Murillo, por aceptar ser parte del sínodo para el examen de grado. Sus conocimientos y experiencias sobre la religiosidad y cosmovisión de los pueblos indígenas de México han sido de gran valor para la culminación de este trabajo. Hago una mención especial para el Mtro. Arturo Gómez quien siempre ha demostrado interés por mi trabajo y me ha permitido adentrarme al conocimiento de la cultura Huasteca. Así mismo agradezco de manera especial a la Mtra. Silvia Murillo por dar continuidad a mi trabajo, pues es bajo su dirección durante mis estudios de licenciatura, con quien comencé a interesarme por el estudio de la cosmovisión de los pueblos indígenas.

A las nuevas personas que se han interesado por el conocimiento de los pueblos totonacos, particularmente a Andrés Emiliano H., Alan Ríos G, Andrés A. Ramírez y Shanti K. Hortiales, agradezco su deseo por dar continuidad al estudio de los pueblos serranos y por el entusiasmo en aprender nuevas cosas.

Finalmente quiero dar mi más sincero agradecimiento a la gente de Tepango de Rodríguez, quienes de manera desinteresada me compartieron sus vivencias y permitieron que tomara fotos y videos durante el desarrollo de las festividades.

ÍNDICE

| | |
|---|----|
| INTRODUCCIÓN | 5 |
| CAPÍTULO I. COSMOVISIÓN, RITUALIDAD Y OFRENDA TOTONACA: PROCESOS HISTÓRICOS DE REELABORACIÓN SIMBÓLICA | 19 |
| 1.1 Ejes conceptuales para el estudio de las ofrendas totonacas | 19 |
| 1.1.1 Religión, cosmovisión y ritual | 19 |
| 1.1.2 El sincretismo religioso | 22 |
| 1.1.3 Nociones en torno a la conceptualización de la ofrenda totonaca | 25 |
| CAPÍTULO II. TERRITORIO, COSMOVISIÓN Y RITUALIDAD TOTONACA | 31 |
| 2.1 El contexto geográfico: Territorios y regiones culturales totonacas | 31 |
| 2.1.1 El Totonacapan: aproximación a la historia antigua y contemporánea de los totonacos | 31 |
| 2.1.2 La Huasteca | 34 |
| 2.1.3 La Sierra Norte de Puebla | 36 |
| 2.2 El complejo ritual totonaco | 41 |
| 2.2.1 Aproximación al pensamiento religioso y la ritualidad de los antiguos tonacos | 41 |
| 2.2.2 La región geográfico-ritual de los totonacos y de las áreas circunvecinas | 45 |
| 2.2.3 El recorte de papel y los atados | 46 |
| 2.2.4 El sincretismo católico: Santos y deidades autóctonas | 49 |
| 2.2.5 Deidades autóctonas y culto a los cerros y al agua | 51 |
| 2.2.6 Conceptos acerca de los seres humanos | 54 |
| 2.3 Contexto geográfico local | 56 |
| 2.3.1 Tepango de Rodríguez, un pueblo totonaco en lo alto del cerro | 56 |
| 2.3.2 Territorialización y apropiación del espacio tepanguero | 59 |
| 2.3.3 El paisaje de los totonacos de Tepango | 62 |

| | | |
|----------------------|--|-----------|
| CAPÍTULO III. | EL CONTEXTO DE LA OFRENDA: CICLO FESTIVO Y SISTEMA DE CARGOS EN TEPANGO | 67 |
| 3.1 | Los santos católicos y el calendario ritual agrícola totonaco | 67 |
| 3.1.1 | Las festividades de los santos | 68 |
| 3.1.2 | Las advocaciones marianas | 70 |
| 3.1.2.1 | Virgen de la Candelaria | 70 |
| 3.1.2.2 | Virgen del Carmen | 71 |
| 3.1.2.3 | Virgen de la Asunción | 71 |
| 3.1.2.4 | Virgen del Rosario | 71 |
| 3.1.2.5 | Virgen de la Concepción | 72 |
| 3.1.2.6 | Virgen de Guadalupe | 72 |
| 3.1.3 | La Santa Cruz | 74 |
| 3.1.4 | Jesús | 75 |
| 3.1.5 | Santísimo Sacramento | 76 |
| 3.1.6 | San Antonio de Padua | 76 |
| 3.1.7 | San Miguel Arcángel | 77 |
| 3.1.8 | San Juan Diego | 77 |
| 3.1.9 | El calendario ritual y agrícola | 79 |
| 3.2 | El sistema de cargos en Tepango: las mayordomías y los ritualistas | 85 |
| 3.2.1 | Sobre la designación de los cargos | 85 |
| 3.2.2 | Los mayordomos | 86 |
| 3.2.3 | Los fiscales | 90 |
| 3.2.4 | Los ritualistas | 94 |
| CAPÍTULO IV. | ETNOGRAFÍA DE LAS OFRENDAS TOTONACAS EN TEPANGO DE RODRÍGUEZ | 99 |
| 4.1 | Preámbulo | 99 |
| 4.2 | Primer día: Advenimiento de las festividades | 100 |
| 4.2.1 | Víspera a la celebración: la ofrenda de ceras para los santos | 100 |
| 4.2.2 | Ofrenda para la casa y los antepasados difuntos | 101 |

| | |
|--|---------|
| 4.3 Segundo día: Recepción de los santos patronos y las deidades tutelares del pueblo | 103 |
| 4.3.1 Confección de adornos y de atados de flores <i>Tachiquiy xa'nat</i> | 103 |
| 4.3.2 Elaboración de comida ritual: el <i>pūlaclīva</i> y la inmolación del ave sagrada | 105 |
| 4.3.3 Ofrendas para el altar familiar y las deidades de la Tierra y el Fuego | 108 |
| 4.3.4 Ofrenda para los ayudantes del mayordomo | 109 |
| 4.3.5 El asiento de las deidades: Recepción de los mayordomos y los santos patronos | 110 |
| 4.3.6 Recibimiento de la efigie del santo conmemorado | 111 |
| 4.3.7 <i>Ka'vili na'nav</i> 'Vamos a poner la ofrenda': la gran ofrenda de los santos | 113 |
| 4.3.8 <i>Ta'sani'mav kin'puchinacan</i> 'Vamos a llamar a Dios': La invocación de las deidades | 120 |
| 4.4 Tercer día: El banquete de los santos | 120 |
| 4.4.1 <i>Ka'māktinav</i> 'Vamos a bajar la ofrenda' | 120 |
| 4.4.2 Las ofrendas de la iglesia: misa del santo conmemorado | 122 |
| 4.4.3 El convite con los mayordomos: <i>staka'la</i> 'la comida con tamales agrios' | 124 |
| 4.4.4 El <i>Tavilanat</i> : La gran ofrenda de agradecimiento | 125 |
| 4.5 Cuarto día: El término de la festividad | 127 |
| 4.5.1 Convite con las deidades y purificación del espacio de la ofrenda | 127 |
| 4.5.2 El agradecimiento a los santos y las deidades | 128 |
| CAPÍTULO V. COSMOVISIÓN Y SIMBOLISMO DE LAS OFRENDAS TONACAS | 130 |
| 5.1 Contexto espacial de la ofrenda totonaca | 130 |
| 5.1.1 La configuración del universo como modelo para las ofrendas | 130 |
| 5.1.2 El lugar de la ofrenda: La representación del espacio en miniatura | 132 |
| 5.1.2.1 La milpa | 132 |
| 5.1.2.2 La casa y el altar familiar | 133 |
| 5.1.2.3 Los ídolos de piedra | 136 |
| 5.1.2.4 La <i>Mesa</i> | 136 |
| 5.2 La ofrenda como alimento | 139 |

| | |
|---|-----|
| 5.2.1 Los comensales de la ofrenda: destinatarios de la comida ritual en las ofrendas totonacas | 139 |
| 5.2.2 Inmolación de aves | 146 |
| 5.3 Nociones acerca de la ofrenda totonaca | 148 |
| 5.3.1 La posición <i>sentada</i> de las entidades sagradas | 148 |
| 5.3.2 Invocación de las deidades | 150 |
| 5.3.3 Numerología ritual: Las ofrendas contadas | 153 |
| 5.3.4 Números en la Sierra Norte de Puebla y en Tepango de Rodríguez | 156 |
| 5.3.5 Desarticulación del orden numérico y construcción del cuerpo de las deidades | 160 |
| CONSIDERACIONES FINALES | 163 |
| GLOSARIO DE TERMINOS EN TOTONACO | 167 |
| BIBLIOGRAFÍA | 169 |

INTRODUCCIÓN

Como parte de las investigaciones antropológicas llevadas a cabo en las comunidades indígenas que habitan en México, existe una amplia gama de estudios enfocados en el análisis de la religión y de sus múltiples manifestaciones rituales. Entre las temáticas que se han abordado, la ofrenda ha sido considerada como uno de los elementos más importantes al interior de los procesos rituales, sin embargo no en todos los trabajos se ha indagado a detalle en torno a sus múltiples simbolismos. Si bien existe un vasto registro de la ritualidad indígena mesoamericana en casi todas las regiones del país, han sido pocos los antropólogos que han profundizado en el análisis particular de las ofrendas (*cfr.* Broda, 2013a:11).

En las regiones montañosas y costeras del este de Mesoamérica, en los actuales estados de Veracruz, Puebla e Hidalgo, se establecieron los *totonacos*, uno de los grupos étnicos que tuvieron su origen durante la época prehispánica. Las primeras descripciones sobre su cultura se deben a especialistas en historia y arqueología. En ese sentido, Enrique Juan Palacios [1881-1953] publicó el texto *Yohualichan y el Tajín* [1926], escrito en el que se detallan los primeros hallazgos arqueológicos realizados en ambas zonas; posteriormente edita *El Totonacapan y sus culturas precolombinas* [1942], monografía en la que se describen las características generales de los totonacos prehispánicos. Por su parte el etnólogo alemán Walter Krickeberg [1885-1962], en su obra *Los totonaca: contribución a la etnografía histórica de la América Central* [1933], esboza acerca de las prácticas rituales de los totonacos prehispánicos a partir de los datos arqueológicos que aún eran escasos para la época. Basándose en la revisión de algunas fuentes escritas por los frailes del siglo XVI, logró identificar que los totonacos de Veracruz hacían ofrendas a sus diversas deidades haciendo uso de productos vegetales, la práctica del sacrificio de animales y de humanos, además del autosacrificio.

Diez años después el antropólogo veracruzano José Luis Melgarejo Vivanco [1914-2014] publicó el libro: *Totonacapan* [1943], basándose en las crónicas

escritas por Francisco de Ortega (quien vivió en Cempoala de 1519 a 1523) describió las costumbres religiosas y rituales de los totonacos destacando el sacrificio humano, el culto al Sol, a la Luna y a Venus. Cuarenta y un años más tarde Melgarejo publicó *Los totonaca y su cultura [1985]*, donde resume parte de su trabajo anterior profundizando en algunos temas.

Los autores referidos fueron los primeros en interesarse en el estudio de los totonacos, grupo étnico que ha tenido una continuidad histórica desde el periodo Clásico prehispánico hasta nuestros días. Por medio de sus respectivos trabajos es posible identificar algunas de sus prácticas rituales, referencias que sirven como punto de partida para adentrarse al conocimiento de los actuales pueblos que aún habitan la región. Sin embargo, la mayor parte de ellos se centran en el estudio del territorio veracruzano, haciendo apenas algunas menciones del tema en la zona que actualmente ocupa la Sierra Norte de Puebla.

De los orígenes y desarrollo de esta investigación

En el presente estudio se da continuidad a una investigación antropológica que tuvo sus orígenes en el año 2007, en aquel momento el objetivo principal era elaborar un escrito para obtener el grado de licenciatura en antropología física en la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Durante casi cuatro años realicé diversas incursiones en la comunidad totonaca de Tepango de Rodríguez, ubicada en la región conocida como Sierra Norte de Puebla.

Además del interés académico, también fui motivado por los relatos de mi madre, quien es oriunda de la comunidad y que por diversas circunstancias migró a la Ciudad de México durante la primera mitad de la década de los setenta a la temprana edad de doce años. En sus narraciones llamó mi atención el escuchar que había una fiesta en donde “algunas personas del pueblo se disfrazaban de *viejos* y salían hacia las casas de los mayordomos durante las noches del 28 y 29 de septiembre”. Decidí entonces, en primera instancia, acudir al pueblo durante los días veintisiete al treinta de septiembre, periodo en que la gente de Tepango realiza

una festividad en honor al Arcángel San Miguel, con el objetivo de efectuar un arduo trabajo de campo que proporcionara la información necesaria para mi investigación, que en aquel entonces abordé desde un enfoque biocultural. En las observaciones y entrevistas realizadas me percaté de la necesidad de extender mis estancias para conocer las demás festividades llevadas a cabo durante ciertas fechas del santoral católico a lo largo del año, las cuales se relacionaban con el calendario agrícola y en particular con las diferentes etapas correspondientes a la siembra, crecimiento, maduración y cosecha de la planta del maíz. De dicho trabajo etnográfico derivó la tesis: *La relación hombre-ritual-naturaleza en una comunidad totonaca de la Sierra Norte de Puebla: La fiesta del Arcángel San Miguel en Tepango de Rodríguez* (Macín Pérez, 2011).

Entre los principales datos que para ese momento logré registrar se encuentran los distintos actos rituales realizados durante las mayordomías, notando que se tenía un especial cuidado en la preparación y colocación de las ofrendas dedicadas a los santos católicos y deidades autóctonas. Dichas características no me fueron posibles de analizar debido a la pertinencia del tipo de trabajo y por la falta de información etnográfica, teórica y conceptual de las cuales carecía en aquel momento.

En el año 2013 me integré al *Taller Organización Social y Cosmovisiones Prehispánicas* a cargo de la Dra. Johanna Broda, seminario que se dedica principalmente al estudio de la cosmovisión tanto de sociedades prehispánicas así como de pueblos contemporáneos desde un enfoque interdisciplinario y una perspectiva comparativa. Dentro de los temas de investigación abordados en el taller se encuentra el estudio de las *ofrendas en la ritualidad indígena mesoamericana*. Los resultados de los trabajos relacionados con dicha línea se encuentran publicados en diversos artículos, principalmente en el libro colectivo *“Convocar a los dioses”: ofrendas mesoamericanas. Estudios antropológicos, históricos y comparativos [2013; 2016]*, texto que sirvió como base para el desarrollo de la presente investigación.

Por otra parte, en cuanto a los principales estudios sobre la religión de los indígenas totonacos, nahuas y otomís de la sierra de Puebla y la región Huasteca, resultan de gran importancia los aportes arqueológicos y etnográficos del antropólogo francés Guy Stresser-Péan [1913-2009], fundador de la *Misión Arqueológica y Etnológica Francesa en México (MAEFM)*, de la que también fue director de 1962 hasta 1977. Posteriormente en el año de 1983 también funda el *Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos en México (CEMCA)*. En 2005 publicó *Le Soleil-Dieu et le Christ. La christianisation des Indiens du Mexique vue de la sierra de Puebla*, traducido al español en 2011. En él se reúnen sus principales textos etnológicos derivados de su amplio recorrido por la sierra de Puebla. Sobresalen sus registros sobre una ceremonia llevada a cabo en la comunidad totonaca de Tepetzintla durante el mes de diciembre del año 1991, a la que denominó como “*La gran ceremonia del día 9-viento*”. Dicho evento ritual reúne una serie de características complejas en las cuales se ofrendan alimentos, muñecos hechos a base de corteza de árbol, agua, flores, incienso, y se llevan a cabo sacrificios de aves (Stresser-Péan, 2011:193-214).

De los investigadores pertenecientes a la *MAEFM*, quien ha tenido una considerable influencia para los posteriores trabajos antropológicos en comunidades indígenas totonacas, es Alain Ichon. Siendo pionero en el estudio de la religión totonaca, su libro *La religion des Totonagues de la sierra [1969]*, editado en español por el Instituto Nacional Indigenista en 1973, se encuentra fundamentado en la etnografía que realizó en los pueblos de Mecapalapa, Pantepec, Jalpan, Pápalo y San Pedro Petlacotla entre los años de 1963 a 1966. En su escrito se hace una descripción sobre los tipos de ofrendas, a las cuales clasifica en tres: alimenticias, florales y pecuniarias, tomando en consideración, como un aspecto a resaltar, la orientación y los números simbólicos (Ichon, 1973:241-248).

Los dos autores antes mencionados han hecho considerables aportes sobre la sociedad, religiosidad y ritualidad de los grupos totonacos. En cada caso se enfatiza la permanencia de elementos de una religión con características

sincréticas, en donde la práctica del catolicismo se realiza a la par de cultos locales, siendo más evidentes en contextos alejados de las iglesias, como montañas, cuevas, casas u otros lugares de culto considerados como sagrados, ya sea de manera individual o colectiva.

En mi anterior investigación pude observar algunas disimilitudes en las concepciones de los totonacos de Tepango de Rodríguez y las que fueron halladas por Ichon y Stresser-Péan, particularmente en los siguientes aspectos: 1) la existencia de dos entidades anímicas conocidas por los nombres *listakna* y *likatzin*, a la que ambos traducen como *almas*, la primera de ellas también interpretada por Ichon como *sombra*; 2) los rituales de *costumbre* en los que se confeccionan figuras antropomorfas de papel o atados de corteza y que son utilizados en rituales agrarios o terapéuticos y; 3) la existencia de un sistema ritual basado en números, principalmente el 2, 4, 5, 7, 12, 13, 17 y 25.

En contraste con lo anterior, 1) en Tepango se conciben a las entidades anímicas *líkatsin*, *lístacna'*, *yā'ktzoco* y *yānima*, dos de ellas alojadas en la cabeza, una en los pulsos del cuerpo y la última en el corazón, además del *li'tápal* como *alter ego* y el *tapalajni* referente al nagual o a las personas que tienen la capacidad de convertirse en animales; 2) La ritualidad se encuentra basada en una compleja organización comunal, con un mayor arraigo en los sistemas de cargos, donde el culto a los santos católicos y las mayordomías tienen mayor relevancia; y finalmente, 3) se halla un sistema numérico que difiere por la presencia del 6, 10, 14, 24 y 27, y la ausencia del 13 y el 25.

Lo dicho hasta aquí me hizo suponer la existencia de un sistema ritual basado en una lógica regional, sobre todo por el contacto permanente entre las comunidades totonacas investigadas por Ichon y Stresser-Péan con la región Huasteca, a comparación de las comunidades serranas, quienes sin duda tuvieron un arduo contacto con los habitantes de la Costa y del Altiplano, tal y como lo mencionan varios especialistas, sin embargo su interacción se debió más a relaciones comerciales que de índole ritual. Por lo anterior me di a la tarea de

indagar más sobre los rituales efectuados por los totonacos que habitan la Sierra Norte de Puebla, enfocándome en el estudio de *las ofrendas*.

Para entender los complejos simbólicos de las ofrendas derivadas de los rituales entre los pueblos indígenas de tradición mesoamericana, he considerado los trabajos realizados por antropólogos como Danièle Dehouve [2007] entre los tlapanecos de la Montaña de Guerrero; Arturo Gómez [2002; 2005] quien ha estudiado la ritualidad de los pueblos nahuas de la Huasteca, particularmente en Chicontepec, Veracruz; Catharine Good [2004] que tiene un extenso trabajo entre comunidades nahuas que habitan en el Alto Balsas de Guerrero; Lourdes Báez [2009] que ha investigado las ofrendas para los ancestros entre los otomís de Santa Ana Hueytlalpan en el estado de Hidalgo; y los trabajos comparativos llevados a cabo por Johanna Broda [2009a; 2013a; 2016] entre las culturas indígenas del Suroeste de los Estados Unidos, los Andes y Mesoamérica. Además, los artículos publicados en el volumen colectivo *Convocar a los Dioses: Ofrendas Mesoamericanas*, coordinado por Johanna Broda (2013; 2016), con las contribuciones de Danièle Dehouve, Catharine Good, Gómez Martínez, Juárez Becerril, Baéz Cubero, entre otros, han servido como referencia para el enfoque presentado en este trabajo.

Es importante señalar que el estudio de las ofrendas requiere de un análisis detallado de los elementos simbólicos que las constituyen, ya que a través de ello será posible entender su función a partir de la cosmovisión de quienes participan de ella. Habrá que indagar entonces en “los conceptos sobre la naturaleza del cosmos; la naturaleza de las divinidades; los paisajes rituales y los cultos que involucran las ofrendas: culto al agua y a la tierra, el complejo conceptual de cerros, lluvia y mar, y la importancia de ciertos animales en relación con estos elementos de la naturaleza” (Broda, 2013b:645; 2016:536).

Por consiguiente, se plantea el estudio del simbolismo de las ofrendas totonacas a partir del análisis de los elementos que la componen: plegarias, sacrificios, música, danza y objetos rituales, así como su estructura en cuanto a formas, espacios, momentos en que se realizan, orientaciones, cantidades y

especialistas que ejecutan las diferentes acciones, sólo por mencionar algunos aspectos, para entender con ello sus diferentes significados, simbolismos y discrepancias. Respecto al último punto es importante considerar que como en toda región geográfica y cultural, no todos sus habitantes llevan a cabo las mismas prácticas, pues como se verá en el desarrollo de este trabajo existen particularidades regionales que deben ser consideradas para la interpretación de los resultados.

Sobre las investigaciones realizadas en el área de estudio

La región geográfica conocida como *Sierra Norte de Puebla* forma parte de la Sierra Madre Oriental. Durante la época prehispánica la mayor parte de su territorio fue habitado principalmente por grupos totonacos, por lo que culturalmente se le ha nombrado como *Totonacapan*. En la actualidad suele utilizarse esta denominación para referirse exclusivamente a la porción territorial en la que se habla la lengua totonaca. Es en esa región en la que se encuentra el municipio de Tepango de Rodríguez, comunidad de la que se ocupa este estudio, en donde, según datos del INEGI para el año 2010 un 88.5% de sus habitantes eran hablantes del totonaco. Es debido a su alto porcentaje de población indígena que aún se pueden observar múltiples elementos culturales que se han conservado a través de su historia; en particular, en el ámbito de la religión es posible identificar dichos rasgos a partir de diversos elementos rituales que responden, entre otros aspectos, al sincretismo religioso iniciado durante la conquista por parte de los españoles en el siglo XVI. Uno de esos elementos es la ofrenda, objeto central del presente trabajo.

Existen diversas investigaciones llevadas a cabo entre los pueblos totonacos de la Sierra Norte de Puebla, sin embargo son pocas en comparación con las realizadas en otros territorios indígenas del país.¹ Entre los estudios más relevantes sobre la historia regional se encuentra el texto de Bernardo García Martínez [1946-2017], *Los Pueblos de la sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de*

¹ Más limitada es la bibliografía cuando se trata de temas muy específicos, como en el caso del estudio de los rituales que involucran la colocación de ofrendas.

Puebla hasta 1700 [2005], en el que a partir de un vasto análisis de documentos históricos describe la forma en que se constituyeron los pueblos que actualmente se encuentran asentados en la sierra de Puebla. A la par, los trabajos de Guy Stresser Pean, *El Dios-Sol y Cristo. La cristianización de los indios de México vista desde la Sierra de Puebla [2011]*, y *Los Lienzos de Acaxochitlán (Hidalgo) y su importancia en la historia del poblamiento de la Sierra Norte de Puebla y zonas vecinas [1998]*, son referentes para el conocimiento de la historia sobre la religiosidad prehispánica y colonial de los grupos nahuas, otomíes y totonacos que han habitado la región.

Entre los especialistas que han abordado los procesos religiosos en los pueblos totonacos “contemporáneos” de la sierra de Puebla se encuentra Elio Masferrer, quien condujo una serie de trabajos a partir de 1979. Los resultados de sus investigaciones han aportado datos sobre la Semana Santa entre los indígenas de Santiago Nanacatlán y otras comunidades de la sierra. Dentro de sus interpretaciones refiere que para los totonacos “la Semana Santa se reinterpreta como un ritual agrícola de la fertilidad, realizado en el momento más crítico del crecimiento de la milpa” (Masferrer, 2006:156-161); además, con ello pudo conocer el sistema religioso, económico y productivo de la región.

En el año de 1947 la antropóloga americana Isabel Kelly [1906-1982] realizó una investigación en el pueblo totonaco de San Marcos Eloxochitlán, trabajo que derivó en la publicación de los artículos *The modern Totonac [1952]*, y *World view of a Highland – Totonac Pueblo [1966]*. Sus principales aportes incluyen la descripción detallada sobre las nociones que tienen los habitantes de aquella comunidad sobre la estructura del universo, así como la idea de que la Luna es de sexo masculino. Dichos registros dejaron evidencia clara de los procesos sincréticos en torno a la configuración del mundo totonaco, el cual integra un cosmos en el que habitan entidades sagradas locales y santos católicos. Además de ello refiere algunas características sobre las ofrendas que se entregan a las distintas deidades.

Otra comunidad totonaca de la Sierra Norte de Puebla en la que se llevó a cabo un estudio sobre sus prácticas rituales es San José Amixtlán, municipio

estudiado por Carlo Antonio Castro [1926-2010] en el año de 1954, su trabajo: *Enero y Febrero: ¡Ahijadero! El Banquete de los compadres en la Sierra Norte de Puebla [1986]*, hace un análisis del ritual conocido con el nombre de “*compadre-tlacuas*”, una fiesta que los padres de un recién nacido ofrecen a sus compadres (los padrinos del niño). Sus registros hacen referencia a distintos elementos que componen dicha fiesta, resaltando el papel de los oficiantes y las ofrendas en el contexto ritual.

Recientemente el trabajo de Cora Govers [2013] es un referente sobre la continuidad y supervivencia de las prácticas religiosas entre los totonacos serranos. A través del estudio de la ritualidad y las relaciones de reciprocidad la autora analiza la forma en que la modernidad se incorpora a las costumbres locales, característica que se extiende a todos los pueblos totonacos contemporáneos, inmersos en los múltiples procesos de globalización.

Finalmente, los trabajos de Jorge Tino (2005; 2018) entre los totonacos del municipio de Olintla, hacen referencia a las plegarias llevadas a cabo por las parteras totonacas. Sus registros conllevan un valioso análisis lingüístico donde queda claro que la noción de *floreecer* y ciertos números rituales cobran relevancia para su cosmovisión.

En cuanto a los estudios sobre ritualidad en contextos interregionales, es importante señalar el trabajo de Leopoldo Trejo, quien desde el año dos mil ha incursionado en el estudio de los grupos totonacos. Sus investigaciones más recientes incorporan el análisis de la *praxis* ritual entre pueblos nahuas, otomís, tepehuas y totonacos que cohabitan en la Huasteca Meridional, espacio geográfico que el mismo autor define como la confluencia de los estados de Hidalgo, Veracruz y Puebla (Trejo, 2014).

Respecto a lo anterior, la región Huasteca sirve como un referente geográfico y cultural para el estudio del Totonacapan, ya que desde tiempos prehispánicos sus habitantes han interactuado de modo continuo. En virtud de ello, los trabajos de Arturo Gómez (2002, 2005, 2013, 2014) permiten realizar un análisis comparativo de los múltiples aspectos religiosos de la cultura huasteca, altamente difundida entre los pueblos de la Costa del Golfo y de la Sierra de Puebla. Por otro lado, los trabajos

de Lourdes Báez [2004] visualizan las particularidades culturales entre los nahuas y otomís de la Sierra Norte de Puebla.

Los textos referidos en los párrafos anteriores contienen información sobre dos aspectos fundamentales para el desarrollo del presente trabajo: 1) la mayoría de ellos corresponden a estudios que fueron llevados a cabo en comunidades totonacas ubicadas en la Sierra Norte de Puebla, las cuales mantienen una cercanía geográfica con el municipio de Tepango de Rodríguez, lugar en el que se realizó el trabajo etnográfico presentado en esta tesis, y 2) el análisis del contexto ritual entre grupos étnicos convergentes con los totonacos, principalmente aquellos que se encuentran en la región Huasteca. Es por ello que su lectura ha resultado sumamente útil para el análisis tanto regional, así como comparativo de los datos aquí presentados.

Acerca del contenido de la tesis

Para el desarrollo de esta investigación se ha planteado el objetivo de conocer el simbolismo de las ofrendas totonacas en Tepango de Rodríguez como resultado de una práctica ritual vinculada con la cosmovisión y el ejercicio de la religión, mediante el análisis relacional entre la disposición de las ofrendas y el contexto general del ritual.

La recopilación de datos se realizó a partir de un trabajo etnográfico dividido en cinco temporadas de campo entre los años 2012 a 2013. Una segunda incursión fue llevada a cabo durante los años 2015 a 2017, debido a la desafortunada pérdida de la información previamente recopilada. Para el registro se reconsideraron algunas de las propuestas realizadas por Marcel Mauss² [2006], particularmente en lo referente a los métodos de observación: cartográfico, fotográfico, fonográfico y en la medida de lo posible el filológico, además también se considera su advertencia

² Utilizo la palabra *reconsiderar* en el sentido de que muchos estudios antropológicos contemporáneos han dejado atrás varias de las reflexiones hechas en su momento por el autor, las cuales considero (de manera personal) que aún son sumamente vigentes y necesarias para el estudio de los procesos religiosos en comunidades indígenas.

sobre “desconfiar de la lengua franca” debido a que “muchas palabras especiales carecen de traducción”³ (Mauss, 2006:23, 32-37).

Una selección de fotografías tomadas en los distintos momentos en que se realizó el trabajo de campo fueron utilizadas para ilustrar el contenido del texto, además de la elaboración de mapas y cuadros en donde se sintetiza la información presentada. También se exponen algunos diagramas que puntualizan la disposición de las ofrendas en los diversos momentos en que son colocadas. Al final se incorpora un vocabulario totonaco-español de las palabras que fueron empleadas. Para la escritura de las palabras en totonaco, se tomó como referencia el diccionario Castellano–Totonaco de Herman Aschmann [1973], adecuando el texto a la variante dialectal de Tepango, que se caracteriza por la conversión de las palabras que tienen diptongos a la disolución de éstos por medio de una “v” o “b”, por lo que la “w” de otras variantes totonacas, corresponde a una fricativa bilabial sonora. En el presente texto lo que en la escritura práctica corresponde a una “v” es una fricativa bilabial sonora.

El contenido de esta tesis se encuentra constituido por cinco capítulos, en cada uno se revisan características relacionadas con el simbolismo de las ofrendas que son colocadas durante las festividades de los santos católicos en Tepango de Rodríguez. El primer capítulo: *Cosmovisión, ritualidad y ofrenda totonaca: procesos históricos de reelaboración simbólica*, sirve como punto de partida para conocer el marco conceptual en que se fundamenta la investigación, la cual se sitúa en una perspectiva de la historia y cultura mesoamericana, es por ello que se consultó a autores que compartieran el mismo enfoque, basándose en quienes hayan realizado investigaciones con pueblos de origen mesoamericano. Se consideran los conceptos de religión, cosmovisión, ritual, ideología, sincretismo religioso, ofrenda,

³ Como ejemplo, retomo el fragmento de un texto del autor que lleva por título “Nota sobre la nomenclatura de los fenómenos religiosos” en la que refiere: “[...] por cierto, hay usos heredados contra los cuales no hay nada que hacer. Así que es inútil protestar contra el empleo de palabras como *tótem*, o *tabú*, que han entrado no solo en la ciencia sino en la usanza vulgar. Empero, convendría no caer en el encanto de esos términos, ponerse de acuerdo de una buena vez sobre su sentido, y no proseguir con ese tipo de innovaciones como las que dieron lugar a dichos términos” (Mauss, 2010:189).

escala y región, aplicados al contexto de la religiosidad totonaca, atendiendo a los conceptos locales que permiten entender el significado de las ofrendas totonacas.

En el segundo capítulo: *Territorio, cosmovisión y ritualidad totonaca*, se presenta un esbozo sobre el contexto territorial, refiriéndose a las tres grandes áreas culturales en las que históricamente se han asentado los totonacos: el Totonacapan, la Huasteca y la Sierra Norte de Puebla. Posteriormente se sitúan los complejos rituales que se comparten en las tres regiones, comenzando con un esbozo sobre las deidades y la ritualidad de los totonacos durante la época prehispánica, para después adentrarse en las prácticas rituales de los pueblos contemporáneos, considerando los rituales que involucran la manufactura de muñecos de papel por parte de los grupos nahuas y otomís de la Huasteca y los atados totonacos. Este apartado cierra con una descripción del municipio de Tepango de Rodríguez, lugar en el que se llevó a cabo el presente estudio.

La etnografía sobre el sistema de cargos en Tepango de Rodríguez es la temática de la que se ocupa el tercer capítulo: *El contexto de la ofrenda: ciclo festivo y sistema de cargos en Tepango*. A partir de las festividades dedicadas a: la Virgen de la Candelaria, la Virgen de la Asunción, la Virgen del Rosario, la Virgen del Carmen, la Inmaculada Concepción, la Virgen de Guadalupe, el Santísimo Sacramento, San Juan Diego, el Padre Jesús, San Antonio de Padua y San Miguel Arcángel, se establece un calendario de fiestas católicas dedicadas a los santos patronos, el cual se encuentra fuertemente vinculado al ciclo agrícola de la planta del maíz. Dichos eventos solemnes son dirigidos por los mayordomos y fiscales del pueblo, quienes de manera temporal ostentaran el papel de oficiantes ritualistas, aptos para la manipulación de los objetos y espacios sagrados, y que tendrán la ardua tarea de recibir en sus casas a toda la comunidad conformada por las personas del pueblo, santos católicos, deidades locales y antepasados difuntos, a los que se demuestra respeto y agradecimiento mediante la colocación y entrega de las ofrendas. Entre los principales ritualistas de la comunidad se encuentran: los mayordomos, *tipitatos* y mujeres ancianas; además aún perviven los *skgoyuná*, *maksgyuná*, *chuchuná*, *taskgavin* y las *ta'kona'*, una serie de especialistas

encargados de dañar o sanar a las personas mediante la intervención de los Santos, la Cruz, el Diablo, los Dueños de la naturaleza, o los astros como la Luna o las estrellas.

En el cuarto capítulo titulado: *Etnografía de las ofrendas totonacas en Tepango de Rodríguez*, se describen los actos rituales llevados a cabo durante las mayordomías, haciendo énfasis en los momentos en que son instaladas las ofrendas. Todas las fiestas dedicadas a los Santos Católicos poseen un esquema integrado por cuatro días, divididos en: 1) advenimiento, 2) recepción de los santos patronos, 3) misa del santo patrono, y 4) término de la festividad. Durante ese periodo se realizan actividades en las que coopera toda la comunidad de manera ardua, buscando constantemente el correcto desarrollo y colocación de las ofrendas, ya que de ello dependerá mantenerse en armonía con el cosmos y las entidades sagradas. Los múltiples simbolismos en torno a las ofrendas son expresados a partir de colores, ingredientes, aromas, cantidades, melodías, temporalidades y representaciones espaciales. Todo ello derivado de una cosmovisión construida a partir de diversos procesos que involucran la historia local y regional, sincretismos religiosos, y los contextos geográficos y étnicos.

Para finalizar, el quinto capítulo: *Cosmovisión y simbolismo de las ofrendas totonacas*, presenta un análisis sobre el simbolismo de los elementos que componen las ofrendas. Bajo estas interpretaciones se puede tener un acercamiento a la cosmovisión de los indígenas de Tepango, donde es clara la existencia de un arraigo a elementos provenientes de sus antepasados prehispánicos, mismos que se han sincretizado con la religión católica. Sus expresiones se encuentran manifiestas en la configuración de las ofrendas, donde se representa al universo con sus cuatro puntos y tres estratos: el celeste, terrestre e inframundo. En ese sentido el concepto de *Mesa* cobra gran importancia al ser la representación simbólica de las diferentes escalas, pues a la vez significa al universo que contiene al mundo, al pueblo en el que habitan las personas, y al lugar donde se convive y se come con las deidades. Por otra parte, la noción sobre la dualidad de los santos católicos, es evidenciada en las ofrendas al ser dispuestas

por medio de cantidades específicas referentes a lenguajes simbólicos. Se presenta también la forma en que se concibe desde la propia lengua totonaca a la ofrenda, considerando como referentes los conceptos de *sentar*, *respetar* y *agradecer*. Por último se realiza un breve análisis sobre las ofrendas contadas, práctica poco estudiada pero que al parecer es muy difundida entre los pueblos de tradición mesoamericana.

CAPÍTULO I

COSMOVISIÓN, RITUALIDAD Y OFRENDA TONACA: PROCESOS HISTÓRICOS DE REELABORACIÓN SIMBÓLICA

1.1 EJES CONCEPTUALES PARA EL ESTUDIO DE LA RELIGIOSIDAD TONACA

Adentrarse al estudio de las ofrendas requiere del conocimiento de las formas de pensamiento de los individuos que participan de ellas, tomando en consideración una serie de conceptos que permitan el estudio de la vida ceremonial de los pueblos tonacos. En ese sentido habrá que partir de un enfoque que considere la importancia de situarse bajo una perspectiva de la historia de la cultura mesoamericana y de sus procesos de permanencia y transformación a lo largo del tiempo (Broda, 2004a:16).

1.1.1 Religión, cosmovisión y ritual

Entre los pueblos tonacos el pensamiento religioso forma parte de una ideología particular que otorga a las personas una razón de existir, “define formas de conciencia social específicamente sistematizadas” (Báez-Jorge, 1988:31) y además, a decir de Wolf (2001:18-19) “[...] sugiere configuraciones o esquemas unificados que se desarrollan para ratificar o manifestar el poder”; por lo que en tanto de “ideologías religiosas se trate, se deben entender como manifestaciones peculiares del ser social en la conciencia de los hombres [y que por ende] se trata de manifestaciones espirituales socialmente condicionadas” (Báez-Jorge, 1988:31). Lo anterior se encuentra directamente asociado al sistema de pensamientos que determina la religión, pues para que ésta última exista, necesariamente tiene que haber un pensamiento ideológico, razón por la cual, la religión se debe de estudiar en relación con los procesos sociales y políticos más amplios (Broda, 2007:71).

En línea con lo anterior, la religión es una forma de ideología que se encuentra fundamentada en una serie de estructuras más complejas. Como fenómeno cultural ha sido abordada desde múltiples enfoques, su conceptualización deviene del estudio de su manifestación entre diversos grupos humanos, siendo característica la relación que se establece entre lo humano y lo divino, lo cual se va a determinar por medio de su carácter simbólico y la práctica colectiva, es así que como categoría global, la religión va a referir a

[...] todo fenómeno religioso; así como a la organización ceremonial; abarcando instituciones, actuaciones y creencias, no solo ideas (Broda, 2001:17). Su contenido y extensión refieren a la interacción subjetiva y significativa con lo que se considera sagrado, expresada de manera ritual y simbólica en un marco sistemático de comunicación articulado y/o regulado en los complejos ámbitos, relaciones y transacciones que implica el poder” (Báez-Jorge, 2011:41-42).

Cabe señalar que como manifestación cultural, la religión siempre va a variar según el contexto geográfico, histórico y sociocultural en el que se presente, de tal manera que tanto el entorno natural así como las relaciones entre grupos vecinos es de vital importancia para el análisis de las características rituales, siendo necesario considerar para la presente investigación, la proximidad que tiene la comunidad estudiada con los pueblos nahuas, así como su vínculo histórico con los tepehuas.

Dentro de la religión existen sistemas de creencias no escritos, saberes que se dan por hecho, pero que constituyen la base de las prácticas rituales, las cuales se ven evidenciadas en la cosmovisión de los diferentes grupos humanos. Si se toma en consideración que la cosmovisión es un “conjunto articulado de sistemas ideológicos relacionados entre sí en forma relativamente congruente, con el que un individuo o un grupo social, en un momento histórico, pretende aprehender el universo” (López Austin, 2012:20) se puede entender la forma en la cual los grupos humanos interactúan de manera constante con todo su entorno, lo cual, aunado a que los múltiples sistemas ideológicos mesoamericanos se conforman a partir de la observación, el aprendizaje y por consiguiente de la apropiación del entorno natural. En ese sentido y para el desarrollo del presente trabajo se retoma el concepto de Johanna Broda quien define a la cosmovisión como:

[...] la visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven, y sobre el cosmos en que sitúan la vida del hombre. Por lo que [...] su estudio plantea explorar las múltiples dimensiones de cómo se percibe culturalmente a la naturaleza. La observación de la naturaleza tiene sus referencias en la astronomía, la geografía, el clima y los ciclos agrícolas (Broda, 2001b:16; 2004a:21).

Por lo tanto, la cosmovisión de los totonacos es la que va a justificar las distintas acciones ceremoniales que lleven a cabo, es por ello que se considera fundamental el estudio de sus prácticas rituales, pues es en su ejercicio donde se podrá entrever la lógica que permea su ideología religiosa.

Con respecto a lo anterior, el ritual se conceptualiza como la forma activa de la religión, a través de él se pueden ver representados, por medio de las acciones los conceptos abstractos devenidos de la cosmovisión. Una de las principales funciones específicas del ritual, es la de hacer presentes y reactualizar los actos originarios realizados por los antepasados o por las divinidades a través de su representación. Dicha premisa sugiere, tal y como señalan diversos autores, el estudio del mito como elemento fundamental para su comprensión, sin embargo como bien apunta Broda (2001a:166), [el mito] “seguramente no es conocido en detalle por todos los miembros de la comunidad, [por lo que se considera más importante el estudio del ritual] pues éste implica una activa participación social [por lo que también involucra] un complejo proceso del trabajo desarrollado en beneficio de las fiestas”.

Los rituales son llevados a cabo mediante una serie de acciones simbólicas establecidas que se representan a través de actitudes, palabras y actividades concretas, lo que permite establecer un vínculo entre los hombres y las divinidades, logrando con ello obtener una injerencia que se va a ver reflejada en la vida de quienes son partícipes, así como de toda la comunidad.

De la correcta elaboración del ritual va a depender su eficacia, es por ello que al interior del ritual totonaco se pone especial cuidado en cada una de las fases que lo componen, característica que se ve manifiesta al momento de poner una ofrenda,

ya que es un especialista el que se encarga de colocarla, tomando en consideración los momentos, elementos, cantidades, orientaciones y tipos de plegarias, las cuales adquieren un simbolismo acorde a las entidades a quienes se ofrendan.

1.1.2 El sincretismo religioso

En torno a los conceptos antes señalados, es muy importante tener en cuenta que para el estudio de la religión y la ritualidad de los pueblos de tradición mesoamericana, se debe considerar que con la incursión de los españoles al continente americano durante el siglo XVI, la religión católica fue impuesta como religión oficial entre los diferentes grupos indígenas, dando como resultado un sincretismo entre ambas ideologías. En este sentido, Johanna Broda [2007] define el sincretismo como

[...] la reelaboración simbólica de creencias, prácticas y formas culturales, lo cual acontece por lo general en un contexto de dominio y de la imposición por la fuerza, sobre todo en un contexto multi-étnico. No se trata de un intercambio libre, sin embargo, por otra parte, hay que señalar que la población receptora, es decir el pueblo y las comunidades indígenas han tenido una respuesta creativa y han desarrollado formas y prácticas nuevas que integran muchos elementos de su antigua herencia cultural a la nueva cultura que surge después de la Conquista (Broda, 2009b:9; 2007:73).

El sincretismo va a referir por lo tanto, a la síntesis de dos concepciones (la prehispánica y la europea) y sus formas de acción ritual, en donde en ciertas ocasiones ambos aspectos expresivos se verán equilibrados, y en otras uno de ellos domina a la otra. De esta forma, las devociones actuales que se profesan entre los totonacos que viven en la Sierra Norte de Puebla, se encuentran vinculadas tanto a su pasado prehispánico así como a las tradiciones europeas introducidas durante el siglo XVI, dando lugar a un sincretismo que con el paso del tiempo se ha ido reformulando, hasta configurar el cúmulo de prácticas religiosas y rituales que se llevan a cabo en la actualidad.

Con la llegada de los españoles el culto católico fue introducido al mundo indígena, pero debido a diversos factores como la accidentada geografía y la lenta incursión de los frailes evangelizadores a la región, los grupos que habitan la Sierra Norte de Puebla lograron conservar gran parte de sus antiguas tradiciones religiosas. Si bien en la actualidad la religiosidad pertenece al culto católico, su fundamento proviene del dinámico proceso de sincretismo al que fue sometida su religión, dando como resultado una serie de santos y vírgenes que al igual que las deidades prehispánicas controlan la naturaleza y el destino de los seres humanos y por consiguiente requieren de ofrendas de petición y agradecimiento.

Complementando lo anterior, cabe señalar el aporte que hace Alain Ichon [1973] a partir de sus estudios sobre los procesos sincréticos en la religión de los pueblos totonacos que habitan la Sierra Norte de Puebla, al mencionar que “el análisis de los rasgos sincréticos deberá definir no solamente los elementos que se han conservado o adoptado, sino también los que se perdieron o fueron rechazados” (1990:457). Apunta también a que el proceso por el cual se ha dado dicho fenómeno,

[...] no ha resultado de la imposición forzada de la religión de los conquistadores, ni de un equilibrio entre las dos religiones en presencia [pues debido a las características geográficas y a los procesos históricos particulares de la región] la religión indígena se ha mantenido predominante, absorbiendo a ciertos elementos católicos y rechazando a otros [y no] de la supervivencia de ciertas creencias paganas en el seno del catolicismo (Ichon, 1990:458).

Los frailes españoles encargados de la evangelización calificaron a la religión indígena como idolatrías, supersticiones, creencias o cultos; y desmitificaron a los dioses prehispánicos reduciéndolos a demonios, prohibiendo con ello cualquier tipo de acto relacionado con su culto (Gruzinski, 2013a:24; 2013b:59). Posteriormente introdujeron las celebraciones católicas a las principales fiestas prehispánicas, en las que de acuerdo con la orden religiosa a la que pertenecían, asignaron a los pueblos congregados la advocación a sus santos patronos, motivo por el cual existe un sinnúmero de comunidades que tienen como santos tutelares a aquellos que veneraban las ordenes que los evangelizaron.

En el Totonacapan y la Huasteca (regiones habitadas por los totonacos), arribó la orden franciscana, por lo que se puede entender el por qué en gran parte del territorio que conforma la actual Sierra Norte de Puebla exista una particular devoción y patronazgos advocados a santos como San Francisco, San Bartolomé, San Antonio de Padua, San Juan, entre otros. En este sentido, en toda la sierra poblana destacan los pueblos que tienen como santo patrono a San Miguel Arcángel, pues se sabe que Francisco de Asís (fundador de dicha orden) era especialmente devoto del Arcángel. Por otra parte, el culto a dichos númenes católicos se encuentra fuertemente marcados por un sincretismo que los vincula con las deidades autóctonas provenientes del panteón totonaca, a este respecto Báez-Jorge señala que

[...] los santos venerados por los pueblos indios se imaginan vinculados a las entidades sagradas autóctonas, rectoras del orden cósmico y terrenal, en tal dimensión son parte sustantiva de las cosmovisiones. De tal manera [...] el Sol, la Luna, el cielo, el rayo, el aire, el maíz, la lluvia, la tierra, los cerros, se refieren directamente asociados al culto a los santos, se incorporan a las hagiografías locales (1998: 155).

Habrá que tomar en cuenta que en la actualidad los rituales totonacos se encuentran inmersos en un constante proceso de reelaboración simbólica, característica que fue iniciada desde la época prehispánica, primero por su vecindad con otros grupos que habitaron la Costa del Golfo, además de las constantes invasiones a las que se vieron sometidos, principalmente por los grupos nahuas de origen mexicana; posteriormente con la imposición de la religión católica producto de la conquista española; y en la actualidad con la adopción de los múltiples cultos resultado de los procesos migratorios por parte de los habitantes de las distintas localidades que conforman el territorio totonaco.

1.1.3 Nociones en torno a la conceptualización de la ofrenda totonaca

Como se mencionó con anterioridad, un acto ritual se encuentra constituido por un amplio y complejo conjunto de elementos, siendo la ofrenda uno de sus componentes primordiales, pues es en ella en donde se manifiesta la interacción entre el ámbito de lo sagrado y el de los hombres. Su carácter comunicador le permite configurarse como un puente, siendo “el intermediario entre este mundo y el otro, y es una de las formas de expresión con que cuentan los hombres para hablar a los dioses” (López Austin, 2013:191).

La ofrenda funge como un medio por el cual el ser humano establece una relación de reciprocidad para con la naturaleza y con las deidades. Marcel Mauss [1979] al hablar sobre *el don* explica cómo es que la ofrenda representa una forma de “pagar por adelantado”, un favor que será recibido de un espíritu o de un dios. El espíritu de un hombre vivo ofrendaría a un espíritu de hombre muerto o de naturaleza deificada con la esperanza de recibir un favor a cambio. La dádiva siempre será menor que la ofrenda, por esta razón cuando se trata de ayudas especiales el don (ofrenda) se debe incrementar.

Entre los totonacos, Alain Ichon empata a la ofrenda con el sacrificio pues dice que entre ambos actos no existe diferencia esencial y define a la ofrenda como “una donación que demanda otra [...] pero la ofrenda también es un tributo [en tanto] que todas las cosas sobre la tierra pertenecen a los dioses que las han creado [...]” (Ichon, 1990:241).

El análisis de los elementos que son ofrendados por los grupos indígenas totonacos permiten conocer su ideología y sus formas de vida, ya que los momentos, modalidades y disposiciones corresponden con una cosmovisión que posee matices muy particulares, y que contienen simbolismos que les permitirán entablar una relación adecuada con las divinidades, obteniendo con ello un beneficio recíproco que beneficiará al pueblo así como a las entidades. En ese sentido, Broda conceptualiza a la ofrenda como el

[...] acto de disponer y colocar en un orden preestablecido ciertos objetos, los cuales además de su significado material, tienen una connotación simbólica en relación con los seres sobrenaturales. Una ofrenda persigue un propósito; es decir, pretende obtener un beneficio simbólico o material de estos seres sobrenaturales. [La ofrenda] refleja conceptos claves de la cosmovisión, proyectados en el espacio (Broda, 2013b: 641; 2009a:47).

Por otra parte, la ofrenda no se circunscribe solamente a elementos materiales, pues incluye una serie de acciones verbales como los cantos y los rezos; y los no verbales entre los que sobresalen la música y la danza.

En los rituales totonacos las ofrendas se encuentran presentes en diferentes momentos del ciclo anual, ya sea a nivel colectivo o individual, los elementos que se ofrendan permanecen por periodos de tiempo determinados, con la finalidad de ser sacralizados, hasta que adquieren los atributos de las deidades a quienes se dirigen. En ese sentido, uno de los principales componentes de la ofrenda totonaca corresponde a comidas que se colocan con anticipación a la ingesta de cualquier otro tipo de alimento por parte de quienes participan del ritual. Sin embargo en torno a ello existe una serie de elementos que van más allá de la colocación de objetos, ya sean de tipo alimenticio u ornamental, es decir, no se limitan sólo al ámbito material.

Para la conceptualización de la ofrenda totonaca es importante tomar en consideración, para su posterior análisis e interpretación, el término que desde la propia lengua es utilizado para designar el acto ritual conocido como ofrenda. Para ello se retoma como antecedente lo citado por Alain Ichon (1990), quien en su obra dedica un apartado a lo que él llama el *Tawilate*, refiriéndolo como “la gran *costumbre*”, dicha palabra designa a la festividad llevada a cabo antes de la siembra de temporal, la cual ocurre alrededor del día tres de mayo. Por otra parte, al estudiar otras comunidades encontró que dicha celebración se realizaba en los meses de junio, julio o agosto, esto dependiendo de la comunidad. Al analizar su traducción, Ichon llega a la conclusión de que la palabra puede provenir de *Tawila* (sentarse o asentarse) y propone que dicha ceremonia se relaciona con la *costumbre* destinada a asentar el poblado o fortificarlo (Ichon, 1973: 363). Sin embargo, el autor no

ahonda más en el término, pues asume que es el nombre que se le da a la festividad y no a la acción ritual que se lleva a cabo.

Refiriéndose al totonaco de la Sierra Norte de Puebla y en particular a la variante dialectal que se habla en la comunidad de Tepango de Rodríguez, las palabras *Tavilanat* y *Vili'na'nan'kgan*, son las que se utilizan para designar a la ofrenda más que a la celebración, como en el caso descrito por Ichon. Ambas palabras refieren a “sentar” en el entendido de que al momento de disponer los objetos ofrendados éstos “se sientan” o “son sentados”, de ahí también que al acto de quitar la ofrenda se refiera como “levantar” o “parar”. Este precepto es muy importante pues es el que le dará a los objetos ofrendados un carácter que va más allá de simples viandas, ya que una vez sacralizados, se les va conferir un carácter que los va a vincular directamente con las divinidades, a este respecto se ahondara posteriormente con más detalle. En ese sentido, la palabra *tawilate* descrita por Ichon puede referirse, al acto ritual llevado a cabo en ese momento y no al nombre de la festividad, pues una de las principales características que apunta, es la colocación de ofrendas de diversa complejidad.

Danièle Dehouve [2007; 2013a; 2013b; 2016] en sus detallados estudios acerca de las ofrendas tlapanecas de la Montaña de Guerrero, hace referencia al acto de «sentado de las “potencias”», en donde a las autoridades del pueblo, así como a las entidades (fuego, manantial, el cerro, etc.) se les antropomorfiza con la finalidad de que todas reciban el mismo trato reproduciendo en miniatura los actos de la vida cotidiana al interior del depósito ritual.⁴ El mismo acto de antropomorfización de las ofrendas se presenta entre los totonacos, con ciertas particularidades, en donde todo objeto contenedor de los alimentos ofrendados posee un “cuerpo” que al ser colocado en el altar se “sienta” y al quitarlo se “levanta”.

⁴ La autora define al *depósito ritual* como: un ritual figurativo, basado en representaciones materiales y miniaturizadas, el cual se compone de: un espacio sagrado; objetos sagrados ceremoniales depositados sobre el suelo en números contados; sacrificio de animales; y exposición de comida preparada, frutos y bebidas, todo ello siguiendo configuraciones orientadas en plano horizontal y en niveles verticales superpuestos (Dehouve, 2013b:607; 2010:499; 2007:15).

Las ofrendas totonacas son dedicadas principalmente a los Santos católicos, las deidades autóctonas y a los difuntos; se componen en su mayor parte de alimentos que son acompañados con plegarias, música y danzas las cuales tienen como objetivo primordial el de convocar a las entidades. Todo ello va a depender de una serie de simbolismos relacionados con los momentos en que es colocada la ofrenda, espacios, números, orientaciones y expresiones que en su conjunto otorgarán la eficacia del ritual.

Otro rasgo fundamental a considerarse para la interpretación del simbolismo de las ofrendas corresponde a su representación espacial, es decir, a las lógicas que se establecen con respecto a las maneras y lugares en que se disponen. Ya se ha mencionado en el apartado anterior que una ofrenda es colocada en un espacio determinado, y que éste responde a una cosmovisión, es por ello que el uso de los conceptos: territorio, región, paisaje, escala local y lugar, funcionen para su posterior análisis.

La noción de “escala”, proveniente de escalón, en latín *scala*, hace referencia a que se puede subir o bajar el enfoque de pequeño a grande, o de grande a pequeño, lo que permite ver con detalle, en ambas dimensiones o en una sola de ellas la representación que es analizada (Fernández y Urquijo, 2012:12). Partiendo de dicha premisa, tomaré como categoría de análisis al *espacio*, el cual se define como

[...] una porción cualquiera de la superficie terrestre que antecede a toda representación y a toda práctica, [...] se territorializa por un grupo social que ve asegurado al interior de él su reproducción, además de que le satisface en sus necesidades vitales tanto materiales como simbólicas, [...] y al ser apropiado, el territorio se vuelve en diferentes niveles de la escala geográfica: local, regional, nacional, plurinacional y mundial⁵ (Giménez, 2005:9-11).

⁵ Gilberto Giménez [2005] dice que el nivel más elemental sería el de la casa-habitación, como territorio inmediato; le sigue el de los “territorios próximos”, que prolongan la casa, en ellos se encuentran el pueblo, el barrio, el municipio, la ciudad; a continuación el nivel de los “territorios intermedios” en donde el arquetipo sería la región; continúa con los espacios del Estado-nación donde predomina la dimensión político-jurídica del territorio; finalmente se encuentra el nivel de los territorios supra-nacionales e incluso el de los “territorios de la globalización” (Giménez, 2005:9-13).

La escala correspondiente a la *región* es de gran utilidad para contextualizar los espacios habitados por los grupos totonacos, tomando en consideración sus características históricas y culturales, y en este caso rituales; en tanto que *escala local* y *lugar* tendrán mayor relevancia al interior del pueblo, la casa y la misma ofrenda.

En adelante se retomará la noción de *región* aplicada a los espacios que históricamente han sido ocupados por los pueblos totonacos y que se han ido modificando a través del tiempo. Giménez [2005] al remitirse a la región, apunta de manera muy acertada que su conceptualización resulta ser muy difícil debido a la enorme variedad de sus funciones y formas. En este trabajo se considera el concepto elaborado por García Martínez [2005], en donde aclara que una región “es un espacio cambiante y determinado por la cultura, y por lo mismo histórico, ligado desde luego al medio físico pero no definido por él, [...] una región surge de la existencia de condiciones que le dan individualidad y le permite funcionar; tiene una etapa de plenitud y suele desarticularse si las circunstancias se modifican” (García Martínez, 2005:24-25; 2004:41-42).

Un concepto que se ocupará para poder identificar los diferentes tipos de prácticas rituales es el de *región geográfico-ritual*, el cual se fundamenta al considerar que, las regiones son definidas mediante un criterio circunstancial de quien lo construye, tomando en cuenta un espacio delimitado con base en criterios específicos (Valenzuela, 2006:129). De dicha forma, a partir de la presencia o ausencia de ciertas características religiosas, procesos históricos y la vecindad con otros grupos lingüísticos, se puede llegar a conocer y a construir una región delimitada por sus elementos rituales⁶.

Finalmente el significado de lugar hace referencia a lo local, es construido mediante la propia experiencia, cualidad que posibilita indagar acerca de los significados y los vínculos emocionales existentes entre éste y sus habitantes en diferentes escalas. Es en el lugar donde se va a materializar el “espacio vivido”,

⁶ En este trabajo se toman en consideración, el recorte de papel, los atados y el culto a los Santos católicos durante las mayordomías.

posee un orden según el cual los elementos se distribuyen en relación de coexistencia, por lo que implica una estabilidad (Valenzuela, 2005:129; García Valencia, 2009:198). El lugar se puede utilizar como categoría de análisis de lo “micro”, en este caso, de la ofrenda.

Adentrémonos pues a conocer las regiones habitadas por los totonacos y el lugar que ocupa la comunidad de Tepango de Rodríguez.

CAPÍTULO II

TERRITORIO, COSMOVISIÓN Y RITUALIDAD TOTONACA

2.1 EL CONTEXTO GEOGRÁFICO: TERRITORIOS Y REGIONES CULTURALES TOTONACAS

Estuvieron allí por algún tiempo, y después [...] se fueron a Atenamitic que es donde ahora es el pueblo de Zacatlán; de aquí se pasaron más abajo cuatro leguas, entre unas sierras muy ásperas y altas. [...] y aquí comenzó su primera poblazón y se fue extendiendo por toda aquella serranía por muchas leguas.

Torquemada, Lib. III. Cap. XVIII.

2.1.1 El Totonacapan: aproximación a la historia antigua y contemporánea de los totonacos

Provenientes del Altiplano en tierras altas, aproximadamente entre los años 750 a 800 d.C., llegaron los primeros grupos totonacos a la actual Sierra Norte de Puebla y fueron quienes, a decir de varios autores, fundaron los primeros asentamientos humanos de la región, avanzando hasta llegar a la Llanura Costera y la Costa del Golfo (Ochoa, 1993:178; García Payón, 1990:231, 232; Lombardo Toledano, 1931:9).

Totonacapan es el nombre que se le ha dado al territorio en el cual se asentaron los totonacos. Cuando los españoles llegaron en 1519 y hasta el año de 1623 sus límites fueron: de sur a norte, los ríos Huitzilapan y el Cazonas, ambos en el actual estado de Veracruz, al oriente alcanzaron las tierras altas de Puebla en la Sierra Madre. Colindaban al norte con los huastecos, al sur con algunos grupos de filiación azteca y al oeste tenían como vecinos a los tepehuas y a los otomíes.⁷ La población se concentró en mayor medida al noroeste y suroeste del territorio

⁷ Al momento de la llegada de los españoles en el siglo XVI tenían como vecinos más próximos a los mexicas, quienes tras varias incursiones militares dirigidas por la Triple Alianza de México-Tenochtitlan, Texcoco y Tlacopan habían logrado conquistar gran parte del territorio totonaco.

(Krickeberg, 1933:15; Palacios, 1942:7, 8; García Payón, 1990:229, 230; Palerm, 1990:293b; Ochoa, 1993:178).

Una de las principales características del Totonacapan corresponde a su diversidad de climas, en donde a decir de Palerm (1990) se pueden distinguir cinco áreas naturales: 1) Costera-cálida, seca y llana, con sabanas en Cempoala; 2) Templada-lluviosa, intermedia entre la costa y la sierra de regular altura en Jalapa; 3) Cálida-húmeda, de bosque tropical lluvioso en Papantla; 4) Fría-lluviosa en las alturas de la sierra donde se encuentra ubicado Zacatlán; y 5) Fría-árida y semiárida, a veces desértica, alta, a la sombra pluvial de la sierra en Tulancingo y Perote.

Sus características climáticas permitieron a los Totonacos mantenerse abastecidos de alimentos y de otros productos de forma permanente, pues la actividad agraria fungió como una de las principales bases para su alimentación, siendo el cultivo del maíz el principal, siguiéndole en importancia el chile y el algodón, además de frijoles, calabazas, aguacates y zapotes. Dicha particularidad también fue una de las que provocó, que a raíz de la hambruna sucedida en Tenochtitlan en el año 1450 los mexicas vieran en el Totonacapan una fuente de abastecimiento de alimentos, por lo que una vez superada la crisis, tanto los mexicas y los texcocanos organizaron una campaña para la conquista de toda la región (García Martínez, 2005:57).

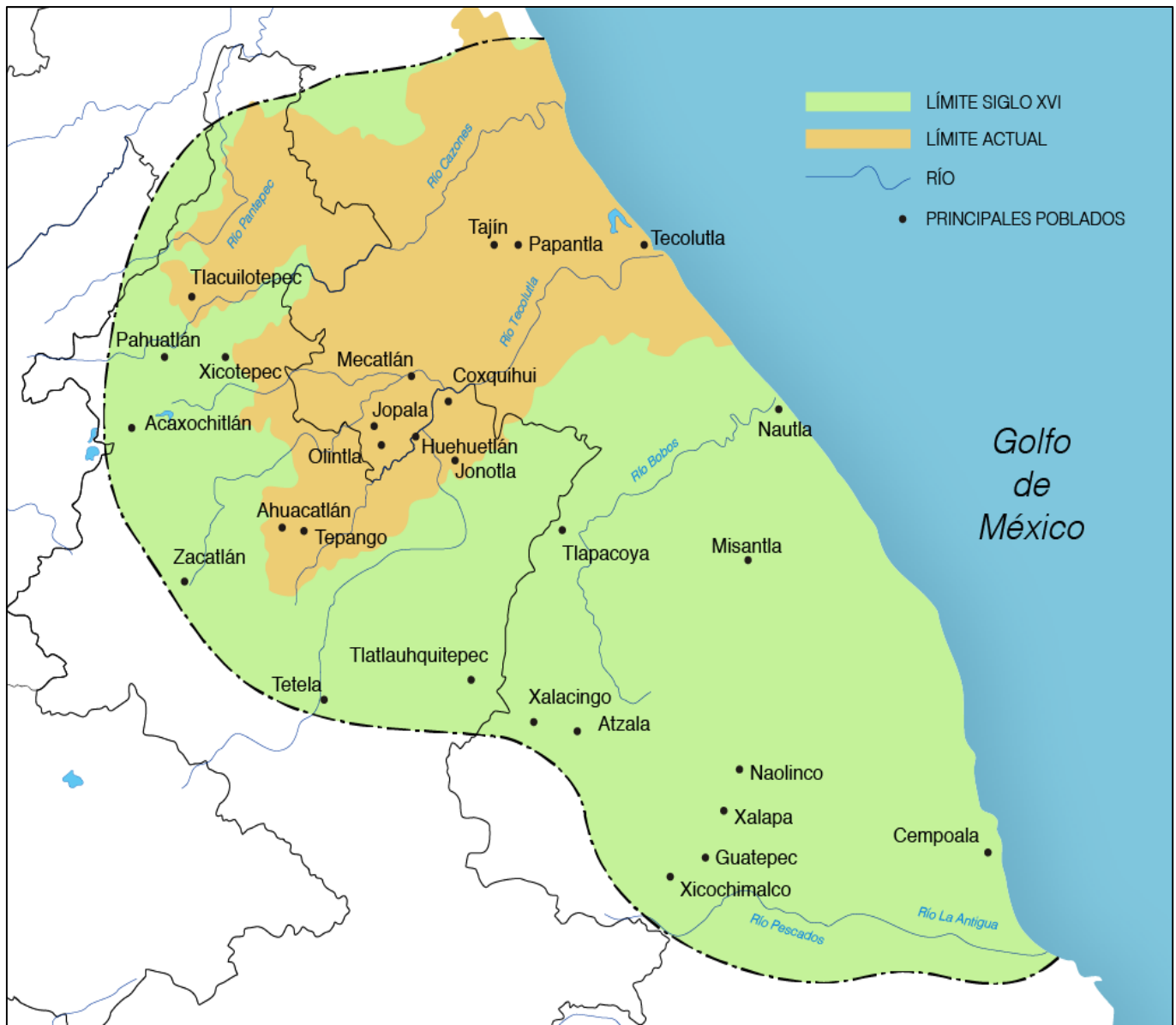
Además de la agraria, otra actividad fundamental practicada de manera frecuente era el comercio, ya que el contraste entre la sierra y la costa les permitió generar una gran variedad de productos que hacían circular al interior del mismo Totonacapan y en regiones vecinas, siendo la Huasteca y el altiplano dos de las más importantes. Asimismo, mantuvieron estrechas relaciones de comercio con los tlaxcaltecas, situación que contribuyó a la conquista del Totonacapan por la Triple Alianza a mediados del siglo xv, lo cual logró mermar de forma considerable dichos vínculos aunque no consiguieron anularlos (Oropeza Escobar, 1998:18).

Para el siglo xvi el Totonacapan albergaba un total de cincuenta y cinco poblados en el actual estado de Veracruz, ciento setenta en Puebla y unos cuantos

en Hidalgo. En la mayor parte de ellos la gente hablaba exclusivamente la lengua totonaca, en otros dominaban el náhuatl y el totonaco, y en ciertos casos había quienes conocían la lengua otomí (Gobierno del Estado de Veracruz, 1999:52).

El hecho de que los totonacos ayudaran a los españoles a conquistar a los mexicas, permitió que el dominio sobre ellos se llevara a cabo de forma pacífica, pues para 1522 ya habían sido sometidas la mayor parte de sus poblaciones, a excepción de las que se encontraban en lugares de difícil acceso. Posteriormente, en el año de 1523 arribaron los primeros grupos de franciscanos con la misión de evangelizar a toda la población, concentrándose principalmente en la región norte del actual Estado de Puebla. Sin embargo como ya se mencionó, ante la accidentada geografía en la cual vivían muchos de los grupos totonacos, aunada a la resistencia que presentaron sus habitantes de abandonar su religión, y al poco interés que mostraron los mismos españoles en el territorio, permitieron que se conservaran de manera significativa muchas de las costumbres de los habitantes de la región, situación que se prolongó hasta muy entrado el siglo XIX (Oropeza Escobar, 1998:29).

Es debido a todos los eventos sucedidos a lo largo de su historia los que han ido modificando las fronteras territoriales del Totonacapan; en un principio debido a la llegada de los grupos nahuas y otomíes, además de la intervención de la Triple Alianza; posteriormente por la conquista española y la disminución de la población debida a las epidemias que padecieron durante el siglo XVI y XVII y; finalmente por el predominio del idioma español y el náhuatl. Ésta última característica es la que actualmente va a definir la región moderna del Totonacapan: los pueblos en donde predomina el idioma totonaco y en los que además se integran aquellos que tienen como segunda lengua el náhuatl, el tepehua o el otomí y sin dejar de lado, que existe un predominio del español y en algunas ocasiones, por motivos migratorios, del inglés (Mapa 2.1).

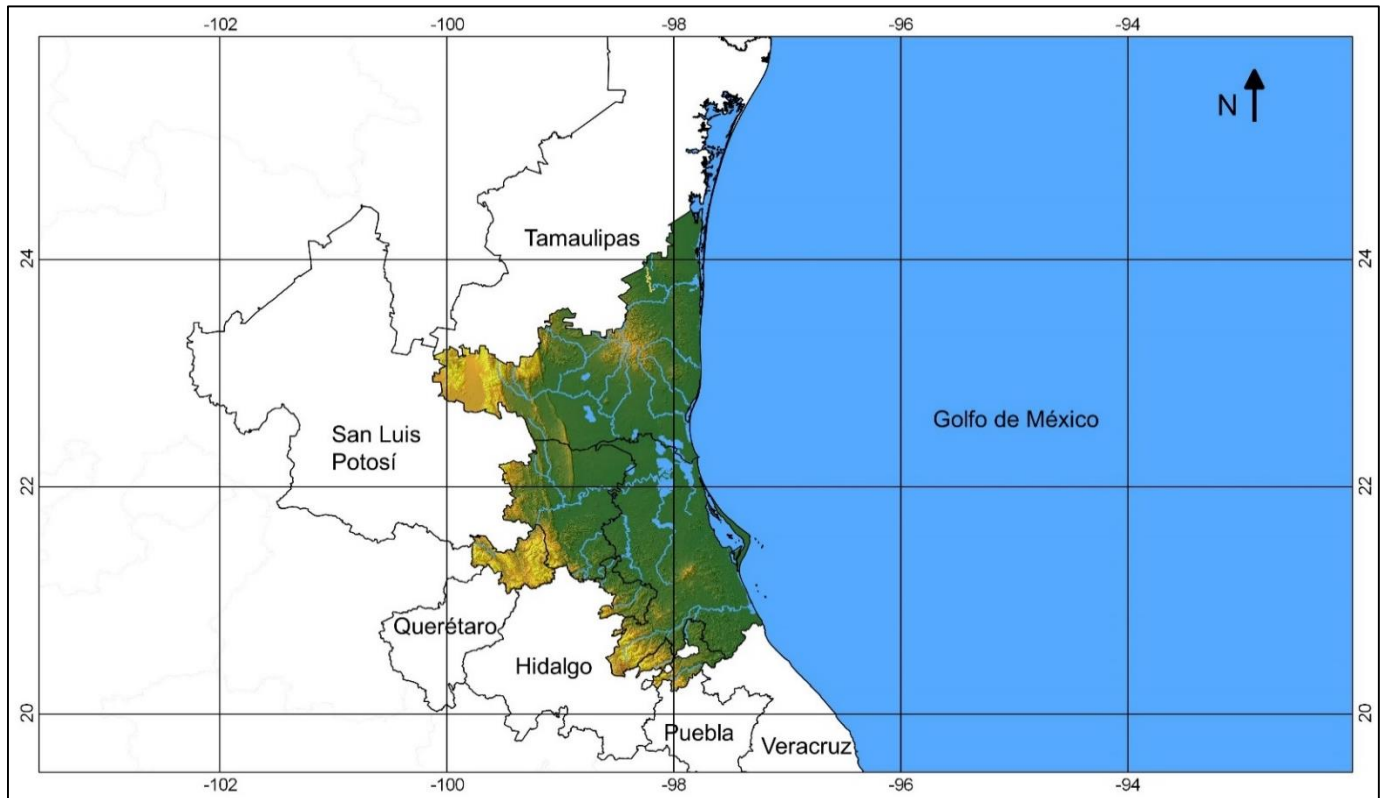


Mapa 2.1 Límites del Totonacapan (Siglo XVI y XX)
 (Tomado y modificado de Velázquez Hernández, 1995, p. 31)

2.1.2 La Huasteca

Para la delimitación del territorio habitado por los totonacos, es fundamental tomar en consideración una de las regiones culturales que los ha influenciado de manera importante en múltiples ámbitos: la Huasteca, área cultural en la que viven dispersos entre la costa y las llanuras costeras del Golfo y la sierra Madre Oriental, grupos étnicos totonacos, tepehuas, otomíes, nahuas, teenek y pames (Ochoa y Pérez

Castro, 2013:114). Se ubica en una región de tierras bajas y cálidas en el extremo norte de la franja costera a orillas del Golfo de México, con límites al occidente en las laderas de la Sierra Madre, y al sur en el cauce inferior del río Cazonés en la frontera norte del Totonacapan (Mapa 2.2).



Mapa 2.2 La región Huasteca, límites geográficos
Elaboró: Alberto Calderón Vega

Desde la época prehispánica a la Huasteca se le considera como el límite de Mesoamérica, debido a ello muchas de sus particularidades culturales se atribuyen a su cercanía y estrecha relación con las regiones norteñas de México, García Martínez [2008] señala al respecto que “de todos los espacios serranos de la Vertiente del Golfo es el más alejado del altiplano y del México Central, no tanto en razón de la distancia física y la presencia intermedia de la Sierra de Hidalgo y la Sierra Gorda, sino de la precariedad de los intercambios” (García Martínez, 2008:117). Dicha característica generó un marcado desarrollo cultural diferenciado, pues a la vez que la Huasteca se hallaba alejada de la influencia del Altiplano

central, en donde se encontraban las grandes civilizaciones mesoamericanas, se perfilaba también como la región fronteriza en la que tuvieron como vecinos a grupos chichimecas, cazadores-recolectores, habitantes de Aridoamérica. Al respecto Ramírez Castilla refiere que,

Hacia el año 1000 a.C., en el sur de la costa del Golfo, la Cuenca de México, el área maya y Oaxaca se estaban formando civilizaciones que tenían como base una ideología común, mientras la Huasteca se mantenía al margen, recibiendo únicamente influencias lejanas y esporádicas [...] hasta que hacia el año 900 d.C., una tradición externa —de acuerdo con algunos investigadores— introdujo cambios que propiciaron con el tiempo su integración a Mesoamérica en un fenómeno de mutua retroalimentación (Ramírez Castilla, 2003:20).

Posteriormente durante los inicios del periodo colonial la situación política provocó que las relaciones sociales y comerciales se dieran solamente en un contexto intrarregional, reforzando con ello la identidad cultural (Ariel de Vidas, 2009:24, 25).

Los rasgos geográficos de las regiones colindantes a la Huasteca se van diluyendo hasta ser casi imperceptibles, tanto que en su extremo sudoriental se funde con la Sierra Norte de Puebla. Es en ese espacio donde los teenek han tenido una estrecha relación con totonacos y tepehuas, su convivencia iniciada desde tiempos muy remotos ha permitido que compartan marcados rasgos culturales, creando con ello, hasta cierto grado, una unidad cultural, de ahí que se hable de *una cultura huasteca* en donde se integran distintos grupos étnicos y lingüísticos. A ese respecto Stresser-Peán apunta que entre ellos existen semejanzas físicas y culturales, sin embargo, descarta la hipótesis de un parentesco lingüístico entre el totonaco-tepehua, el mixe-zoque y las lenguas mayas (Stresser-Peán, 2008:118-119).

2.1.3 La Sierra Norte de Puebla

La región denominada Sierra Norte de Puebla, que a su vez forma parte de la Sierra Madre Oriental, es una cadena montañosa de origen estructural que está constituida por plegamientos alargados de rocas sedimentarias marinas, con diferentes

formaciones que van desde el precámbrico hasta el cuaternario. Los suelos que cubren a las montañas han sido originados por los agentes del intemperismo y desintegración, de los cuales la temperatura, humedad y la vegetación han sido determinantes en la descomposición de los minerales que integran las rocas subyacentes, dando origen a suelos cohesivos arcillosos y limosos, y suelos friccionantes como gravas, arenas y limos inorgánicos (Cuanalo y Melgarejo, 2002:53). García Martínez [2008] la define como:

[...] una región húmeda, fértil y quebrada cuyo nombre se abrevia indistintamente, en el uso cotidiano, como Sierra de Puebla o Sierra Norte. El conjunto puede describirse en términos generales como la parte alta de la cuenca del río Tecolutla, cuyos cuatro afluentes principales (Apulco, Zempoala, Laxaxalpan y Necaxa) forman otras tantas barrancas, las cuales, sinuosas, encajonadas, húmedas y boscosas, con sus decenas de afluentes secundarios, dominan su paisaje natural. Deben añadirse también la cuenca alta del río Nautla (con el Bobos, linde con la zona serrana de Xalapa, la de San Marcos (o Cazones), y las del Pantepec y el Vinazco (tributarios de Tuxpan, linde con la Sierra de Hidalgo). El conjunto se desplaza en términos generales, de los 2000 a los 500 metros sobre el nivel del mar [...] (García Martínez, 2008:97).

Desde la época prehispánica la Sierra Norte de Puebla se ha caracterizado por tener una estrecha relación con el Altiplano Central, debido a que servía como la vía principal por la cual se accedía de la región del Golfo al Centro, especialmente por el camino de Tuxpan. Al atravesar por sus senderos se encuentra una topografía carente de superficies planas horizontales y por ende, de vegetación variada que va desde coníferas en las partes más altas, hasta el bosque subtropical al fondo de las barrancas (García Martínez, 2013:49).

Se trata de una región interétnica en la que convergen totonacos, nahuas, tepehuas y otomíes, todos ellos establecidos en la parte central de la Sierra Norte y en las montañas a los extremos este y oeste, quedando distribuidos de la siguiente forma: totonacos a lo largo de toda la sierra; otomíes en la parte colindante con el estado de Hidalgo; tepehuas al norte en la frontera con el estado de Veracruz; y nahuas distribuidos por toda la sierra principalmente hacia el noroeste, en

colindancia con los totonacos. Además de la población indígena se encuentran los grupos mestizos divididos en dos grupos, los indígenas asimilados como tal y los no indígenas, ambos establecidos en las cabeceras municipales y en los centros políticos y comerciales a lo largo y ancho de toda la sierra (Ruíz Lombardo, 1991:34-35).

Cabe señalar que a lo que comúnmente se denomina como Sierra Norte de Puebla, corresponde solamente a la división político-administrativa y la cual no considera de manera estricta a la geografía del lugar. García Martínez [2005] dice al respecto:

El que la cuenca del Tecuantepec sea equivalente a lo que hoy se llama Sierra Norte de Puebla (por estar comprendida en el moderno Estado de Puebla y ya desde mucho antes en el obispado del mismo nombre) es relativamente incidental. Resulta evidente que lo que hoy es conocido como Sierra Norte de Puebla, no es un espacio que en cuanto tal pueda servir para fundamentar una discusión sobre la geografía histórica de la colonia y mucho menos de los tiempos prehispánicos, pues el concepto es relativamente moderno y está referido a una demarcación administrativa. De hecho ni siquiera hoy es un espacio que pueda caracterizarse funcional o estructuralmente como una sola región (García Martínez, 2005:28).

No queda claro el origen de los totonacos que habitaron la actual Sierra Norte de Puebla, lo poco que se sabe apunta a que tuvieron un estrecho vínculo con las culturas que se desarrollaron en el Altiplano Central, en especial con Teotihuacán. Algunos antropólogos e historiadores apuntan que los totonacos llegaron a Atenamitic, un lugar que posiblemente se encuentra localizado a un costado de lo que hoy es Zacatlán, y que posteriormente pasaron a Hueytlalpan extendiéndose por toda la Sierra, hasta que llegaron a la costa (Stresser-Péan: 2003:60; García Martínez, 2005:34).

Los sitios arqueológicos totonacos que más se conocen en la sierra de Puebla son: Xiutetelco y Yohualichan, ambos llaman la atención por sus similitudes con las construcciones de El Tajín, característica por la cual se sabe de la influencia

cultural que ejerció dicho sitio hacia la zona serrana durante el siglo VII d.C. (Stresser-Péan, 2005:216; García Martínez, 2005:36).

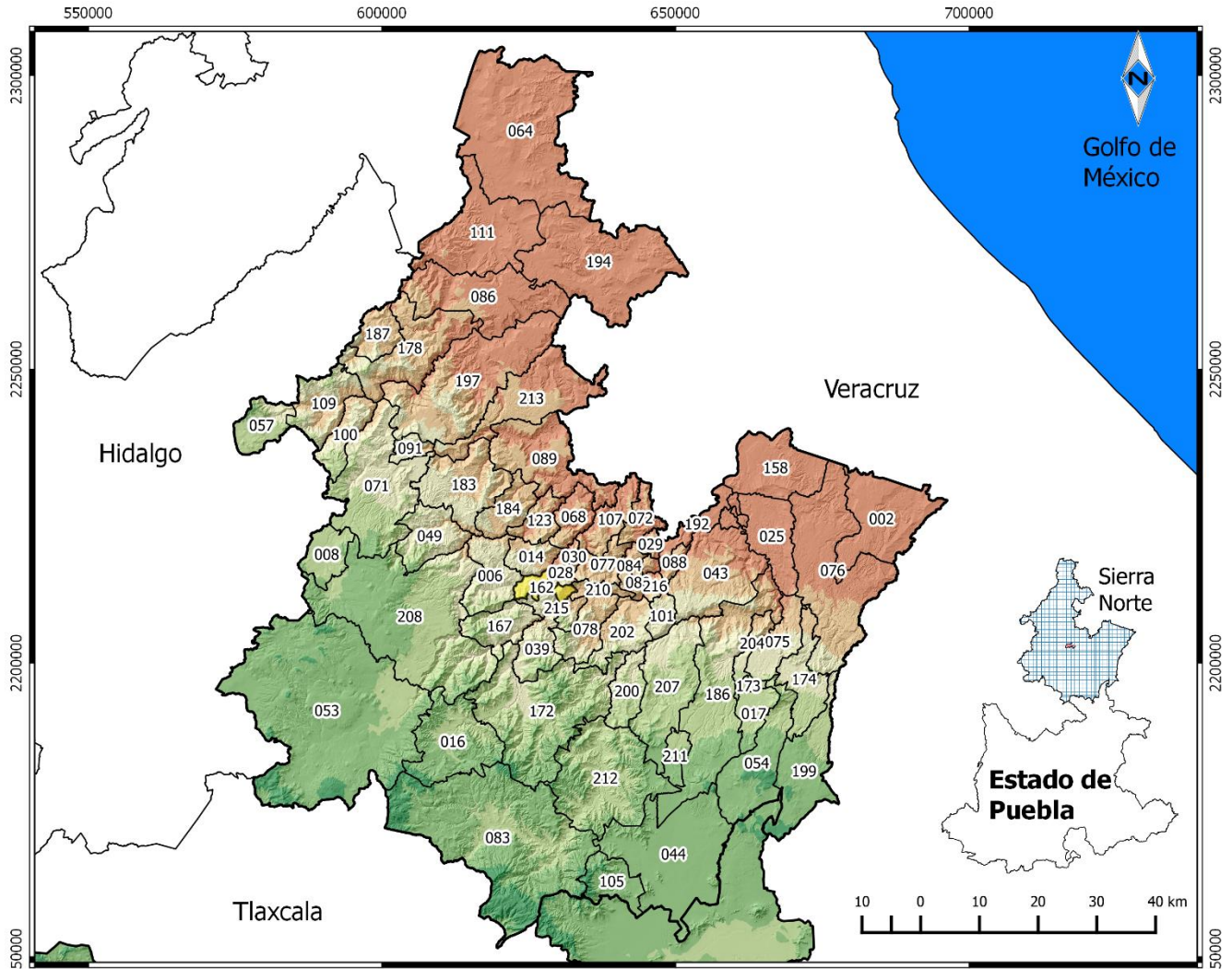
La ciudad de Yohualinchán floreció durante el Clásico Tardío y se encuentra ubicada en las cercanías del actual municipio de Cuetzalan. Su nombre fue dado por grupos nahuas que llegaron a la región a partir del siglo XI, por lo que se desconoce cuál fue el original. Además de sus estructuras compuestas por nichos también se han encontrado yugos identificados con las ofrendas del Tajín (Lomelí, 2011:27). Por otra parte, durante el periodo Posclásico floreció el pueblo de Xiutetelco, ubicado cerca de la ciudad de Teziutlán, próximo al actual estado de Veracruz, en ella se conservan las estructuras piramidales en las que convivían varios grupos étnicos, entre ellos, los totonacos, aunque la hegemonía política y religiosa era nahua (Lomelí, 2011:28).

A dichos sitios se le agregan una serie de construcciones que han sido poco exploradas, entre las cuales se pueden mencionar: Teteles, municipio del ex distrito de Tlatlauquitepec; Chignautla, municipio del ex distrito de Teziutlán; Poza Larga, perteneciente al ex distrito de Tetela; Hueytamalco, municipio del ex distrito de Teziutlán; Amiztlán, pueblo perteneciente al ex distrito de Zacatlán; San Agustín Matlatlán del municipio de Bienvenido; Tilapa, lugar cercano a Chila perteneciente al distrito de Zacatlán; Tlacuilolostoc del municipio de Ayotoxco y Ahuacatlán, entre otros (Lombardo Toledano, 1931:22-29).

Durante el siglo XVI, en el momento en que llegaron los españoles, todo el territorio serrano era tributario de los mexicas, en donde Atotonilco, Atlan y Nautla servían como guarniciones militares. Posteriormente con el inicio del nuevo régimen colonial, la Sierra de Puebla se dividió en una veintena de señoríos indígenas, entre ellos sobresalían por la extensión de su territorio Huauchinango, Zacatlán, Hueytlalpan y Tlatlauquitepec, los cuales al pasar el tiempo se fueron fraccionando (Stresser-Peán, 1998:37-38).

En la actualidad la Sierra Norte de Puebla se divide en dos subregiones, la Sierra Norte y la Sierra Nororiental, compuesta por un total de 63 municipios (Mapa 2.3).

Mapa 2.3. La Sierra Norte de Puebla y sus municipios
Elaboró: Alberto Calderón Vega



| Clave | Municipio | Clave | Municipio | Clave | Municipio |
|-------|------------------------|-------|---------------------------|-------|-----------------------------|
| 72 | Huehuetla | 75 | Hueyapan | 178 | Tlacuilotepec |
| 88 | Jonotla | 76 | Hueytamalco | 183 | Tlaola |
| 216 | Zoquiapan | 77 | Hueytlalpan | 184 | Tlapacoya |
| 2 | Acateno | 78 | Huitzilán de Serdán | 186 | Tlatlauquitepec |
| 6 | Ahuacatlán | 80 | Atlequizayan | 187 | Tlaxco |
| 8 | Ahuazotepec | 83 | Ixtacamaxitlán | 192 | Tuzamapan de Galeana |
| 14 | Amixtlán | 84 | Ixtepec | 197 | Xicotepec |
| 16 | Aquixtla | 86 | Jalpan | 200 | Xochiapulco |
| 17 | Atempan | 89 | Jopala | 202 | Xochitlán de Vicente Suárez |
| 25 | Ayotoxco de Guerrero | 91 | Juan Galindo | 204 | Yaonáhuac |
| 28 | Camocuautla | 100 | Naupan | 207 | Zacapoaxtla |
| 29 | Caxhuacan | 101 | Nauzontla | 208 | Zacatlán |
| 30 | Coatepec | 105 | Ocoatepec | 210 | Zapotitlán de Méndez |
| 39 | Cuautempan | 107 | Olintla | 211 | Zaragoza |
| 43 | Cuetzalan del Progreso | 109 | Pahuatlán | 212 | Zautla |
| 44 | Cuyoaco | 123 | San Felipe Tepatlán | 213 | Zihuateutla |
| 49 | Chiconcuautla | 158 | Tenampulco | 215 | Zongozotla |
| 53 | Chignahuapan | 162 | Tepango de Rodríguez | 199 | Xiutetelco |
| 54 | Chignautla | 167 | Tepetzintla | 111 | Pantepec |
| 57 | Honey | 172 | Tetela de Ocampo | 64 | Francisco Z. Mena |
| 68 | Hermenegildo Galeana | 173 | Teteles de Avila Castillo | 194 | Venustiano Carranza |
| 71 | Huauchinango | 174 | Teziutlán | | |

2.2 EL COMPLEJO RITUAL TOTONACO

2.2.1 Aproximación al pensamiento religioso y la ritualidad de los antiguos totonacos

Por su importancia como centro religioso y de una desarrollada arquitectura, es de considerarse al Tajín como una entidad central para el estudio de la religión de las antiguas civilizaciones que lo habitaron. Sin embargo resulta difícil conocer las prácticas que se realizaban al interior del sitio, ya que su estudio solo se puede basar en el análisis arqueológico de sus vestigios materiales, y de la interpretación de los murales que han permanecido hasta la actualidad. Si bien los complejos arqueológicos no tienen relación con las tradiciones totonacas, es de considerar que la llegada de éstos a la costa ocurrió en alrededor del año 850 de nuestra era, por lo que las características culturales de los grupos totonacos prehispánicos y actuales se han visto influenciados por el Tajín.

Entre las figuras halladas se encuentran diversas representaciones asociadas al dios *Tláloc*, en las que se le ve interactuando con personajes humanos y portando su característica máscara dentada con anteojeras.⁸ En las pinturas murales se observan imágenes donde se reconocen elementos que le otorgan un gran parecido al dios *Chaac* de los mayas (Palacios, 1942:110; Ladrón de Guevara, 2009:44, 46).

Sobre las representaciones observadas en el Tajín, cabe destacar una que se encuentra en el tablero central del Juego de Pelota Sur, donde se puede reconocer a un personaje atado sobre un diseño que representa agua (Ladrón de Guevara, 2010:27), dicha imagen fue identificada por Roberto Williams [1993] como la deidad *Aktziní*, al respecto el autor refiere que: “Lo relevante ocurrió en el año 1962 cuando la tradición oral tuvo su comprobación en la piedra. En ese año, durante sus exploraciones arqueológicas, don José García Payón encontró escenas esculpidas en los bloques centrales del juego de pelota situado al lado sur de la pirámide de los nichos” (Williams, 1993:8). Una figura semejante también aparece

⁸ Durante la época prehispánica los totonacos veneraban a algunos dioses de los mexicas debido a que compartían la Influencia tolteca y teotihuacana, pero también tenían sus propias deidades locales.

en una pintura mural de las Higueras (Ladrón de Guevara, 2010:40; Oropeza, 1998:12; Williams, 1993:8).

La deidad *Aktziní* se considera como uno de los principales elementos que caracteriza a los totonacos, su difusión va desde la costa del Golfo, hasta las regiones más alejadas de la Sierra Norte de Puebla. A decir de Williams, la figura representada en el Tajín es la del dios Huracán, quien sobrevive en la actualidad con diversos nombres, como *Trueno Viejo*, *Aktzini*, *Nanahuatzín* y *Áktzin* (Báez-Jorge y Vásquez Zárate, 2011:175).

Actualmente no se sabe con certeza si la interpretación hecha por Roberto Williams haya sido la más acertada, sin embargo la relevancia del hallazgo radica en la importancia que tiene el Tajín como centro mítico, religioso y espiritual, pues como bien menciona Ladrón de Guevara:

Sea o no esta representación el personaje del mito, hay algunos elementos que llaman la atención, como el ubicarlo en la Pirámide de los Nichos [y que] siendo un mito vivo, se sigue transformando y reproduciendo, manteniendo a la pirámide como un lugar de prodigios (Ladrón de Guevara, 2010:122-123).⁹

Respecto a las prácticas religiosas de los totonacos prehispánicos es importante considerar la crónica de Fray Bartolomé de las Casas [1967], quien hace una descripción sobre la religión de los totonacos de Cempoala. Cabe señalar que su información no es de primera mano, ya que como refiere Johanna Broda [1975] en un trabajo en el que analiza la interdependencia y las influencias mutuas entre las fuentes sobre la religión prehispánica escritas por los cronistas del siglo XVI, entre ellos Fray Bartolomé de las Casas del cual refiere que:

[...] durante su estancia en la Nueva España [...] no tuvo ni el tiempo ni la intención de hacer una investigación propia sobre la antigua cultura prehispánica. Por otra parte, ciertamente llegó a conocer personalmente a los cronistas más importantes de la Orden franciscana, es muy posible que se hubiera dedicado a recopilar

⁹ Como se verá más adelante este mito permanece vigente entre las comunidades indígenas totonacas, tepehuas, nahuas y otomíes que habitan la Sierra Norte de Puebla.

documentos sobre el México antiguo con vistas a ocuparlos más tarde para redactar su propia obra (Broda, 1975:139).

Sin embargo, en lo que respecta al apartado en el que se presentan datos sobre la religión de los totonacos de Cempoala, el mismo Bartolomé de Las Casas refiere que la información proviene del escrito del paje Francisco Ortega, joven que de 1519 a 1523 fue dejado por Hernán Cortés al cuidado de Chicomacatl (el Cacique Gordo). Durante ese tiempo aprendió la lengua totonaca y escribió los textos que posteriormente entregó al fraile, es por ello que se considera que “la *Historia apologética* es la fuente original de ese material” (Broda, 1975:142; Báez-Jorge y Vásquez Zárate, 2011:166; Melgarejo, 1985:87-89).

De la información obtenida de dicha crónica, se destaca que los totonacos tenían templos dedicados específicamente para rendirle culto al Sol, al cual llamaban —y aún siguen llamando— *Chichiní*. En su honor se realizaban sacrificios humanos extrayendo los corazones de las víctimas. También se practicaba el autosacrificio, la circuncisión de niños y una fiesta que se celebraba tres veces al año, en la cual se sacrificaban dieciocho hombres y mujeres como mensajeros al Sol para implorarle que enviara a su hijo, pues creían que con su llegada se abriría una época de abundancia y bienestar (Palerm, 1990: 302-303).

Por otra parte, una de las principales deidades de los totonacos era una diosa considerada señora de los cielos y mujer del Sol, sus templos se hallaban en las montañas más elevadas, a este respecto Las Casas describe:

Había en la provincia de los totones o totonacas [...] una diosa muy principal, y ésta llamaban la gran diosa de los cielos, mujer del sol, la cual tenía su templo en la cumbre de una sierra muy alta, cercado de muchas arboledas y fructales de rosas y flores, puestas todas a mano, muy limpio y a maravilla fresco y aereado; era tenida esta diosa grande en gran reverencia y veneración, como el gran dios Sol, aunque siempre llevaba el Sol en ser venerado la ventaja; obedecían lo que les mandaba como al mismo Sol, y por cierto se tenía que aquel ídolo desta diosa les hablaba. [...] Tenían gran esperanza en ella, que por su intercesión les había de enviar el Sol a su hijo, para librarlos de aquella servidumbre, que los otros dioses les pedían de

sacrificarles hombres, porque lo tenían por gran tormento y solamente lo hacían por el gran temor que le tenían al demonio [...] (Las Casas, 1967:640, 641).

Las ceremonias religiosas eran dirigidas por seis sacerdotes, los cuales se veían obligados a hacer ayunos y vivir en castidad. Uno de ellos, el de edad más avanzada, era el supremo mientras que los otros cinco fungían como principales. En el Libro III, capítulo CXXXVIII de la *Apologética Historia Sumaria* se menciona que:

En la provincia que dejamos de los totones o totonacas, eran puestos en el sacerdocio por elección [...] Eran elegidos en aquella provincia seis: el uno, en summo pontífice y papa, si es verdad que así lo llamaban, y los otros en sacerdotes de mayor dignidad el uno que el otro, cuanto era más cercano en número al más alto como diciendo así: el primero es el summo; el segundo después dél era otro; el tercero, otro y así de los demás. Y según aquel más o menos propinco en número, era mayor o menor en poder y dignidad. Cuando el summo pontífice o papa moría [...] sucedía en el summo pontificado el segundo sacerdote, como la segunda dignidad, al cual los otros sacerdotes con gran fiesta que hacían lo ungían y consagraban con un unguento hecho de un licor que se llamaba en su lengua *ole*, y de sangre de los niños que circuncidaban. Esto se ponía en la cabeza y por esta unción y ceremonia tomaban y aprehendían la posesión (Las Casas, 1967:21).

Al sacerdote principal se le nombraba *papa*, palabra que en el totonaco de la Sierra Norte de Puebla refiere a la Luna, a este respecto Félix Báez [2011] retoma el trabajo de Carlo Antonio Castro [1986], quien realizó una investigación en el pueblo totonaco de Amixtlán, y que acorde a sus observaciones hizo una analogía entre la figura del sacerdote totonaca, considerando su edad (sesenta o setenta años), y la cosmovisión en torno al astro, que se caracteriza por ser masculino y se representa como un hombre viejo con barba.

Una de las descripciones hecha por Las Casas y que resulta ser muy interesante, refiere al cuidado que tenían los totonacos sobre las imágenes sagradas al referir que: “los señores podían tener y tenían por sus leyes seis dioses o ídolos en sus casas”, los nobles disponían de cuatro y los plebeyos y ciudadanos de dos. Dichas imágenes eran guardadas en “bultos” a “modo y forma de una campana”, envueltos con mantas. En el templo guardaban “un ídolo hecho de pino”

que representa una figura humana “con todos sus miembros”, ubicado en un lugar muy decente, apartado, muy barrido, limpio y ataviado siempre con muchas rosas y flores adornado”. A la imagen se le colocaban ofrendas, delante de él se ponía “comida, cacao y muchos platos de diversos manjares” [...] gallina guisada y otros manjares. Al restituirlo a su altar, celebraban, lo sahumaban y comían con él toda la comida que le habían ofrecido. Las imágenes guardadas en las casas eran llevadas cada año a los templos; permanecían ahí cinco días junto al dios grande, después las devolvían en procesión a sus hogares (Báez-Jorge y Vásquez Zárate, 2011:186, 187).

Para finalizar este apartado es importante señalar que resulta sumamente difícil conocer la religión de los totonacos prehispánicos, ya que no se conoce hasta el momento un mayor número de documentos escritos por cronistas, como en el caso de los mexicas, sin embargo, los pocos datos que se pueden hallar sirven para comprender una cierta continuidad en el pensamiento de los totonacos contemporáneos, así como de sus prácticas rituales.

2.2.2 La región geográfico-ritual de los totonacos y de las áreas circunvecinas

A lo largo y ancho del territorio que comprende el Totonacapan existe una diversa complejidad de expresiones rituales, resultado de la multiculturalidad al interior de la región y su vecindad con grupos étnicos con los cuales los totonacos se han relacionado desde antes de la llegada de los españoles.

Resulta realmente complicado pretender hablar de regiones rituales, pues como se mencionó en el capítulo anterior, sería difícil establecer una línea imaginaria en la que se pueda presentar un cambio súbito entre diferentes tradiciones culturales y religiosas. Habría que tomar en cuenta una serie de elementos que pudiesen ser valorados mediante ausencias o presencias, sin embargo esto no haría más que provocar una serie de confusiones e interpretaciones erróneas, pues para ello históricamente los diferentes grupos que constituyen la región totonaca, así como sus vecinos, debieron haber permanecido

estáticos y sin haber establecido ningún tipo de relaciones interétnicas a lo largo del tiempo, situación que ciertamente no se ha dado así.

Teniendo en cuenta lo antes dicho es de suma importancia tomar en consideración que lo que aquí se pretende no es establecer una regionalización sobre la ofrenda totonaca, pues ello demandaría una recolección intensiva de datos, sin embargo considero que si es posible establecer algunos patrones generales sobre la tradición de “hacer ofrenda” entre los totonacos de la Sierra Norte de Puebla.

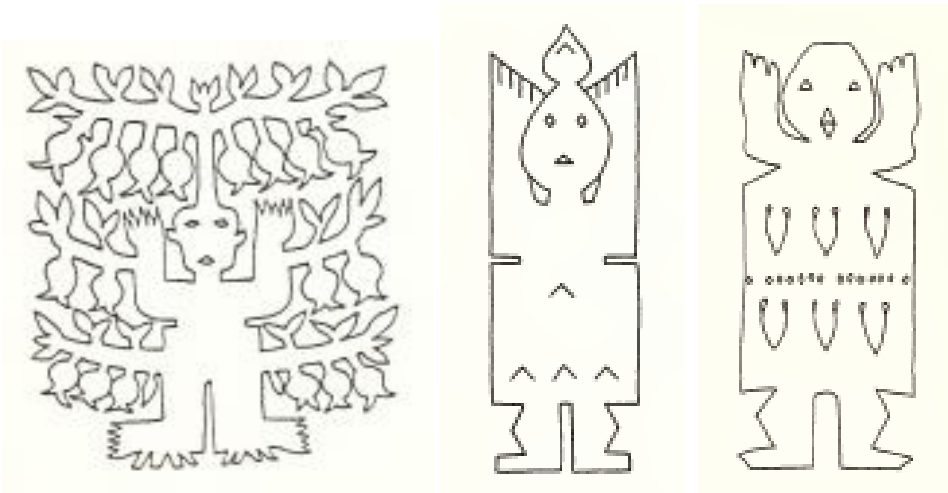
Considerando los estudios “regionales” acerca del ritual, cabe señalar el trabajo realizado por Trejo *et al.*, (2014) en el cual se estudian los sistemas rituales efectuados por los nahuas, otomís, tepehuas y totonacos que habitan al sur de la Huasteca. Dichos grupos al vivir en estrecha contigüidad comparten múltiples características en el ejercicio de su *praxis* ritual, por lo que para su estudio los autores privilegian el análisis del fenómeno religioso a nivel regional sobre los estudios aislados que se focalizan en algunas comunidades con una misma lengua.

Habrá que mencionar entonces algunas de las características más significativas de los complejos rituales efectuados entre los grupos que habitan la Sierra Norte de Puebla y la Huasteca, ya que con ello será posible reconocer las particularidades, así como los elementos compartidos, que servirán como ejes para el análisis de las ofrendas en el sitio de estudio.

2.2.3 El recorte de papel y los atados

Una de las principales características que determinan a los rituales efectuados por los indígenas de la Huasteca Sur corresponde a las representaciones de figuras confeccionados en papel utilizados durante *el costumbre* (Figuras 2.1 a 2.3). Estos elementos rituales aluden a las divinidades locales y símbolos de la naturaleza, y son empleados en algunas comunidades contiguas de los estados de Veracruz, Hidalgo y Puebla (Gómez Martínez, 2002:73-74). Antes de la celebración de los *costumbres* los especialistas rituales manufacturan los muñecos de papel con tijeras, dándoles la forma de pequeñas figuras humanas representadas de frente,

con las manos hacia arriba o abajo, en tamaños de cinco a treinta centímetros y con texturas y colores diferentes, acordes con lo que se quiere representar (Sandstrom, 1991: 260-261).



Figuras 2.1, 2.2 y 2.3
Recortes de papel: Dios del tomate (otomí), Señor del agua (tepehua)
y Espíritu del chile (nahua) respectivamente.

Tomado de (Sandstrom, 1986:122, 173, 231).

Sin pretender ahondar más en el estudio del concepto de *el costumbre*,¹⁰ solo me limito a mencionar que es la forma en la que se le denomina a los eventos rituales llevados a cabo, ya sea de manera colectiva, con la participación de una cantidad significativa de la población en ciertos sitios sagrados; o de forma local, al interior de las casas en donde solo interviene la familia o los ritualistas.

Los rituales de *el costumbre* ya habían sido registrados en 1900 por el antropólogo estadounidense Frederick Starr (1908:250). Su distribución se delimita en una franja que corre desde Pahuatlán, Puebla, pasa por Huehuetla y Pisaflores y llega al oriente hasta el cerro de Postectitla en el municipio de Chicontepec

¹⁰ Alan Sandstrom y Pamela E. Sandstrom en su libro *Traditional papermaking and paper cult figures of Mexico*, refieren que la gente de la región utiliza el nombre de *costumbre* para describir los actos rituales tradicionales, y agregan que tanto el propósito así como su contenido simbólico pueden variar de pueblo en pueblo, sin embargo la estructura básica de los rituales es compartida por cada grupo (Sandstrom A., y P. Sandstrom, 1986:63).

(Williams, 1963:295), región que es habitada por grupos nahuas, otomíes, tepehuas y totonacos de la Huasteca.

En contraste con las figuras de papel elaboradas por nahuas, tepehuas y otomís, entre los grupos totonacos se privilegia el uso de muñecos hechos de madera de pino¹¹, una pequeña cuenta de copal y la corteza del árbol de hule (Ichón, 1990:270) morera o de jonote. Los atados representan pequeñas figuras antropomorfas en donde la madera conforma el cuerpo, la corteza las extremidades y la cuenta de copal el corazón (Stresser-Péan, 2011:222) (Figura 2.4). Alain Ichon [1990] describe los elementos con los cuales se confeccionan y su representación:

Una varita de pino, que puede tener de 4 a 7 centímetros de largo. [...] Tres (o cinco) pedazos de corteza endurecida del árbol del hule. [...] Una minúscula esferita de resina de copal.

El muñeco representa un personaje humano, con su esqueleto (la vara) su cabeza (la extremidad más corta de aquélla): sus miembros (los cabos libres de las tiras de hule); y su corazón: la esferita de copal (Ichon, 1990:269-270).

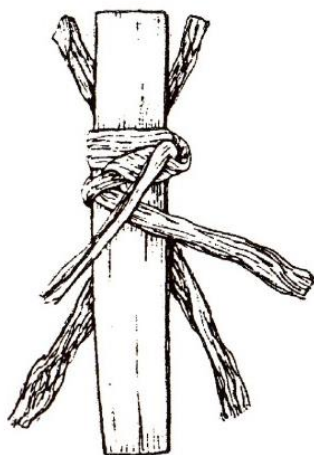


Figura 2.4 Muñeco de madera de pino
(Tomado de Stresser-Péan, 2011:223)

¹¹ Para ahondar más en el tema véase Trejo, 2008 en donde el autor hace un estudio sobre las características del uso de los muñecos totonacos y los recortes de papel nahuas, tepehuas y otomíes al interior de los rituales de *costumbre* en la Huasteca.

A diferencia de los recortes de papel, los muñecos totonacos no poseen una forma iconográfica que represente a una deidad particular, por lo que todos son confeccionados de manera idéntica, y lo que les confiere una “identidad” va a ser la cantidad, “el número determina a la deidad, no la forma” (Ichon, 1990:271).

Parece ser que más al sur de Puebla, esta tradición se va disolviendo hasta desaparecer casi por completo, los rituales de *el costumbre* caracterizados por lo fastuoso de sus procedimientos son remplazados por otro tipo de festividades en la que los sistemas de cargos, dirigidos al culto a los Santos católicos cobran mayor importancia. Nahuas y totonacos que habitan la región poseen un complejo distinto al de la Huasteca, sin embargo se conservan muchos elementos que son de gran interés para su estudio. Veamos pues, cuáles son las características de los rituales practicados por los indígenas totonacos que residen en la región conocida como Sierra Norte de Puebla.

2.2.4 El sincretismo católico: Santos y deidades autóctonas

Las diversas prácticas rituales de los grupos totonacos que habitan la Sierra Norte de Puebla, hoy en día se han constituido a través del culto a los santos católicos y a diferentes deidades autóctonas vinculadas con el entorno natural. Una característica de la región es el ejercicio de una religiosidad basada en mayordomías que se llevan a cabo durante las celebraciones a los santos patronos.

En contraste, los totonacos de la Huasteca, así como sus vecinos nahuas, otomíes y tepehuas se encuentran más vinculados al culto a las deidades autóctonas. No obstante, entre los totonacos de la Sierra existe un marcado sincretismo al interior de las festividades de los santos, pues no solo se limitan al canon oficial, ya que además de ello se llevan a cabo rituales locales dedicados a las divinidades autóctonas totonacas. La Semana Santa, la Virgen de Guadalupe, la Candelaria y San Miguel Arcángel, son festividades que se han estudiado en diferentes comunidades de la sierra totonaca, en ellas se ha podido dar cuenta del marcado culto al Sol asimilado como el mismo Cristo y asociado a San Francisco de Asís (Ichon, 1990:104; Masferrer, 2006:157-158; Stresser-Péan, 2011).

Como ya se ha mencionado, la religión católica se impuso como culto oficial entre los diferentes grupos indígenas. Los frailes introdujeron las celebraciones católicas creando un sincretismo con las principales fiestas prehispánicas y de acuerdo a la orden a la que pertenecían asignaron a los pueblos congregados la advocación a sus santos patronos, motivo por el cual existe un sinnúmero de comunidades que tienen como santos tutelares a aquellos que veneraban las órdenes que los evangelizaron.

Un caso particular se puede ver en la Sierra Norte de Puebla, en donde los frailes franciscanos establecieron una devoción particular a la imagen de San Miguel, pues se sabe que Francisco de Asís (fundador de dicha orden) era especialmente devoto del Arcángel. Basta con revisar los nombres de las comunidades de la sierra poblana para entrever la cantidad de pueblos que lo tienen (o que en algún momento de su historia lo tuvieron) como santo patrono. La figura de San Miguel Arcángel es particularmente interesante pues además de ser él quien se encarga de las almas de los difuntos y de vencer al demonio (vinculado en muchas ocasiones a ciertas deidades autóctonas), se le asocia con el rayo, la producción de lluvia, el trueno, la montaña, las nubes, y los rumbos norte y sur. Todas estas características hacen que se le conciba como una de las principales deidades asociadas al ciclo pluvial anual y por ende al ciclo agrícola del maíz.

Debido a lo anterior, cabe mencionar que los procesos de evangelización, tal y como lo propone Báez-Jorge (1998), no borraron los fundamentos del pensamiento religioso autóctono. Sin embargo, dichas transformaciones devinieron en un complejo proceso dialectico signado por la resistencia, la reelaboración simbólica y el sincretismo (Báez-Jorge, 1998:114). En los siguientes capítulos se podrá ver cómo es que hasta el día de hoy las ofrendas totonacas más suntuosas están dedicadas a los santos católicos, pero siempre acompañadas de un marcado simbolismo devenido de su antigua religión.

2.2.5 Deidades autóctonas y culto a los cerros y al agua

Por otra parte y de forma simultánea a las acciones rituales asociadas al culto católico, existe una especial veneración a ciertos espacios sagrados como cuevas, montañas, ríos y lagunas, por mencionar solo algunos, que se vinculan a deidades autóctonas. Entre los totonacos de Tepango, San Marcos Eloxochitlán, Tonalixco, Zapotitlán, Amixtlán, Ixtepec y Nanacatlán se hallan referencias de culto a ciertos elementos como el fuego, el agua, la tierra, la vegetación; y a diferentes fenómenos meteorológicos como la lluvia, el huracán, el arcoíris y los eclipses. Las principales deidades totonacas son *Na'tzi'tne* (las madres) *Na'tlat'na* (los padres), *Chichiní* (el Sol), *Papa* (la Luna), *Aktziní*, *Atzín* o *Yā'ktzini* (el Huracán), *Kivicólo* (el monte), *Taksjoyut* (el Fuego), *Xachisku chuchut* (el mayor del agua) (Macín, 2011; Masferrer, 2006; Castro, 1986; Kelly, 1966).

El complejo panteón totonaco se encuentra rigurosamente jerarquizado, pudiéndose reconocer tres niveles, en el más alto están los *X'malaná* (los creadores) en donde se encuentran las *Na'tzi'tne*, los *Na'tlat'na*, *Chichiní*, *Papa* y *Yā'ktzini*; seguidos por los Dueños reconocidos por su asociación con los elementos que conforman el entorno, en donde *Kivicolo* (el monte deificado) funge como uno de los principales exponentes; y finalmente una serie de deidades secundarias conocidas como *Xa'puxcu* (los mayores), tutelares de ciertos elementos como el agua y el fuego, y que se encuentran al servicio de las divinidades creadoras. Entre las principales se encuentran los *mux'tu'nin* (las almas de los ahogados), encargados de extender los dominios de *Yā'ktzini*¹² (Macín, 2011:133, 134).

Las diosas creadoras *Na'tzi'tne* (las madres) son 12, se conciben como “las que mandan flores” (los seres humanos) o “nuestra madre”, su figura se ha sincretizado con la Virgen María en sus advocaciones de Guadalupe y la Inmaculada Concepción. Se les considera como “las lavanderas [parteras] que antes vivieron en el tiempo”, “las que empezaron a lavar primero” (Tino, 2018).

¹² Entre los estudios sobre las principales deidades totonacas se pueden encontrar los trabajos de Enríquez Andrade [2013], donde habla sobre la jerarquía de los dioses totonacos; y Oropeza Escobar [1998], quien hace un estudio sobre la deidad llamada “*Juan Aktzin*” a partir de diferentes relatos míticos.

Na'tzi'tne es quien creó a los totonacos y toda la vida sobre la Tierra, además de ser la madre del Sol (Ichón, 1973:47). Por su parte, los *Na'tlat'na* (los padres), también son 12, son el complemento de las *Na'tzi'tne*, y se conciben como los padres de la humanidad.

Ya se ha mencionado con anterioridad el papel sobresaliente que ha tenido la deidad *Yā'ktzini* (*Aktzini*) para los pueblos totonacos. En la actualidad se sigue considerando como “el mayor del agua”, se trata de una clara advocación de Tláloc, posee gran poder y gobierna sobre el agua que rodea a la tierra (el mar), a decir de algunas personas, “*es de tamaño inmenso (como una montaña), posee un cuerno dorado y no tiene manos, vive encerrado bajo el mar y no se le permite salir*”¹³. Su forma de mantener contacto con la tierra es a través del agua que se extiende mediante ríos, pozos, manantiales, grutas y estanques tanto naturales como artificiales. Al medio día vigila sus dominios, razón por la que a esa hora se deben de evitar los lugares donde nazca, corra o se estanque el agua, pues encontrarse con él es motivo de enfermedad y en muchas ocasiones de muerte. Para extender su territorio envía a las almas de los *mū'xtu'nîn*, los cuales avanzan hacia los lugares donde no hay agua, éstos comienzan a formar un pequeño pozo que con el paso del tiempo crece hasta ser lo suficientemente profundo como para ahogar a otras personas, que posteriormente serán llevadas ante la deidad con el objetivo de fungir como nuevos sirvientes¹⁴ (Macín, 2014).

La figura de *Aktzini* (el Trueno Viejo), ha sido registrada en diversas comunidades asentadas en el lado oriente de la Sierra Madre Oriental, las cuales se encuentran vinculadas con los climas producidos por el Golfo de México. Recientemente Trejo [2017] ha reconsiderado el trabajo de Roberto Williams [1993] y se ha adentrado en el estudio sobre los orígenes del culto a la deidad, encontrando un vínculo entre el dios nahua *Nanahuatzin*, y *Muxi'* deidad teenek de la tormenta.

A todas las deidades antes mencionadas se les dedican rituales que son efectuados principalmente al interior de las cuevas, en las montañas más elevadas,

¹³ Entrevista realizada a Manuel Salvador, septiembre de 2014.

¹⁴ Información obtenida de diversos relatos recopilados en la comunidad de Tepango de Rodríguez

manantiales, montes y en las milpas; siendo los más suntuosos aquellos que se llevan a cabo durante las fechas relacionadas con el ciclo agrícola del maíz, encauzados a la petición de lluvias, o a la contención de las mismas. Al respecto, uno de los principales lugares de culto en toda la región totonaca se encuentra en una cueva ubicada en la cima del cerro *Ya'kpixi (Cotzoltépetl)* (Foto 2.5), una montaña sagrada desde la antigüedad para los grupos totonacos y nahuas que habitan la sierra. Su cumbre es la más elevada de la sierra, rasgo que le permite ser visible desde varios pueblos, abarcando una amplia región.



Foto 2.5 El *Ya'kpixi (Cotzoltépetl)*
Fotografía: Gastón Macín Pérez

García Martínez (2005:131) hace mención de dicho cerro y lo considera como un punto muy importante para la vida de las personas que viven en la Sierra Norte de Puebla, siendo también referido por fray Juan de Torquemada, quien fue guardián del convento de Zacatlán en 1601, y quien relata su ascenso a la montaña durante el siglo XVI para derribar un ídolo al que los indígenas rendían culto (Torquemada, 1975:302-304). Por otra parte Juan de Carrión también lo refiere en la *Descripción del Pueblo de Gueytlalpan* (Carrión, 1965:31). En la actualidad se pueden encontrar

una serie de relatos míticos que involucran a dicha elevación como un sitio sumamente importante para la vida de los seres humanos de la era actual (Macín, 2011).

También existen diversos rituales orientados a la sanación o daño de las personas, en donde intervienen los *Dueños de la naturaleza* (agua, tierra o fuego, solo por mencionar algunos). Dichos actos conllevan una serie de peticiones y ofrendas por parte de los ritualistas, quienes acuden directamente a los manantiales, cerros y cuevas, con el propósito de entablar un diálogo con las divinidades y así conseguir que las *entidades anímicas* de las personas sean liberadas y devueltas al cuerpo del afectado, o por el contrario para afectar a su salud.

2.2.6 Conceptos acerca de los seres humanos

Los totonacos consideran que todas las personas, desde su concepción hasta su niñez, son *flores* que *deben brotar y crecer bien*, por lo cual las parteras deben purificar y levantar al recién nacido para que crezca libre de enfermedades. En este caso la ayuda de las deidades *Na'tzi'tne* y *Na'tlat'na* es indispensable pues son quienes ayudan al proceso de formación de la nueva vida, sin embargo se considera que *Papa* (la Luna) interviene como encargado de madurar o comerse a la “flor”. Por ello se le invoca para que no malforme al feto y lo madure bien (Tino, 2018).

Cuando una persona nace, ingresan a su cuerpo las *esencias* que le dan vida, estas *entidades anímicas* han sido registradas en distintas comunidades con algunas particularidades. Alain Ichon (1973) en su trabajo sobre la religión de los totonacos de la sierra menciona dos entidades y, posteriormente Stresser-Péan (2011) recopila información que difiere de lo registrado por Ichon y hace un sugerente análisis comparativo acerca de las distintas concepciones que tienen los totonacos en torno a las entidades anímicas en diversas regiones: Noroeste; Ozomatlán y Tepetzintla; de la Sierra; y de los que habitan en la región de Misantla (Stresser-Péan, 2011:490-492).

Entre los habitantes de la comunidad de Tepango de Rodríguez, se considera que el ser humano no se encuentra constituido solamente por un cuerpo netamente biológico, pues desde el momento en que se concibe y hasta que muere es acompañado por distintos elementos que lo conforman como individuo. Dichos componentes le confieren al cuerpo la fuerza vital así como la espiritual, además de proporcionarles una identidad particular y social. Se reconocen cuatro elementos principales que constituyen a las entidades anímicas del cuerpo humano.

1) El *Lîstacna'*, identificado literalmente como “lo que hace crecer” o “lo que revive”, otorga la facultad del desarrollo físico del individuo por lo que se manifiesta durante toda la vida; 2) el *Lîkatsin* su traducción refiere a “lo que te hace saber”, es una esencia que se encuentra ubicada en la cabeza, su función se asocia directamente con el razonamiento y la conciencia; a través de él se confiere un sentido de identidad en los ámbitos colectivo e individual; 3) el *Yā'ktzoco* (equivalente al *tona* de los nahuas) se ubica en la cabeza, en el lugar del nacimiento del cabello conocido usualmente con el nombre de *coronilla*, reconocido por ser el sitio donde se forma el “remolino”; finalmente 4) el *Yānima*, se aloja en el corazón, otorga el funcionamiento al cuerpo y al alma, como tal, rige al *Lîstacna'*, al *Lîkatsin* y al *Yā'ktzoco*. Se le puede encontrar en distintos puntos del cuerpo comúnmente conocidos como *pulsos*. El *Yānima* hace que el cuerpo físico sea funcional, otorga las emociones y suministra la energía espiritual. Cuando ocurre el fallecimiento de una persona esta entidad puede quedarse en la tierra y causar daño, en particular a los familiares del difunto. Las entidades anímicas pueden salir del cuerpo de manera abrupta debido a alguna impresión que origine un “*susto*”, circunstancia que permite a los “*dueños*” o “*mayores*” retenerlas. Una persona puede morir si su *Yā'ktzoco* no es devuelto a su cuerpo, acción que solo es posible por medio de una serie de rituales de sanación.

Más adelante se ahondará sobre la forma en la que se realizan los rituales practicados por los totonacos que habitan el municipio de Tepango de Rodríguez, haciendo énfasis en las ofrendas que son colocadas durante las celebraciones consagradas a los santos católicos y tomando en consideración las concepciones

sobre el espacio geográfico, la configuración del universo, el cuerpo, y la relación que se establece entre las divinidades y los habitantes del pueblo.

2.3 CONTEXTO GEOGRÁFICO LOCAL

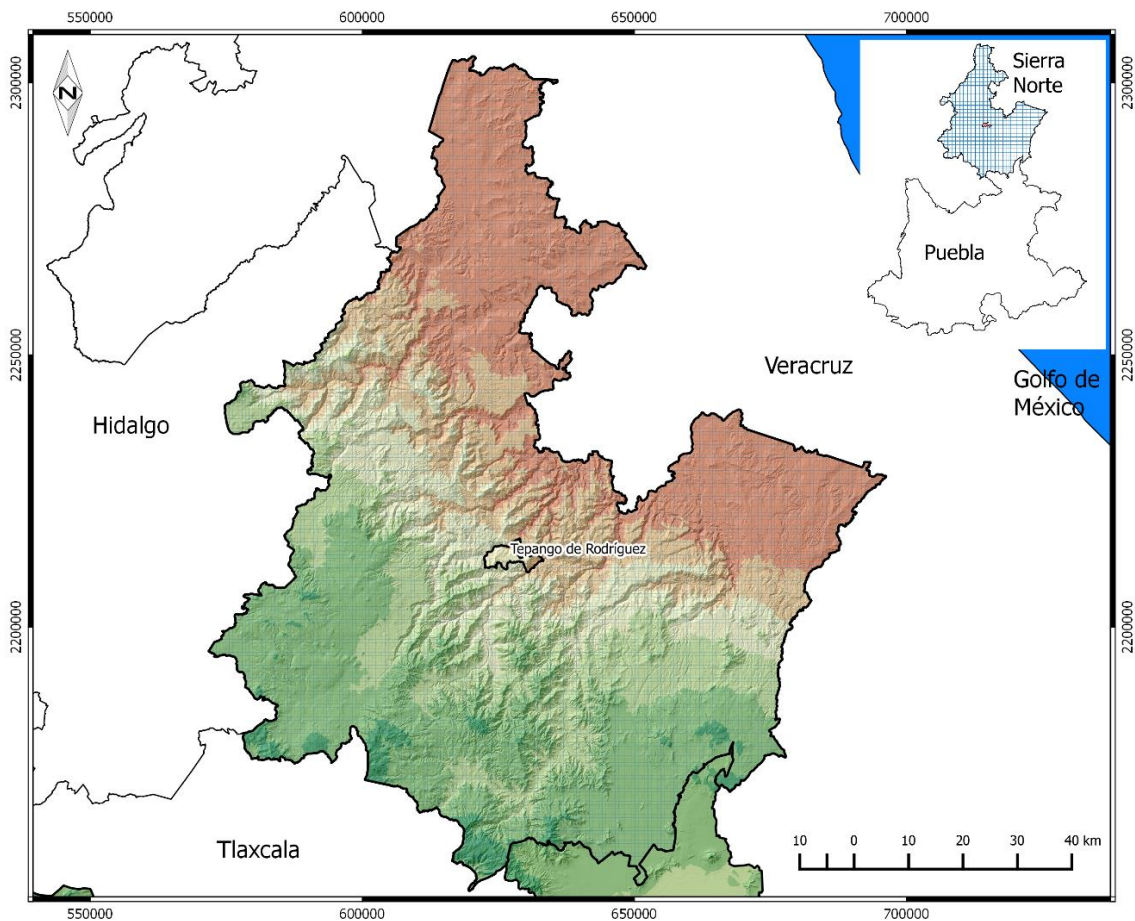
2.3.1 Tepango de Rodríguez, un pueblo totonaco “en lo alto del cerro”

El presente trabajo se centra en el estudio de la religiosidad de los habitantes del municipio totonaco de Tepango de Rodríguez, localizado al norte del estado de Puebla, a 207 kilómetros de la capital del estado, en la región que se ha denominado como Sierra Norte de Puebla, la cual constituye el extremo sur de la Sierra Madre Oriental (Mapa 2.4).

Se ubica entre los 97° 48' 27" de longitud oeste y los 20° 00' 23" de latitud norte, su altura oscila entre los 1100 msnm en la ranchería conocida con el nombre de *Caltuchoco* (Las Láminas) y los 1900 msnm en la cumbre del cerro *Ya'kxca'ta* (Ávila, 1987: 8; INEGI, 2005). Tepango colinda al norte con Amixtlán y Ahuacatlán, al sur con Zongozotla, Tepetzintla y Cuautempan, al oeste con Ahuacatlán y al este con Camocuautla y Zongozotla (INEGI, 1997: 299). Tepango se ubica en una frontera lingüística debido a que los municipios con los que colinda al noreste y sureste son de origen nahua.

Debido a su grafía existen diferentes versiones relacionadas con el significado del topónimo *Tepango*, pues de acuerdo con Fernández Luna (2006: 11) Tepango quiere decir “en lo alto o arriba del cerro” y se deriva de las voces nahuas *tépetl* (cerro) y *ahco* (en lo alto) que unidos forman la palabra *tepe-ahco*, y que por corrupción o degeneración del nombre original se pronuncia como Tepango, siendo ésta la versión más difundida en la literatura, razón por la que se ha aceptado como la traducción oficial. Con respecto a este punto hay que advertir que en el *Diccionario del náhuatl en el español de México*, se menciona que el vocablo deriva de *tepanitli* (muro, cercado, límite) y *co* (locativo) lo cual significa “en la pared o muro” (Montemayor, 2009: 253), esta idea resulta más certera por su relación con la raíz gramatical, aunque en la geografía local no se logren distinguir indicios de dicho

atributo, sin embargo las personas de la comunidad refieren que existen edificaciones prehispánicas que no han sido exploradas y se encuentran cubiertas en su totalidad por tierra y vegetación. Finalmente cabe señalar que hay quienes manifiestan que el nombre proviene de la palabra totonaca “*tapancnan*”, que quiere decir “se derrumba”, haciendo referencia a que el asentamiento se encuentra en la mayor elevación de una cadena de cerros que forman una meseta (Roldán, 1990: 81, 82).



Mapa 2.4 Ubicación de Tepango de Rodríguez
Elaboró: Alberto Calderón Vega

Los textos de origen colonial que mencionan a Tepango hacen suponer que ya existía desde antes de la llegada de los españoles, o por lo menos su fundación fue llevada a cabo poco después de la conquista. A finales del siglo XVI y principios del XVII tuvo como cabecera eclesiástica a San Pedro Zacatlán, del cual se separó en el año de 1650, quedando sujeto a partir de ese momento a San Juan Ahuacatlán,

hasta el 14 de abril de 1734 año en el que éste es dividido por los mandatos de Fernando de Alencastre, Juan de Acuña y Juan Antonio de Vizarrón, dejando a San Antonio Tepango con un total de 170 tributarios (García Martínez, 2005:297, 375, 379).

Para el siglo XVIII todas las estancias sujetas a la tasación de tributo general de Zacatlán, con excepción de dos, se pueden reconocer como pueblos junto con otros siete entre los cuales se encontraba Tepango (Gerhard, 1986: 402). En el año de 1880, por decreto de la *Constitución Política del Estado Libre y Soberano de Puebla, Reformada*, queda segregado de Ahuacatlán y se erige como municipalidad, con lo cual obtuvo la categoría política de “Pueblo” pues antes era considerado como Villa (CCELSP, artículo 22-XXXVI). El 2 de mayo de 1903, debido a la división territorial del Estado de Puebla, su cabecera cambia de nominación a San Antonio Tepango y es hasta el 27 de diciembre de 1921 que con las Reformas a la Ley Orgánica Municipal se consigna como municipio del estado. En 1935 cambia su nombre a Tepango de Rodríguez (INEGI, 1997: 126, 214, 215).

Su territorio se constituye por cinco localidades, en las que para el año 2010 tenía un total de 4,244 habitantes, de los cuales 2003 son hombres y 2,241 mujeres, 3,461 se concentran en dos de las cinco localidades en las que se divide el pueblo, mientras que los demás se encuentran divididos de la siguiente manera: 78 viven en la cuarta sección, 206 en el barrio de Santa Cruz y 499 en *Caltuchoco*. 2,826 personas conocen la lengua totonaca y el español, mientras que 340 se comunican exclusivamente con el totonaco.

El clima de la región se caracteriza por presentar una transición entre los propios de la Sierra Norte y los cálidos del declive del Golfo; la temperatura media anual es mayor a 18°C, el mes más frío oscila entre los -3 y los 18°C, mientras que el mes más cálido supera los 22°C (Gobierno del Estado de Puebla, 1988).

Debido a los cambios de altitud en los que se encuentra el municipio, es posible observar una gran diversidad en la vegetación propia del lugar; al este, norte y oeste predomina el bosque mesófilo de montaña; al sur hay una transición de bosque de pino y pino-encino con el bosque mesófilo de montaña. Este tipo de

bosque se desarrolla en laderas de pendiente pronunciada, en suelos someros, arcillosos y con abundante materia orgánica.

La Carretera Interserrana que va de Zacatlán a Zacapoaxtla es la principal vía de acceso a Tepango, atraviesa el municipio en el kilómetro 48 de este a oeste y lo comunica con las cabeceras vecinas de Ahuacatlán y Zapotitlán de Méndez. Además existen múltiples senderos que llevan hacia las comunidades aledañas, uno de los más significativos (debido a su importancia histórica) se encuentra al oeste del pueblo al pie del cerro *Yā'kxca'ta*, el cual se desempeñaba hasta hace cuatro décadas como el principal acceso hacia Zacatlán, y que en la actualidad se utiliza de forma parcial para llegar a Tonalixco. Otros caminos que transitan hacia otros pueblos son: el de Tlamanca-Tetela de Ocampo-Chignahuapan; el que se dirige a Amixtlán-Bienvenido-Buenos Aires; el que conduce a San Pedro, San Bernardino y Tapayula, y una vereda al este, que servía para llegar a Caltuchoco, Tapayula y Zapotitlán de Méndez.

En el centro de Tepango y a lo largo de la Carretera Interserrana se instala un mercado los días martes, en donde la gente oriunda de la comunidad y quienes llegan de otros pueblos aledaños ofrecen sus mercancías, que por lo general producen en la misma región. La agricultura se conforma principalmente por el cultivo del maíz, frijol, chiles, chayotes, tomates, calabazas y diversos tipos de hortalizas, productos que en su mayoría son sembrados casi exclusivamente para el autoconsumo, utilizando los excedentes para la venta y como reserva. El café es cultivado en las regiones más cálidas del municipio, en las tierras más bajas de Tepango, pues en el lugar en el que se asienta el pueblo, debido al clima frío, hace casi imposible su producción.

2.3.2 Territorialización y apropiación del espacio tepanguense

En Tepango las personas viven en una constante asociación con su entorno, de tal manera que su cosmovisión se encuentra regida por medio de lo que perciben a través de sus sentidos, de lo que observan en la naturaleza y de los diversos

conocimientos obtenidos a través de la experiencia individual y colectiva. Dicha experiencia ha sido recibida y heredada de generación a generación, por medio de una cultura que lejos de permanecer estática se encuentra en continua transformación. Por ende, al adquirir un amplio conocimiento de todos los aspectos del medio en el que viven, incluidos los fenómenos meteorológicos y astronómicos, han buscado diversas formas de manipular y aprovechar los distintos recursos naturales, ya sea para utilizarlos como sustento material o bien en el ámbito religioso.

De acuerdo con lo anterior, los habitantes de Tepango —los cuales tienen una herencia cultural de muchos siglos— perciben su entorno natural de una manera muy particular. Situación que han concertado mediante la observación de diversos factores asociados al clima, a la geografía y a sus recursos naturales. Conocimientos que apropián y transmiten a través de su propia cosmovisión, los cuales se ven plasmados en las distintas formas que inciden en cada individuo y para la colectividad.

Un ejemplo de esto lo tenemos en la distribución espacial que tiene la comunidad de Tepango, la cual se encuentra dividida en cuatro secciones, ubicando como centro a la parte más elevada del núcleo urbano, la cual corresponde al panteón. Éste por consecuencia también cuenta con la misma cantidad de secciones, motivo por el cual los difuntos son sepultados en la fracción del panteón que concierne a la sección que les correspondía en vida, orientándolos con dirección hacia donde sale el Sol. Por su parte, la iglesia como símbolo sagrado por excelencia, se sitúa frente al panteón, orientando su atrio hacia el cerro *Ya'kxca'ta* ubicado al poniente de la comunidad (Foto 2.6). Su posición privilegiadamente céntrica y elevada, le permite ser visible desde cualquier punto del pueblo.

Las casas se encuentran constituidas por parcelas divididas en dos áreas, una para la construcción de las viviendas y otra para los huertos familiares exclusivos para el cultivo del maíz. Esta característica es muy importante pues inclusive en el centro del pueblo (que es un lugar en el cual las casas se distribuyen de manera más agrupada que en la periferia) también se tienen espacios dedicados

exclusivamente al cultivo del maíz, y con ello los rituales agrícolas se trasladan al ámbito familiar, mientras que las milpas ubicadas en los terrenos más lejanos conllevan una ritualidad comunal. En las milpas se siembran frijoles, chiles, calabazas, tomates, hierbas usadas como condimentos, tubérculos como la papa, entre otros.



Foto 2.6 El cerro *Ya'kxca'ta*
Fotografía: Gastón Macín Pérez

Los límites espaciales son concebidos a partir de la delimitación política del territorio así como por medio de la propiedad privada. Una de las características en la forma de distribución de los asentamientos del pueblo era que no había una traza de calles, el camino principal era conocido con el nombre de “camino real”, que ahora forma parte de la carretera interserrana, por ende el acceso a las casas era mediante veredas que se dividían en ramales que conectaban una casa con otra. No era raro entonces, que para llegar a una casa se tuviese que atravesar por los terrenos de otras familias.

Es hasta la década de los noventa que se comienzan a pavimentar los caminos y se comienzan a construir muros que dividen los terrenos de las familias, por lo que comienza una nueva distribución de los caminos, si bien muchos de ellos siguen la traza de las antiguas veredas, se construyen y pavimentan nuevas calles que permiten el acceso de transportes, con lo cual en la mayor parte del pueblo, la gente ya no transita por el interior de los terrenos de sus vecinos. Esto configuró un nuevo sentido de pertenencia de los espacios, pues con ello la gente ya no pudo acceder a ciertos lugares en los cuales acudían para coleccionar agua, o realizar algún tipo de ritual pues muchos de ellos quedaron atrapados al interior de propiedades privadas y los nuevos caminos provocaron el desuso de algunos manantiales.

2.3.3 El paisaje de los totonacos de Tepango¹⁵

Uno de los niveles más importantes sobre la percepción del entorno que tienen los tepangueros de su territorio corresponde a su concepción sobre el paisaje. Para ello es necesario considerar la propia historia de la comunidad, pues se sabe que en el pasado el pueblo se situaba al noreste de su actual asentamiento, en una pequeña planicie en la que aún se pueden encontrar algunas formaciones de piedras sobrepuestas, y que al parecer sirvieron como viviendas para quienes habitaron dicha región.

Por otra parte, al sur existen vestigios arqueológicos que no han sido explorados y que al parecer forman parte del asentamiento más antiguo en el que se encontraba establecida la población. Estos lugares, como posibles sitios fundacionales del actual Tepango se encuentran manifiestos en la memoria colectiva de las personas, pues consideran que en ambas partes habitaban los *xa'ndil*, seres que vivieron durante las creaciones anteriores al mundo actual y que

¹⁵ Se toma en consideración la propuesta de Giménez [2005] para definir al paisaje como: “un punto de vista de conjunto sobre una porción del territorio, a escala predominantemente local y, algunas veces, regional, enfatizando [...] la idea de algo que se ve, de una realidad sensorialmente perceptible; [...] y de un conjunto unificado, es decir, de una multiplicidad de elementos [...] a los que se confiere unidad y significación” (Giménez, 2005:14).

después de su destrucción quedaron convertidos en monos, orquídeas o piedras con rasgos antropomorfos. Isabel Kelly quien recolectó información etnográfica en la comunidad totonaca de San Marcos Eloxochitlán encontró referencias sobre estas entidades que vivieron en la era anterior a los hombres:

El mundo ha pasado al menos una gran era y [actualmente] está en el transcurso de la segunda. La primera —la de los antiguos (los antiguos *Xantil*) — termina con la aparición del Sol. Era un mundo oscuro, iluminado solo por las estrellas. Sus habitantes apenas medían un metro de alto, pero se parecían a las personas de hoy; vivieron de la caza y la recolección (Kelly, 1966:395, 396).

En Tepango las narraciones hacen referencia a sus características físicas, la forma en que fue destruido su mundo, así como su destino en el mundo actual:¹⁶

Antes de que estuviéramos nosotros ya existían otros que vivían acá, pero eso fue hace mucho tiempo, acá les decimos *xa'ndil*. Eran como personas, pero no como nosotros, no creían en Dios, eran como animalitos, pero no duraron. Un día vino un viento muy fuerte, y se los llevó a todos, unos se agarraron de los árboles y quedaron convertidos en monos, otros en flores de esas que en el centro se les ve la cara como de mono; y otros con cara de bebé, [...] y esas piedras que están allá camino a Amixtlán, que se ve que alguien las puso bien acomodadas así como ahora hacen con tabique, pero de pura piedra, esas eran sus casas, casa de *xa'ndil* [...].¹⁷

Al respecto, López Austin [2009] señala que *xantil* es una palabra náhuatl que deriva del español “*gentil*” y agrega que:

Entre las figuras de los *xantiles* predomina la de entes diminutos que habitan los espacios subterráneos. Son las semillas-corazones depositadas en la gran cavidad de las riquezas que es el vientre del Monte Sagrado; son los auxiliares del Dueño del Monte, siempre presentes e invisibles colaboradores en las tareas agrícolas; son en no pocas ocasiones los malhechores invisibles que se burlan de los hombres; forman el ejército del dios mesiánico que se espera para la liberación de los indios, y son quienes se negaron a aceptar la evangelización y huyeron para morar bajo la

¹⁶ Respecto a la palabra *xa'ndil*, la gente de Tepango también la utiliza para hacer referencia a lo antiguo o a lo torpe.

¹⁷ Entrevista realizada a Mateo Salvador, junio de 2015.

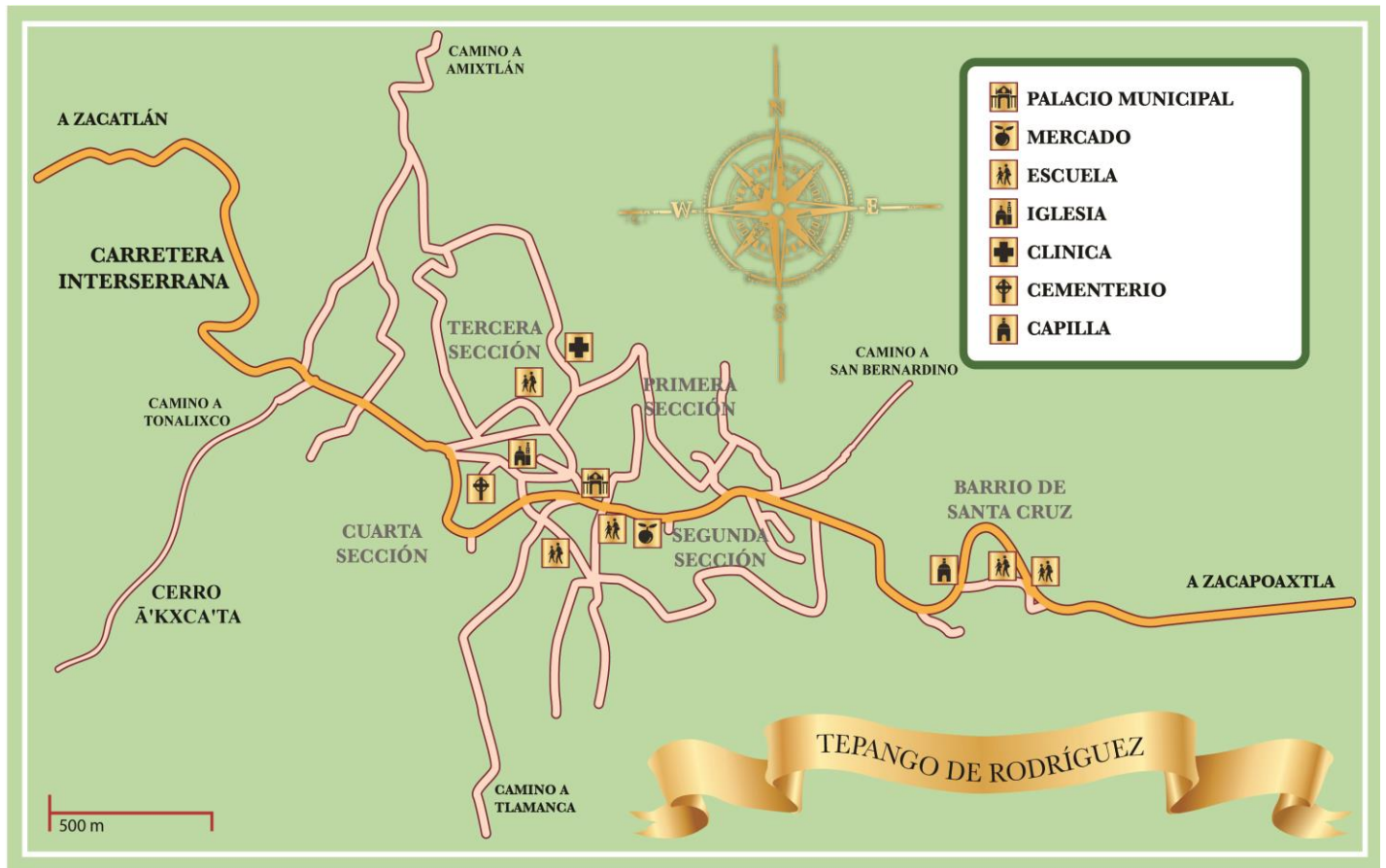
superficie de la tierra. [...] Las figuras de esa gente antigua pueden verse como esculturas de piedra, porque en la dispersión que se produjo con la gran transformación unos penetraron al subsuelo y otros quedaron petrificados (López Austin, 2009:28).

Los datos aportados por la gente pueden ser confirmados por la existencia de vestigios arqueológicos que al parecer no han sido explorados (entre ellos pequeños montículos cubiertos por tierra y vegetación), y que aluden a los movimientos que la población ha realizado desde su asentamiento en el lugar, configurando así la distribución espacial del pueblo, que como ya se mencionó con anterioridad se encuentra dividido en cuatro secciones donde su punto central es el panteón. Sin embargo, a pesar de que éste último también esté fragmentado en cuatro y sea considerado como el eje del pueblo, en realidad el verdadero centro se halla en otro punto no muy distante, pero que no corresponde al actual. En efecto, es en ese sitio donde hace más de cien años se hallaba el antiguo panteón, lugar en el que equidistan las cuatro secciones.

Lo anterior sugiere que a lo largo de la historia la población de Tepango se ha desplazado al interior de su mismo territorio, factor que seguramente ha influido en su percepción en torno a la distribución de los espacios inmediatos, mas no así con el paisaje, especialmente en relación con su entorno geográfico (montañas y ríos) y con los fenómenos atmosféricos. Desde el centro del pueblo se puede observar un paisaje rodeado por montañas, lugares que los habitantes de Tepango consideran como los límites vivenciales a los que ellos pertenecen. Al suroeste el cerro *Ya'kxca'ta*, forma parte del municipio y funge como límite entre los distritos de Ahuacatlán y Tepetzintla, a los pies de la montaña se encuentra una vereda que si se sigue su sendero se llega a una de las cuatro cruces que fueron colocadas en las salidas de la comunidad, y que es visible desde el pueblo como un punto blanco en el que se considera termina el territorio¹⁸; al este se observa la elevación más sobresaliente de la sierra, el *Ya'kpixi* conocido también como *Cotzoltépetl*, montaña

¹⁸ Al respecto de las cuatro cruces, se considera que son custodiadas por los *naguales* del pueblo, quienes impiden la entrada de otros *naguales* que arriban de las comunidades vecinas, pues si llegasen a ingresar serían causa de múltiples desgracias para los habitantes.

pertenciente al municipio de Zongozotla y que ha sido motivo de uno de los mitos totonacos más difundidos en la sierra vinculado a la deidad *Aktzini*;¹⁹ al oeste comienza un declive bastante pronunciado, ahí se halla otra cruz, en donde debido a la altura, ya no se puede ver más (Mapa 2.5).



Mapa 2.5 Distribución espacial de Tepango de Rodríguez
Elaboró: Noel Carlo Lara

Es en los puntos anteriores en donde las personas que viven en Tepango delimitan su espacio visual, al cual le atribuyen un sentido de pertenencia y por lo tanto de

¹⁹ No es raro encontrar mitos de origen asociados a los cerros en los pueblos de tradición mesoamericana: Johanna Broda (2009c: 296-297) señala que las montañas fungen como grandes contenedores de agua que se conectan con el mar y el inframundo. Por otra parte en sus investigaciones etnográficas Roberto Williams (1972: 108-109), Arturo Gómez (2002: 105-106), Alan Sandstrom (2010: 323-324), y Anuschka van 't Hooft & José Cerda (2003: 58-65), hacen alusión al cerro *Postectitla*, ubicado en el municipio de Chicontepec en la Huasteca veracruzana, como el sitio en el que se resguardan los simientes del maíz, y como conexión entre la tierra y el cielo primigenios al configurarse como una columna que llegaba hasta el cielo y que fue partida para evitar el contacto entre los seres terrenales y las entidades celestes.

identidad, y cabe mencionar además que dichas características se ven intensificadas por el hecho de tener como vecinos inmediatos a los municipios de Tepetzintla y Ahuacatlán, en donde la mayor parte de sus habitantes son de origen nahua. Es por ello que mirar desde el centro hacia el suroeste (región habitada por los nahuas y que se encuentra inmediata al municipio) no les genere el mismo sentido de pertenencia provocado al virar hacia el noreste, territorio que aunque muy lejano es habitado desde tiempos precolombinos por grupos totonacos.

El hecho de ser una frontera lingüística complejiza los estudios llevados a cabo en la comunidad, esto debido a que se debe poner especial atención a los préstamos culturales entre nahuas y totonacos, pues como se mencionó con anterioridad, la historia de Tepango ha estado estrechamente vinculada con el municipio vecino de Ahuacatlán, y éste a su vez con Zacatlán, ambos habitados por población de origen nahua.

Todo lo anterior se considera de vital importancia para el análisis del ritual: la historia de la región, su vecindad con los grupos nahuas, la identidad ligada al territorio y al paisaje, así como el culto a los santos católicos y deidades autóctonas, sirven como fundamento para entender los contextos particulares que se establecen para la configuración de los códigos, momentos, formas, espacios, orientaciones y disposición de las ofrendas totonacas.

En el capítulo consecuente se hará una revisión de los actos rituales vinculados con el culto a los santos católicos, su relación con el calendario de festividades y los ciclos agrícolas que fungen como contextos temporales y espaciales para la colocación de las ofrendas.

CAPÍTULO III

EL CONTEXTO DE LA OFRENDA CICLO FESTIVO Y SISTEMA DE CARGOS EN TEPANGO

3.1 LOS SANTOS CATÓLICOS Y EL CALENDARIO RITUAL AGRÍCOLA TOTONACO

La manifestación de la religiosidad en la que se encuentran inmersos los pueblos totonacos son el resultado de los sincretismos religiosos ocurridos entre los cultos prehispánicos y la religión católica, acontecimiento que tuvo su inicio en el siglo XVI como resultado de la conquista de los diversos grupos mesoamericanos por el Imperio español. Dicho evento generó cambios radicales en la religión local, uno de los hechos más sobresalientes corresponde al reordenamiento espacial, en donde “los religiosos y los clérigos antepusieron [a los nombres de los lugares recién congregados] el nombre de un santo patrono, que por lo regular sigue subsistiendo hasta el día de hoy” (García Martínez, 2005:157), a este respecto Broda refiere que,

Los santos asumieron un papel fundamental como protectores y patronos de gremios y oficios, de cofradías y congregaciones novohispanas; se convirtieron en símbolo corporativo y factor de cohesión. Las ciudades y municipios también obtuvieron santos patronos. El cabildo de la ciudad realizaba las ceremonias en honor al santo. Los fieles ofrecían exvotos, cirios, limosnas y peregrinaciones. En las celebraciones oficiales se organizaban procesiones con arcos, pendones, tapetes de flores, inciensos, danzas, cantos, música, con juegos y representaciones teatrales (Broda, 2009b:12-13).

Con lo anterior, las festividades dedicadas a los santos católicos fueron cobrando gran importancia. En la actualidad los múltiples procesos de reelaboración simbólica permanecen en constante cambio, sin embargo muchos de los elementos provenientes de la antigua religión prehispánica aún se pueden encontrar inmersos en la religiosidad totonaca, en donde el culto a los santos funge como el vínculo primordial entre los hombres y la naturaleza.

3.1.1 Las festividades de los santos

En el transcurso del año los totonacos de Tepango llevan a cabo una serie de festividades, al interior de las cuales se realizan diversos actos rituales que se encuentran estrechamente vinculados al ciclo agrícola del maíz. Toda festividad tiene su inicio con las peticiones de los mayordomos ante los santos de la iglesia, esto con el objetivo de sacralizar la fiesta y mantener un óptimo orden en todas las actividades, asegurando con ello la eficacia de los rituales efectuados durante el tiempo que perdura la conmemoración. A su término, regresan nuevamente a la iglesia para agradecer y pedir por la intercesión de los santos para el bienestar de toda la comunidad. Durante las celebraciones se disponen ofrendas en momentos acordes con las diferentes fases que componen la mayordomía en su conjunto.²⁰

Un total de dieciséis festividades anuales son conmemoradas, los encargados de dirigirlas son ocho mayordomos y dos fiscales mayores, quienes se dan a la tarea de custodiar a las efigies de los santos patronos del pueblo. Su cargo implica organizar una celebración el día correspondiente al santoral de cada imagen y asistir a las que realizan sus compañeros. Además, durante el mes de diciembre se lleva a cabo un ciclo de repeticiones de todas las mayordomías, que aunadas a las posadas suman un total de por lo menos dieciocho celebraciones al año. La Virgen María, la Virgen del Carmen, la Virgen de Guadalupe, La Virgen del Rosario; la Santa Cruz, Jesús, San Antonio de Padua, San Juan Diego, el Santísimo Sacramento, y San Miguel Arcángel, son las vírgenes y santos a quienes se les conmemora durante su santoral, constituyendo con ello el ciclo anual de festividades²¹ (Cuadro 3.1). Cabe señalar que al finalizar el año a partir del siete de diciembre y hasta el día dieciséis del mismo mes se reproduce todo el ciclo festivo anual. Además algunos festejos son realizados en otros momentos acordes con los atributos y patronazgos particulares que se le confieren a cada santo y que tienen sus fechas fijas en el ciclo anual.

²⁰ En este capítulo se dedicará especial atención a la organización de las festividades de los santos, dejando para el siguiente apartado el análisis concreto de las ofrendas.

²¹ Además se debe considerar la Navidad, donde se festejan a María, José y el Niño Dios.

| CUADRO 3.1 | | |
|--|-------------------------|---------------------------------|
| LAS FIESTAS Y EL CULTO A LOS SANTOS EN TEPANGO DE RODRÍGUEZ | | |
| SANTO | ADVOCACIÓN | FECHA DE CELEBRACIÓN |
| Virgen María | Virgen de la Candelaria | 02 de Febrero |
| | Virgen del Carmen | 16 de Julio |
| | | 02 de Noviembre |
| | Virgen de la Asunción | 15 de Agosto |
| | Virgen del Rosario | 07 de Octubre |
| | Inmaculada Concepción | 08 de Diciembre |
| | Virgen de Guadalupe | 10 de Mayo |
| 16 de Septiembre | | |
| 12 de Diciembre | | |
| Jesús | Semana Santa | Marzo o Abril |
| | San Salvador | 06 de Agosto |
| Santa Cruz | La Cruz de Cristo | 03 de mayo |
| Santísimo Sacramento | Corpus Christi | Mayo o Junio |
| San Antonio de Padua | San Antonio de Padua | 13 de Junio |
| San Miguel Arcángel | San Miguel Arcángel | 15 de Septiembre |
| | | 29 de Septiembre |
| San Juan Diego | San Juan Diego | 09 de Diciembre |

Elaboró: Gastón Macín Pérez, con base en los datos obtenidos durante el trabajo de campo

En los siguientes párrafos se hace una breve descripción de las festividades de los santos, destacando sólo algunas de sus características particulares. Cabe mencionar que la información aquí presentada, es producto de mis propios datos etnográficos obtenidos a lo largo de diez años en múltiples estancias de campo.

3.1.2 Las advocaciones Marianas

La Virgen María se venera en múltiples momentos acordes con sus distintas advocaciones. Su culto posee diversos atributos con claros elementos sincréticos entre la religión católica y las cosmovisiones locales totonacas. Su papel como madre de Jesús le ha conferido un lugar especial para las personas, pues es considerada como *Nuestra Madre*. Sus patronazgos están asociados directamente con el santoral católico y el ciclo agrícola local. En el calendario festivo de Tepango es evidente el arraigo que se tiene en torno al culto mariano. Sus sincretismos con las deidades femeninas de origen prehispánico se pueden reconocer por medio de los atributos que se les han otorgado, elementos que a decir de Báez-Jorge:

En las distintas advocaciones marianas se enmarcan arcaicas deidades de la fertilidad, de los mantenimientos, señoras del agua, diosas del erotismo, poderosas madres telúricas. [...] La creatividad y la imaginación popular ganaron la batalla a la ortodoxia y la regulación canónica; confrontación devocional a la que se define con el amplio término de sincretismo (Báez-Jorge, 1999:29).

3.1.2.1 Virgen de la Candelaria (2 de febrero)

Se celebra el día dos de febrero, siendo el *mayordomo de María* el encargado de su festejo. La efigie es llevada a la casa del mayordomo, donde se encuentra la *madrina del niño Jesús*, quién es representada por una niña a quien se viste de blanco y tiene como principal tarea la de “arrullar al niño”. Durante la misa realizada en honor a la Virgen se bendicen a los “niños Dios” que los asistentes llevan a la iglesia vestidos con ropas confeccionadas de diversas formas. Al finalizar, la niña carga a la efigie del Niño Jesús, que es tomada de la del patrono San Antonio de Padua. Frente al altar la madrina se sienta mientras las personas del pueblo se acercan para recibir la bendición del Niño Dios (Foto 3.1).

3.1.2.2 Virgen del Carmen (16 de julio; 2 de noviembre)

El culto a la Virgen del Carmen en Tepango es de interés particular, pues además de celebrarse durante el día dieciséis de julio, se le venera los días uno y dos de noviembre, ya que se cree, posee una asociación directa con el culto a los difuntos. Uno de sus atributos, que no solo es característico de ella, es que se le considera un ser dual, rasgo que se hace manifiesto cuando, durante su festividad, el *mayordomo de la Virgen del Carmen* lleva en procesión a dos efigies a las que refieren como “la grande y la chica”, una que es mujer y “la otra” hombre. Incluso, a este último, se le conoce con el nombre de *Cármino*, y se le representa en algunas ocasiones con la imagen de las Ánimas del Purgatorio (Foto 3.2).

3.1.2.3 Virgen de la Asunción (15 de agosto)

Durante el quince de agosto se conmemora la Asunción de María, el encargado del festejo es el *mayordomo de María*. A la efigie se le confecciona un vestido nuevo, que llevará puesto durante un año. Al igual que en las otras mayordomías se comienza con los preparativos desde dos días antes, y como sucede con todas las vírgenes, son cuatro mujeres adolescentes las encargadas de cargar la efigie durante las procesiones. Cabe mencionar que la efigie de la Virgen es la misma que se utiliza durante la celebración de la Candelaria (Foto 3.3). Esto último sugiere que las dos vírgenes pertenecen a un solo ciclo festivo.

3.1.2.4 Virgen del Rosario (7 de octubre)

En el santoral católico el día siete de octubre corresponde a la celebración de Nuestra Señora del Rosario. En Tepango, el responsable de su festejo es el *mayordomo de la Virgen de Rosario*, quien recibe en su casa la efigie para brindarle una serie de ofrendas en agradecimiento por la cosecha del maíz. El culto a la Virgen del Rosario es menor en comparación a la de otras Vírgenes, pues a decir de las mismas personas de la comunidad, “siempre se prefiere la custodia de las otras” (Foto 3.4).

3.1.2.5 Virgen de la Concepción (8 de diciembre)

El ciclo de fiestas del mes de diciembre inicia con la mayordomía de la Virgen de la Concepción, a quien se festeja el día ocho del mismo mes. Debido a ello solo se ocupan tres días para su festejo: advenimiento, misa y término, pues en los siguientes nueve días se celebrarán uno a uno, a los nueve santos que custodian los mayordomos del pueblo. La efigie de la Virgen de la Concepción sobresale de las demás por ser la de mayor tamaño y al igual que a la Virgen de la Candelaria se le realiza un cambio de vestido. Una vez más el encargado de la celebración es el *mayordomo de María*, quien a diferencia de las otras mayordomías que le corresponden, en esta ocasión tiene el compromiso de comprar un castillo pirotécnico para que sea quemado durante la noche del día ocho (Foto 3.5).

3.1.2.6 Virgen de Guadalupe (12 de diciembre; 10 de mayo; 16 de septiembre)

Una de las principales celebraciones del año es la que se lleva a cabo en honor a la Virgen de Guadalupe, su santoral corresponde al doce de diciembre, día que es considerado como el eje de las fiestas del mismo mes. Durante ese día acude un gran número de personas a la iglesia del pueblo para escuchar la misa, en la que se recibe a los danzantes del pueblo, quienes con unas semanas de anticipación han ensayado arduamente para bailar durante la festividad, en distintos momentos y a lo largo de varias horas: durante la misa adentro de la iglesia, en el atrio, en la casa del mayordomo, y por la noche durante la quema del castillo. Las danzas presentadas corresponden a los *tejoneros*, *santiagueros*, *apaches*, *toreros*, *españoles*, *negritos* y *voladores*, las cuales son particulares de los grupos totonacos.

El *mayordomo de Guadalupe* también tiene la obligación de celebrar a la Virgen durante el diez de mayo, debido a que además de ser la madre de Jesús se le considera como la madre de todas las personas del pueblo, equiparándola con las principales deidades creadoras totonacas *na'tzi'tne*. Además, su imagen se extiende al ámbito de la identidad nacional, pues también se le rinde culto el quince de septiembre, debido a los atributos que la vinculan con la Independencia de México (Foto 3.6).



Fotos 3.1, 3.2, 3.3 y 3.4 Virgen de la Candelaria (arriba izquierda), Virgen del Carmen (arriba derecha), Virgen de la Asunción (abajo izquierda) y Virgen del Rosario (abajo derecha). Fotos: Gastón Macín Pérez, 2012



Foto 3.5 Virgen de la Concepción
Foto: Gastón Macín Pérez, 2008



Foto 3.6 Virgen de Guadalupe
Foto: Gastón Macín Pérez, 2013

3.1.3 La Santa Cruz (3 de mayo)

El tres de mayo corresponde a la celebración de la Santa Cruz, una de las fechas más importantes debido a su vínculo con los rituales de petición de lluvias y el culto a los cerros, pues al igual que en otras regiones indígenas, en Tepango se realizan procesiones hacia las cuevas o lugares elevados de las montañas sagradas. Los fiscales son los encargados de dirigir la celebración, durante ese día realizan peregrinaciones hacia los sitios donde se encuentran las cruces que marcan los límites del pueblo. Además se asciende a una cueva ubicada en el cerro *Ā'kpixi*, en su interior se efectúan rituales de petición de lluvia que involucran la colocación de diversas ofrendas, aunque cabe señalar que dicha práctica ha disminuido con el paso del tiempo. Esta festividad es de especial interés debido a los múltiples simbolismos que se le atribuyen a la imagen de la Cruz, pues además de considerarse como referencia para la delimitación de los espacios, su figura está

intrínsecamente relacionada con la planta del maíz y por otra parte, se asume como una divinidad ambivalente por medio de la cual se pueden curar o dañar a las personas.

A este respecto, es de considerar el trabajo de Johanna Broda en el que refiere que “esta fiesta indígena actual mantiene vivas numerosas tradiciones de la cosmovisión y el ritual prehispánicos; si bien, naturalmente, se trata de un sincretismo con el santoral católico impuesto en la Nueva España después de la conquista” (Broda, 2005:220). En ese mismo sentido Félix Báez considera que,

En la cosmovisión mesoamericana precolombina el símbolo cruciforme refiere al espacio numinoso de la fertilidad agraria [...] En los cultos que se realizan en la actualidad en torno a la Santa Cruz estos rasgos son manifiestos, si bien empalmados con el simbolismo católico. [...] Es evidente que éste por lo que hace a la implantación de la festividad cristiana de la Cruz, arraigó en rituales agrícolas que los pueblos autóctonos llevaban a cabo en relación a las estaciones climáticas, obviamente vinculadas a las direcciones cósmicas y por tanto al simbolismo cruciforme (Báez-Jorge, 1988:288).

Por lo anterior es importante considerar el papel que desempeña esta festividad para los totonacos de Tepango, pues ésta coincide con uno de los momentos más trascendentales en el crecimiento de la planta del maíz, ya que para entonces los jilotes están a punto de nacer, por lo que se espera que las lluvias comiencen lo más pronto posible.

3.1.4 Jesús (6 de agosto y Semana Santa)

A Jesús se le conmemora en dos ocasiones, siendo la primera durante la Semana Santa y la segunda el día de San Salvador. En la primera celebración ocurrida el Domingo de Ramos, se conduce a su efigie en peregrinación, recordando con ello la entrada de Jesús a Jerusalén. Posteriormente el Viernes Santo se hace un recorrido con la efigie de Jesús Nazareno. Ese mismo día se prepara un Judas hecho con hojas de maíz y vestido con ropa vieja, se lleva por todo el pueblo y es recibido en la casa del *mayordomo de Jesús*, para finalmente ser trasladado a la

iglesia, donde es colgado y quemado durante el Sábado de Gloria. La segunda conmemoración a la figura de Jesús se efectúa el seis de agosto, día de San Salvador, fecha en que se celebra la Transfiguración de Jesús. En esta ocasión su efigie es llevada a la casa del *mayordomo de Jesús*. Ese mismo día en *Caltuchoco*, la única localidad de Tepango, se lleva a cabo su fiesta patronal (Foto 3.7).

3.1.5 Santísimo Sacramento (mayo o junio)

Un jueves, sesenta días después de la celebración del Domingo de Resurrección, se realiza la mayordomía correspondiente al Corpus Christi. El *mayordomo de El Santísimo* es quien se da a la tarea de realizar la festividad. Durante esta celebración se exhibe al Santísimo Sacramento, el cual es llevado en peregrinación por el padre de la parroquia, en una ruta que conecta las cuatro secciones del pueblo. En la casa del mayordomo se preparan tamales que servirán como ofrenda para la efigie que es llevada y colocada en el altar un día antes de la misa. La imagen de El Santísimo es una figura de gran importancia para los totonacos debido a que se le considera como el pilar que cruza por los tres ejes del mundo, además de que se le asocia con una de las principales deidades totonacas: *Chichiní*, el Dios Sol (Foto 3.8).

3.1.6 San Antonio de Padua (13 de junio)

Durante el día trece de junio se conmemora al patrono del pueblo. Es la segunda fiesta más importante y concurrida (la primera es la de la Virgen de Guadalupe), se organizan diversos eventos y los danzantes acuden a la iglesia para bailar en honor a San Antonio. Una característica de esta festividad es la manera en la que se atavía a la efigie del santo con plantas de maíz, calabazas, chiles y otros productos de la milpa. Debido a la importancia que se le confiere es uno de los santos más solicitados para su custodia por los futuros mayordomos.

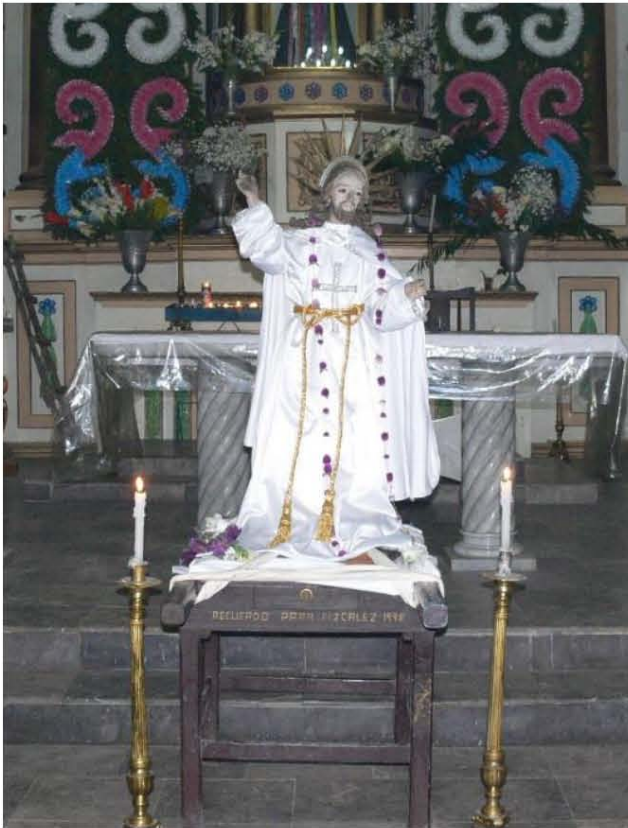
3.1.7 San Miguel Arcángel (29 de septiembre)

El Arcángel Miguel es reconocido entre los totonacos de Tepango como una divinidad dual, y al igual que la virgen del Carmen, tiene una correspondencia masculina y una femenina, es decir, se concibe que existe un San Miguel y una *San Miguela*. Su festividad es sumamente interesante pues se encuentra cargada de simbolismos en torno al ciclo agrícola del maíz, además de que en ella se ven claramente representados varios elementos devenidos del sincretismo entre la religión católica y la prehispánica. Su celebración es más larga a diferencia de las otras mayordomías, pues comienza durante los días quince y dieciséis de septiembre con la preparación de *tepache* como bebida ritual, y posteriormente se le dedican cuatro días, del veintisiete al treinta de septiembre, además durante su festejo se lleva a cabo un ritual con tintes carnavalescos.

Otra particularidad de esta festividad es su celebración simultánea en dos casas diferentes. De San Miguel Arcángel se tienen dos efigies en la iglesia, una para cada casa; todo se lleva a cabo por duplicado, incluso se realizan dos misas, una enseguida de la otra. Esta última característica es la que hace que existan diez mayordomías, a pesar de que son nueve las festividades principales, pues para San Miguel existen dos personas encargadas de su custodia; uno para cada efigie (Foto 3.9).

3.1.10 San Juan Diego (9 de diciembre)

Ligado al culto guadalupano, en Tepango se tiene en especial consideración a San Juan Diego, su celebración corresponde al día nueve de diciembre, y es el *mayordomo de Juan Diego* quien recibe en su casa a la efigie del santo. Debido a que su conmemoración se encuentra integrada al ciclo de fiestas de diciembre, sólo tiene una duración de tres días. Su mayordomía es de las más recientes, lo cual representa la vigencia de la religiosidad de los habitantes de Tepango (Foto 3.10).



Fotos 3.7, 3.8, 3.9 y 3.10 Jesús (arriba izquierda), Santísimo Sacramento (arriba derecha), San Miguel Arcángel (abajo izquierda), San Juan Diego (abajo derecha)
Fotos: Gastón Macín Pérez, 2012, 2014

3.1.9 El calendario ritual y agrícola

En el apartado anterior se hizo mención de los nueve santos católicos y las dieciséis celebraciones principales en torno a ellos, las cuales constituyen la base del ciclo festivo en la comunidad, sin embargo, existen algunas que se encuentran vinculadas de manera muy estrecha con el calendario agrícola (particularmente de la planta del maíz). Aunque con ello no pretendo restarles importancia a las otras, pues cada una, ya sea por sí sola o en relación con las demás, se encuentran colmadas de simbolismos muy particulares e importantes para la vida comunitaria. A pesar de que todas las festividades comparten múltiples características en su estructura en cuanto a formas y actos rituales, poseen marcadas diferencias respecto a los motivos por las cuales son realizadas. Sin embargo, todas ellas se encuentran estrechamente ligadas con cuatro de los momentos clave del ciclo agrícola,²² coincidiendo en ello con lo propuesto por Johanna Broda al exponer que:

[...] la continuidad de los ciclos agrícolas indígenas se basan en la estructura del calendario, los cuales eran una herencia antigua derivada a su vez de la observación de los astros y de los ciclos de la naturaleza, marcando cuatro fechas o periodos claves en el año agrícola: el inicio, la siembra, el crecimiento de la mazorca y la cosecha, las cuales pueden variar según la región (Broda, 2004b: 80).

Dicho lo anterior, durante el transcurso del ciclo anual de festividades de Tepango se pueden reconocer a cuatro como las más importantes; el 2 de febrero, día de la Candelaria; el 3 de mayo, día de la Santa Cruz; el 13 de junio, día en que se celebra la fiesta patronal en advocación a San Antonio de Padua; y el 29 de septiembre, día de San Miguel Arcángel. Aunada a esta última fiesta se encuentra la conmemoración de los Días de Muertos, la cual se lleva a cabo del 31 de octubre al 2 de noviembre, resultado de un complejo que comienza el día 24 de agosto, teniendo su máximo auge el día de San Miguel y que culmina durante la celebración de los Días de Muertos²³ (Cuadro 3.2).

²² En ese sentido, en los pueblos que se encuentran en las regiones altas de la Sierra Norte de Puebla (que oscilan entre los 1,600 a los 2,010 msnm), el cultivo del maíz se realiza sólo una vez al año, siendo el mes de diciembre cuando se comienzan a limpiar y arar las tierras para su cultivo.

²³ Para más información sobre el tema, véase Macín, 2011.

**CUADRO 3.2
CICLO AGRICOLA ANUAL Y FESTIVO**

| MES | ACTIVIDAD AGRICOLA | | DÍA(S) | FESTIVIDAD |
|------------|---|--|--|-------------------------|
| Enero | Limpieza y arado del terreno de la milpa | Siembra de chile | 1 de enero | Año nuevo |
| | | | 6 de enero | Los Reyes Magos |
| | | | 20 de enero | |
| Febrero | Comienza la siembra de maíz | Siembra de frijol | 2 de febrero | Virgen de la Candelaria |
| Marzo | Siembra de maíz | Cosecha de chile Cosecha de habas Cosecha de papas Florea el café | Entre el 21 de Marzo y el 25 de Abril | Semana Santa |
| Abril | | | | |
| Mayo | Petición de lluvias Segunda limpieza de la milpa | | 3 de mayo | La Santa Cruz |
| | | | 10 de mayo | Día de las madres |
| Junio | Primeros elotes | | Jueves, sesenta días después del Domingo de Pascua | Corpus Christi |
| | | | 13 de junio | San Antonio de Padua |
| Julio | Canícula Maduración de los elotes | | 16 de julio | Virgen del Carmen |
| Agosto | | | 6 de agosto | San Salvador (Jesús) |
| | | | 15 de agosto | Asunción de María |
| Septiembre | Se doblan las mazorcas | | 15 y 16 de septiembre | Elaboración de tepache |
| | | | 29 de septiembre | San Miguel Arcángel |
| Octubre | Comienza la cosecha del maíz | Cosecha de frijol Cosecha de café | 7 de octubre | Virgen del Rosario |
| | | | 30 de octubre | <i>Ta'maknîn*</i> |
| | | | 31 de octubre | <i>Xla'lakska'tā'n*</i> |
| Noviembre | Termina la cosecha del maíz | Siembra de papas Siembra de habas | 1 de noviembre | <i>Xla'lakōlu*</i> |
| | | | 2 de noviembre | <i>Tasuculnātlavan*</i> |
| | | | | |
| Diciembre | Limpieza de los terrenos de cultivo | | 8 de diciembre | Inmaculada Concepción |
| | | | 9 de diciembre | San Juan Diego |
| | | | 12 de diciembre | Virgen de Guadalupe |
| | | | 25 de diciembre | Navidad |

Elaboró: Gastón Macín Pérez, con base en los datos obtenidos durante el trabajo de campo.

* Días correspondientes a la celebración dedicada a los muertos: *ta'maknîn*, "día de la matanza de los animales"; *xla'lakska'tā'n* "día de los niños"; *xla'lakōlu*, "día de los viejos"; *tasuculnātlavan*, "día de la bendición".

Previo al inicio de la siembra se colocan ofrendas para la tierra en el centro de la parcela; se entierra un ave (guajolote o pollo), se encienden cuatro velas de cera y se deposita aguardiente en el centro y en las cuatro esquinas, posteriormente se realiza una petición al dueño de la tierra solicitándoles permiso para limpiar, arar y sembrar, al mismo tiempo se llevan a cabo oraciones de petición para el buen crecimiento, la maduración y la cosecha de los frutos.²⁴

Para la apertura de la siembra es de gran importancia tomar en cuenta la etapa en la que se encuentra la Luna, ya que en Tepango se considera que toda la actividad agraria se rige por los ciclos del astro. De ahí que la Luna deba estar en su fase de plenilunio o Luna llena, pues sólo de esa manera se asegura que la planta de maíz nazca bien y produzca buenos frutos. Lo mismo para cuando se cosecha, pues de lo contrario las mazorcas recolectadas se picarán o se pudrirán a los pocos días de ser cortadas. La labor agrícola (desde la siembra hasta la cosecha) incluye una serie de actos rituales que se llevan a cabo tanto en el ámbito privado como en el comunal, en la casa, la parcela y durante las mayordomías. El día que se siembra, se coloca una ofrenda en el altar familiar a las doce del día, posteriormente la gente se dispone a sembrar el maíz y una vez finalizada la jornada, la ofrenda es levantada del altar y es repartida entre todos los que participaron en la labor. En la parte central del huerto donde se va a sembrar, se entierra una ofrenda de copal, refino (aguardiente de caña) y jerez y encima de todo esto se coloca una vela encendida y se realiza una oración.

Estas actividades se llevan a cabo alrededor del día 2 de febrero, fecha en que se celebra la festividad en honor a la Virgen de la Candelaria, sin embargo, en la actualidad ese momento se ha ido modificando pues los climas fríos se han extendido durante todo el mes de febrero, lo cual provoca que la milpa tarde más tiempo en nacer, y cuando lo hace se torne de color amarillo, impidiendo que muchas de ellas lleguen a madurar, por lo que muchos campesinos han tenido que esperar hasta el diecinueve de marzo para comenzar a sembrar.

²⁴ En la actualidad esta práctica ritual se ha ido perdiendo de manera paulatina y sólo se realiza cuando se ocupa el espacio de siembra por primera vez.

A la Virgen se le lleva en procesión a la casa del mayordomo, se le colocan una serie de ofrendas contadas dispuestas a lo largo del día, y se realizan danzas en su honor. A ella se le colocan dos *apaxtles* (cantaros de barro) los cuales fungen como contenedores del agua que es sacralizada para después llevarla ante San Miguel Arcángel, quien la devolverá en forma de lluvia para regar los cultivos y así asegurar el buen crecimiento de la milpa.

Posteriormente durante el 3 de mayo, fecha que en el calendario Católico se conmemora a la Santa Cruz, los fiscales ascienden en peregrinación al cerro *Ya'kxca'ta* ubicado al poniente del pueblo, donde se encuentra una de las cuatro cruces ubicadas en cuatro puntos alrededor del pueblo, las cuales delimitan el espacio "habitado" por la gente de la comunidad. Es importante señalar que en el pasado también se hacían peregrinaciones al cerro *Cotzoltepetl*²⁵ o (*Ya'kpi'xi* en totonaco), en donde se ascendía para visitar una cueva en la que se depositaban múltiples ofrendas como símbolo de petición de lluvias.

Durante el mes de junio en toda la región comienzan las lluvias, y es muy importante que para ese momento las milpas estén lo suficientemente grandes y que hayan dado los primeros jilotes, pues es el día trece cuando se conmemora a San Antonio de Padua, patrono del pueblo, al cual durante su celebración se le atavía con plantas de maíz y con diversos productos propios de la milpa (Foto 3.11). Estas acciones le confieren un carácter tutelar sobre el maíz y de los productos obtenidos de la milpa, por ello, se le pide su intercesión ante el Arcángel San Miguel (el dueño de las aguas celestes) para que haya un buen temporal durante los meses de julio a septiembre, periodo crítico, por una parte debido a la llegada de la canícula y por la otra de los huracanes, circunstancias que ponen en peligro la maduración de los elotes y por consiguiente la cosecha.

²⁵ Ya se ha mencionado la importancia de esta elevación para los totonacos y nahuas de la región durante el siglo XVI. En la actualidad la gente de Tepango narra cómo es que los ritualistas aún acuden (aunque cada vez con menor frecuencia) el días tres de mayo para predecir el temporal, "dicen que allá arriba hay una planta de una milpa que nunca se seca, y si ellos ven que está derecha, es porque no va a llover fuerte, pero si está inclinada o doblada, entonces hay que tener cuidado porque es cuando se vienen las tormentas más fuertes. Nadie puede ir, porque si alguien se acerca demasiado, sale una víbora muy grande que está ahí para que nadie se acerque".



Foto 3.11 San Antonio de Padua, ataviado con los productos de la milpa
Foto: Gastón Macín Pérez, 2008

Llegado el mes de septiembre, durante los días quince y veintinueve, la comunidad celebra una de sus festividades más importantes, la del Arcángel San Miguel, conmemoración que conjuga un sinnúmero de características que la hacen muy particular a diferencia de las demás. Tal vez este sea el momento al interior del cual

se pueden hallar más indicios del sincretismo entre la religión prehispánica y la católica, esto debido a que ocurren dos eventos de suma importancia en torno al momento en que se efectúa dicha celebración: el inicio de la cosecha del maíz y la recepción de las almas de los difuntos que se conmemorarán durante los primeros días del mes de noviembre. Una de las prácticas rituales presentes durante la festividad corresponde a la representación de un acto carnavalesco, en el cual aparecen los *lakakōlu'* (los viejos), personajes que marcan un parteaguas entre el término del ciclo agrícola del maíz, y el comienzo de uno nuevo, así como la llegada de los difuntos que murieron por causas naturales y el regreso al mundo de los muertos de las almas de aquellos que perecieron de forma violenta. Con ello la festividad dedicada a San Miguel Arcángel, asegura el comienzo de un nuevo ciclo de regeneración agraria, el cual se encuentra estrechamente vinculado con las almas de los difuntos, que serán celebradas durante el mes de noviembre.

Como se ha visto hasta ahora, la importancia que tiene el culto a los santos católicos es de vital importancia para la vida religiosa de los totonacos de Tepango. Los rituales efectuados durante sus festividades se encuentran estrechamente ligados con el ciclo agrícola anual, en donde la colaboración activa de las personas que participan en las mayordomías permite entablar vínculos de reciprocidad entre la comunidad, los santos católicos y las deidades autóctonas.

Para lograr establecer el diálogo entre hombre-divinidad se requiere de un complejo sistema ritual, el cual involucra el conocimiento de especialistas que por medio de las ofrendas logran convocar a las distintas entidades que acuden durante la celebración de las mayordomías. Consideremos entonces a continuación conocer quiénes son los especialistas encargados de llevar a cabo las festividades de los santos y de la colocación de las ofrendas.

3.2 EL SISTEMA DE CARGOS EN TEPANGO: LAS MAYORDOMÍAS Y LOS RITUALISTAS

3.2.1 Sobre la designación de los cargos

En el apartado anterior ya se hizo mención de que en Tepango los sistemas de cargos²⁶ se componen de diez mayordomías (ocho mayordomos y dos fiscales mayores), ellos se encargan de llevar a cabo una serie de eventos a lo largo de todo el año, en donde el principal objetivo es el de conmemorar a los santos que tienen a su cargo con una festividad que, por lo general, consta de cuatro días: 1) víspera, 2) recepción de los santos, 3) santoral y 4) cierre (o despedida). Comenzaré por mencionar como se lleva a cabo la toma del cargo de los mayordomos y de los fiscales. Para ello es importante señalar que no siempre ha habido la misma cantidad de mayordomos, además de aclarar que las funciones de ambos difieren en múltiples aspectos.

Durante el ciclo de vida de las personas de Tepango, es de suma importancia la participación activa al interior de los sistemas de cargos, basta escuchar a las personas que ya fueron alguna vez en su vida mayordomos o fiscales:

Yo comencé a participar dos años después de que me casé, cuatro veces como *mavardúmo* [mayordomo] y una vez como *píxcal* [fiscal], tuve a María, a Carmen, a Jesús, y al patrón San Antonio, y como vieron que sí cumplía me vinieron a invitar de *píxcal*, [...] cuesta trabajo, es mucho gasto y quita mucho tiempo, más si tienes a María o al patrón, pero uno le hecha ganas y sale, si... yo ya cumplí, ya me puedo

²⁶ Para la definición de los sistemas de cargos se retoma el concepto acuñado por el antropólogo Leif Korsbaek [1996] el cual refiere que: “*El típico sistema de cargos consiste en un número de oficios, claramente demarcados como tales, que se turnan entre los miembros de la comunidad, quienes asumen un oficio por un cierto periodo de tiempo para luego retirarse a su vida normal por un periodo más largo. Los oficios están ordenados jerárquicamente y el sistema de cargos comprende a todos o a casi todos. Los cargueros no reciben pago alguno durante su periodo de servicio, al contrario, con frecuencia el cargo implica un costo considerable en tiempo de trabajo perdido y en gastos de dinero efectivo, pero como compensación el cargo confiere al responsable un gran prestigio en la comunidad. El sistema de cargos normalmente comprende dos jerarquías separadas, una religiosa y la otra política, pero las dos siempre se encuentran íntimamente relacionadas. Después de haber desempeñado los cargos más importantes en las dos jerarquías, [el carguero] se puede retirar de las obligaciones a la comunidad y tiene una importante injerencia en las decisiones comunitarias*” (1996:13, 1995:176).

morir, ya hice todo lo que tenía que hacer, estoy bien con Dios, con mis compadres, me casé, tengo mis hijos, mis nietos, tuve a los santos, mis compromisos están cerrados.²⁷

Como se puede observar, ser partícipe de un cargo como mayordomo o fiscal otorga prestigio ante la sociedad, así como el cumplimiento de deberes religiosos a lo largo de la vida, los cuales son recompensados al momento de fallecer, pues durante sus funerales son acompañados por las efigies de los santos a quienes sirvieron en vida.²⁸ Lo anterior hace que varias personas del pueblo quieran realizar dichas tareas, sin embargo obtener un cargo es tarea difícil, sobre todo si se busca la custodia de ciertos santos que son considerados “más importantes” que otros.

3.2.2 Los mayordomos

Ser mayordomo en Tepango conlleva una serie de eventos que comienzan por lo menos uno o dos años antes de comenzar el servicio, para ello existen dos vías: la primera es por invitación personal del mayordomo anterior, éste acude a la casa de quien propondrá como su sucesor, llevando consigo a modo de obsequio, una botella llena de refino (aguardiente de caña) de la cual luego de una breve plática ambos beben un pequeño chorro. Posteriormente el invitado hace la propuesta, a la que por lo general recibirá en repetidas ocasiones como contestación una negativa.²⁹

La segunda forma es llevada a cabo por las mismas personas interesadas en serlo, para ello se busca al mayordomo que se encuentre en ejercicio del cargo y se le hace saber el interés de la persona. En este caso todo va a depender de la

²⁷ Entrevista realizada a Mateo Hernández, septiembre de 2014.

²⁸ Cuando alguien fallece el mayordomo de la Virgen del Carmen lleva el *plato petitorio* de las *Ánimas* (*Carmino*) que custodia, y lo coloca sobre la parte media del ataúd (a la mitad del cuerpo del difunto). En caso de que la persona haya tenido el cargo de mayordomo o fiscal, también le colocan los platos de los santos a quienes dio servicio, ordenándolos desde el primero que custodió hasta el último (comenzando desde los pies hacia el centro) (Murillo y Macín, 2011:51, 52).

²⁹ Si bien es cierto que todo el acto pareciera ser improvisado, pues se supone que a quien se invita no está enterado, con antelación ya hubo una plática en la que se había mostrado interés por ambas partes.

jerarquización establecida de acuerdo a la importancia que se le da al santo, motivo por el cual unos son más solicitados que otros. El patrono del pueblo (San Antonio de Padua) es uno de los ejemplos más representativos, pues aunque éste sí ha cambiado de mayordomo, su relevo sólo se ha dado dentro de una misma familia. Otro caso es el de la Virgen de Guadalupe, que debido al culto tan arraigado que se tiene hacia ella, por lo general sólo la tienen personas con mayores recursos pues las ofrendas que se le colocan suelen ser de las más ostentosas.

Cuando una persona inicia su labor como mayordomo tiene un tiempo indefinido de duración con el cargo, lo cual va a depender de diversos factores; uno de ellos es la capacidad económica de quien lleva a cabo la función, pues los gastos para la realización de las festividades son cubiertos por ellos mismos, razón por la cual hay mayordomos que sólo se mantienen en el cargo por un año, mientras que en otros hay quienes permanecen por periodos de tiempo más prolongados. Retomando el caso anterior, por lo general quienes son mayordomos de la Virgen de Guadalupe mantienen por más de dos años el servicio.

Es durante una misa a principio de año en donde se lleva a cabo la sucesión de la mayordomía, y es el párroco quien hace efectivo el cambio. A partir de ese momento, la persona tiene la obligación de cumplir con diversas actividades a lo largo del año, siendo la principal, encargarse de la organización de las festividades en torno al santo que tiene en custodia. Durante la misa se hace la entrega simbólica del cargo (Figura 3.12), pero es en otra fecha acordada por ambas partes que se hace oficial el cambio al interior de una celebración que comienza en la casa del mayordomo saliente y que culmina en la casa del nuevo sucesor. En la ceremonia el nuevo mayordomo recibe dos *platos petitorios*³⁰ de plata, que contienen en su

³⁰ También conocidos como platos limosneros, los platos petitorios son objetos litúrgicos en los que se recogían las limosnas dadas por los fieles en las celebraciones religiosas. Su origen data del año 980 d.C. en el Valle del Mosa y sobre todo en la ciudad belga de Dinant-sur-Meuse (por lo que también se les conoce con el nombre de *dinanderies*), pasando posteriormente a fabricarse también al resto de Europa. Su producción en España se va a fechar entre los siglos XV y XVI, en donde por lo general eran realizados con metales comunes como el latón. Por su parte en la Nueva España su manufactura fue llevada a cabo, en su mayoría con plata, debido a la abundancia de dicho mineral. Tipológicamente son circulares y de escasa profundidad, con una orilla plana de boca moldurada, campo cóncavo y emblema. En algunas ocasiones se usaron también como platos bautismales, platos de extremaunción y como piezas civiles (Miguéliz, 2003:271, 272).

centro una pequeña imagen de bulto con la efigie del santo que se custodia. Cada mayordomo tiene bajo resguardo dos platos con la imagen del mismo santo, pues uno de ellos siempre debe permanecer en la casa sobre el altar familiar, mientras que el otro es llevado a la iglesia durante las festividades de los otros santos y a las casas de los demás mayordomos. Además, como ya se ha mencionado, cuando fallece alguien que en vida dio su servicio como mayordomo, el plato es colocado sobre su ataúd durante el funeral.

A estos platos se les atribuyen características que van más allá de la simple imagen de un santo, pues como representantes de las divinidades, se les asigna un lugar privilegiado en la colocación de la ofrenda. Todos ellos son “sentados” sobre el altar familiar, donde son venerados con suma devoción, pues llegan como invitados del santo o virgen que se está celebrando. Al llegar a la casa del mayordomo, éste los recibe en la puerta con incienso, les coloca un collar y una corona de flores y se les ofrendan dos huevos, monedas y flores (Figura 3,13). Posteriormente, una vez que llegaron todos, se les coloca una ofrenda de alimentos exclusiva para ellos.

Todos los mayordomos están obligados a asistir a las casas de sus compañeros cada que haya una festividad³¹, por lo que, como se mencionó con anterioridad, son dieciséis veces al año, más la Navidad, el Año Nuevo y durante el ciclo de repeticiones que comienzan el día siete de diciembre y culminan al cabo del año el diecisiete del mismo mes. Entre las empresas realizadas por los mayordomos, el representante de la Virgen del Carmen tiene otras actividades que se incorporan al cúmulo de sus responsabilidades, pues es quien tiene la tarea de llevar el plato petitorio de la Virgen cada vez que fallece una persona. En un trabajo anterior realizado por Murillo y Macín [2011], se describen todas las funciones involucradas para dicha labor. Desde que se le avisa de la muerte de la persona, para que envíe las *ceras* (velas de cera) que fueron ocupadas durante la

³¹ En caso de que el mayordomo no pueda asistir, debe enviar a alguien en su representación, quien por lo general resulta ser “un compadre”, es decir, alguien que en el pasado haya sido mayordomo del mismo santo.

mayordomía de la Virgen, hasta su intervención como ritualista encargado de colocar las ofrendas durante el velorio del recién fallecido.



Figura 3.12
El mayordomo de Jesús entrega
el cargo a su sucesor
Foto: Gastón Macín Pérez, 2012



Figura 3.13
El nuevo mayordomo de la Virgen del Carmen
recibe el *plato petitorio*
Foto: Gastón Macín Pérez, 2013

Finalmente es importante mencionar que es tarea de los mayordomos conseguir a los cargueros que los apoyarán durante el desarrollo de las festividades. Seis meses antes de tomar el cargo, acuden con quienes establecerán alianzas mediante relaciones de compadrazgo iniciadas al momento que acepten dar su apoyo. El modo en el que un mayordomo invita a alguien a ser partícipe, es visitando la casa de quien considera apto para apoyarlo, ya sea por parentesco consanguíneo o por amistad. Lleva consigo una botella con medio litro de aguardiente que fungirá como el obsequio que formalizará el compromiso y lo entrega a la vez que le explica el motivo de su visita, de la siguiente manera:

Buenas tardes, pues vine a verte porque esta vez me toca ser mayordomo de la Virgen María y estoy buscando a mis ayudantes [...] y como yo te conozco a ti y sé que eres una persona derecha, te vengo a pedir que me apoyes. Tu sabes que esto es por Dios, en este caso por la Virgen, voy a necesitar del apoyo de muchas personas y por eso ando buscando a mis compadres, por eso te vengo a ver, tu sabes cómo es esto [...] También sabes que el día de mañana también a ti te va a tocar servir y si Dios quiere aún seguimos aquí, pues sabes que nosotros también te vamos a ayudar, pues porque para eso estamos. [...] También vengo aquí con mi mujer para pedirle a tu esposa que le ayude, ya sabes, ellas se ponen de acuerdo en lo que les corresponda, ellas saben de qué trata. [...] Yo recibo en enero, por eso vengo desde antes para avisarte, es el servicio que debemos darle a Dios, yo es la primer vez que me toca, por eso vengo para pedirte que seamos compadres [...] ³².

Cada mayordomo debe conseguir a una cantidad de ayudantes a quienes se les asignará una tarea específica a desarrollar durante la celebración correspondiente: coheteros, *cupeteros* (quienes reparten el café), encargados de comprar y distribuir el refino, cortadores de carne para los tamales, encargados de cocinar el maíz para el nixtamal, personas que adornan la puerta de la casa y el altar doméstico, responsables de la elaboración de collares y coronas de flores, encargados de preparar el fogón y de la cocción de los tamales, tocadores (músicos), uno o dos *tipitatos*, además de invitar a los mayordomos restantes para que asistan a su casa con los platos petitorios que contienen las efigies del santo o virgen que cada uno custodia. Por último, cabe señalar que para ser mayordomo en Tepango es necesario que la persona esté casada, pues su esposa es quien se encargará de dirigir a las mujeres que colaboran con ella en las labores de la cocina; invita a las molenderas y a las cocineras, además es quien porta el incensario con el que se sahúman a las efigies de los santos, a los ritualistas y las ofrendas.

3.2.3 Los fiscales

Junto con los mayordomos, al interior del sistema de cargos de Tepango existen dos restantes que corresponden a los dos fiscales mayores del pueblo. Éstos se organizan de una forma completamente distinta a la de los mayordomos. Se

³² Discurso de invitación del próximo mayordomo de la Virgen María, julio de 2014, Tepango de R.

encargan de la custodia de las dos efigies de San Miguel Arcángel, del resguardo de las llaves de la iglesia del pueblo, de limpiarla y adornarla en días de fiesta; tocar la campana todos los días; coleccionar, guardar y administrar las limosnas que se recogen durante las misas; dirigir los rituales llevados a cabo durante el día de la Santa Cruz; y son quienes compran las palmas utilizadas durante la Semana Santa.

Los fiscales se encuentran organizados con base a las secciones en que se divide el pueblo, la primera y segunda forman un grupo y la tercera y cuarta otro. Cada uno de ellos están constituidos jerárquicamente de la siguiente forma: un fiscal mayor, un segundo y un tercero; seguido de ellos hay un aproximado de entre cincuenta y setenta fiscales más, de tal manera que se llegan a contar hasta un total de ciento cuarenta en toda la comunidad. Para tener el cargo, a diferencia de los mayordomos, se requiere de una invitación formal hecha por parte del fiscal en turno, quien con antelación lo consensó con el segundo y tercer fiscal. La invitación se hace aproximadamente cinco o seis meses antes de que comience el año, aunque en la mayor parte de las ocasiones, se conoce con mayor anticipación quien va a ser el sucesor.

El compromiso se formaliza de modo similar a la de los mayordomos; el fiscal mayor visita la casa de la persona seleccionada para reemplazarlo. Como los anteriores, debe ser casado pues tanto él como su esposa se van a encargar de dirigir las actividades que realizan durante todo el año. Durante el tiempo que resta del año, antes de recibir el cargo, los nuevos cargueros deben buscar a sus ayudantes: *tocadores* (músicos), encargados de adornar, coheteros, repartidores de café y refino, así como a quienes prepararán la bebida ritual. Hecho lo anterior, se procede a conseguir al segundo y tercer fiscal para que después, entre los tres reúnan a los fiscales subsecuentes. También debe acudir los días quince y dieciséis de septiembre a la celebración que se realiza con motivo de la elaboración del tepache, y durante los cuatro días en que se festeja a San Miguel. En ese momento su desempeño se limita al de observador, pues debe aprender con detalle lo que a él le corresponderá llevar a cabo el siguiente año.

La toma del cargo se realiza en la misa del primer día del año, la misma en la que se hace el cambio de mayordomos. En ella reciben las llaves de la iglesia del pueblo y se traspasan los bastones de mando, las imágenes de San Miguel Arcángel, los ciriales y las banderas que ambos grupos resguardaron durante todo el año (Foto 3.14). A su vez, las esposas de los primeros fiscales, hacen entrega del incienso a sus sucesoras. Terminada la misa, se entrega a los dos fiscales mayores (en presencia de los demás) un inventario de todo lo que se encuentra en la iglesia y se fija una fecha en la que se hará la entrega formal del cargo en casa del nuevo fiscal.



Foto 3.14 El Fiscal Mayor sostiene el bastón de mando acompañado de su esposa
Foto: Gastón Macín Pérez, 2012

Ambos fiscales se organizan para desempeñar su trabajo durante todo el año, pues a diferencia de los mayordomos, no les es posible mantener el cargo por más tiempo. Entre los dos acuerdan cómo es que intercalarán las actividades para el

cuidado de la iglesia, de tal manera que, si se comienza por la primera y la segunda sección, corresponderá al fiscal mayor de ésta un periodo de una semana; la segunda semana la responsabilidad recaerá en el fiscal mayor de la tercera y cuarta, la semana tres será tarea del segundo fiscal de la primera y segunda, para después dar paso al segundo de la tercera y cuarta sección, lo mismo es para los dos fiscales terceros. Posteriormente le corresponde a los siguientes fiscales, pero a diferencia de los seis anteriores sólo participan por periodos de tres días y medio.

Los días martes, todos los fiscales se dan a la tarea de adornar y de limpiar la iglesia del pueblo, el fiscal mayor lleva un litro de refino a los dos que le suceden, los cuales lo reparten en el mismo sitio durante la jornada. Después los tres primeros ofrecen una comida en su casa, intercalándose la responsabilidad, por lo que a cada uno le corresponde invitar a sus compañeros una vez cada veinte días, dando como resultado un total de dieciséis veces al año a cada uno. De la misma forma, cuando se celebra una mayordomía, los fiscales son invitados a adornar la iglesia y de asistir a las casas de los mayordomos.

Los gastos que se generan son costeados por los tres primeros, recayendo la mayor parte, y en ocasiones la totalidad en el fiscal mayor, pues a pesar de que son ellos quienes recolectan las limosnas de las misas, el dinero obtenido se destina a la manutención y remodelación de la iglesia, así como para la compra de palmas en Semana Santa y de los adornos y castillos para las fiestas de diciembre.

Como se mencionó en líneas atrás, la función principal de los fiscales es la de custodiar la efigie de San Miguel Arcángel, dirigir las festividades en su honor, lo cual incluye la preparación de tepache el día dieciséis de septiembre. Además tienen a su cargo la festividad de la Santa Cruz, donde se dirigen en procesión a las cuatro cruces que marcan las fronteras del pueblo. Y finalmente, de organizar lo necesario para la Semana Santa, pues son ellos quienes compran las palmas que se ocuparán para adornar la iglesia y de su posterior resguardo pues de ellas se obtiene la ceniza que se ocupará para el siguiente año durante la celebración del miércoles de Ceniza.

3.2.4 Los ritualistas

Las festividades de los santos se organizan por medio de una serie de fases que involucran, por un lado, la misa y la procesión con la efigie de los santos en apego al canon católico; y por otro, de rituales que se efectúan en la iglesia sin la presencia del sacerdote, así como en la casa de los mayordomos o fiscales. Todos ellos se deben realizar con un estricto orden pues de su correcto proceder dependerá su eficacia. En ese sentido, no todas las personas se encuentran facultadas para ser partícipes del manejo de los actos rituales, por lo que se busca a uno o dos especialistas que conozcan las formas de realizarlos y que además sean reconocidos por la comunidad.

El especialista principal es conocido como *tipitato*, persona considerada como “el mayor de los mayordomos”, su función principal es la de guiar a los fiscales y mayordomos, oficia todos los rituales; es quien ofrenda a los santos las aves que serán sacrificadas, realiza las plegarias antes, durante y al terminar la festividad; coloca y levanta las ofrendas y en el caso de la festividad de San Miguel Arcángel, es quien se encarga de preparar el tepache. Los mayordomos, a pesar de poder acceder a los espacios restringidos, no pueden efectuar ningún tipo de actividad ritual si no están siendo supervisados por uno de ellos. Por lo general los *tipitatos*, son personas de edad avanzada que en su pasado han participado activamente como mayordomos y fiscales, obteniendo así los conocimientos y la experiencia necesaria al momento de organizar y dirigir todas las actividades rituales (Foto 3.15). Es importante que estén casados y deben llevar una vida respetable tanto en su matrimonio como con la gente de la comunidad.

La figura de los especialistas rituales con características cercanas a las del *tipitato* se han estudiado entre otros grupos indígenas, sin embargo, en este caso existe el inconveniente de que la palabra no tiene una traducción al español, de hecho no es un vocablo que provenga del totonaco, tal parece que es resultado de la deformación de alguna palabra del español o del náhuatl. Aun así se puede tomar en cuenta la semejanza de su cargo con el de otros grupos aledaños a Tepango, donde se hace presente la figura del especialista ritual, tal es el caso de los nahuas

de Ahuacatlán, estudiados por Antonio Sampayo [2012] y de los totonacos de Amixtlán con quienes Antonio Castro trabajó entre 1954 y 1973.³³



Foto 3.15 El *tipitato* prepara el tepache que se va a ofrendar a San Miguel Arcángel

Foto: Gastón Macín Pérez, 2008

En el primer caso, durante el ritual del *tipetlapaloliz* (ofrendar al cerro), que llevan a cabo los nahuas del municipio de Ahuacatlán, el mayordomo busca a un *tamatki* (el que sabe) para que se encargue de dirigir el ritual. Dicha persona posee un prestigio local que ha acumulado con el paso del tiempo a partir del desempeño de distintos cargos comunitarios tales como fiscalías, mayordomías, labores en la iglesia o dirección de rezos en rituales domésticos. Tiene una función de mediador, entre la comunidad y las entidades espirituales que subyacen en los cerros (Sampayo, 2012:119-120). Por su parte, en Amixtlán existe la figura del *lhkuyuna'* (conservador

³³ Ambas comunidades han tenido estrechos vínculos con Tepango a lo largo de la historia debido a su vecindad.

del fuego), considerado como el “sacerdote totonaca amixteca”, hombre longevo encargado de las relaciones que se establecen entre las personas del pueblo y las divinidades. Al parecer en la antigüedad gozaban de un marcado prestigio entre los habitantes de la comunidad, pero debido a que fueron desacreditados de manera constante por los sacerdotes católicos, su figura se fue distorsionando hasta considerarlos *solamente* como “brujos” (Castro, 1986:77-78).

En ambos casos tanto el *tlamatki* así como el *lhkuyuna'* dirigen las ceremonias comunales, sirven como medio de comunicación entre los seres humanos y las divinidades y tienen la facultad de sanar, además de que mucho de su conocimiento lo han adquirido por medio de la experiencia después de haber sido partícipes de las festividades como mayordomos o fiscales. Todas las características mencionadas en los párrafos anteriores son compartidas por los *tipitatos* de Tepango, en donde su papel como oficiante del ritual es clave para conseguir su eficacia.³⁴

Conviene subrayar el papel de “brujo” o “curandero” del que ambos autores hablan, pues si bien en Tepango no se hace alusión directa a que el *tipitato* posea dicha facultad (posiblemente porque no es una característica de la cual se hable abiertamente) pues al igual que en Amixtlán, se ha generado un estigma en torno a su figura. En tal caso, al *tipitato* se le puede asociar con un *skgoyuná* (brujo del fuego) o con un *taskgavín*, ambos pertenecientes a una compleja red de especialistas que “trabajan” con diferentes elementos de la naturaleza para curar o hacer daño. Al respecto, Cora Govers [2013] habla de la existencia del *macuchina*, palabra que hace referencia a “médico” o al “que cura”; y al *skuwana* (brujo) figura ambigua capaz de hacer el bien y el mal (Govers, 2013:204, 205).

³⁴ En diversas partes de la región Huasteca y de la Sierra Norte de Puebla existe la figura de un especialista encargado de officiar los rituales, basta revisar la extensa bibliografía que ahonda sobre ellos: entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla están las *tlamatque* “la que sabe” (Báez, 2004:235-254); el *tapahihque* “curandero” (Signorini y Lupo, 1989:93-98); con los nahuas de la Huasteca, el *huehuetlaca* “hombre sabio” (Ochoa y Pérez, 2013:113-136); los nahuas de Amatlán lo conocen como *tlamátiquetl* “persona sabia” (Sandstrom, 2010:314) y en Chicontepec, Veracruz el *tlamatineh* “sabio” (Gómez Martínez, 2002:202). Por otra parte, cabe señalar el trabajo realizado por González y Jiménez [2011] en relación con la figura del *golaba* zapoteco y el *tequitlato* de origen mexicana.

En Tepango existe una serie de especialistas que ayudan a las personas mediante rituales que devuelven la salud a través de la reincorporación de las entidades anímicas al cuerpo, o extrayendo los malos aires que han ingresado al organismo a causa de la intervención de otro ritualista o de algún *dueño* de la naturaleza. Tanto el *skgoyuná* así como el *maksgyuná* son considerados como brujos buenos, su nombre refiere a “el que enciende las velas”, “el que alumbra” o “el que da luz”, su forma de proceder conlleva el encender siete velas que servirán como ofrenda para las entidades que se harán presente para dialogar con el ritualista, el cual preguntará las causas del padecimiento del consultante. El *chuchuná* o “chupador” es quien, por medio de la succión directa de la región donde se aloja el *yā'ktzoco* (la coronilla), extrae los objetos (cosas o animales) que hacen daño a las personas. También se encarga de sacar piedras o vidrios de los sitios donde se hallan los pulsos. Dichos elementos son introducidos por un *taskgavin* (el que hace daño) brujo encargado de hacer el mal, es ayudado por *Papa* (la Luna), a quien por medio de plegarias solicita su intervención para que introduzca dichos objetos, que de no ser extraídos a tiempo harán que la persona afectada enferme de manera gradual hasta conducirla a la muerte. Estos ritualistas también pueden hacer grandes daños por medio de la *Cruz*, ya que a esta se le atribuye mucho poder, por lo que solo gente con mucha experiencia puede invocarla.

Finalmente, otro cargo importante es el que realizan las mujeres ancianas, pertenecientes a las familias de quienes desempeñan los cargos, por lo general suelen ser las madres de los mayordomos o de los fiscales, y si por algún motivo no se cuenta con su presencia, se busca a otra mujer de la familia que desempeñe el mismo papel, pero cumpliendo con la característica de ser alguien de edad avanzada. Estas mujeres son las primeras en recibir a las efigies de los santos en las puertas de las casas, y las primeras en incensarlas al momento que las colocan en el altar familiar.

Durante el tiempo que permanecen con el cargo, los fiscales y mayordomos fungen como representantes del pueblo ante las divinidades, particularidad que les confiere la capacidad de permanecer en los espacios sacros destinados a la

instalación de ofrendas, tal es el caso del tepache, bebida ritual que cobra una gran importancia durante el desarrollo de las festividades, pues como bebida consagrada, su elaboración, así como el espacio en el que se prepara, es restringido a un grupo selecto de personas.

Por otro lado, tanto el fiscal mayor así como el *tipitato* también llegan a representar —durante ciertos momentos del ritual— a las mismas divinidades, situación que los convierte en un vínculo directo entre las entidades sagradas y los hombres. Es por esto que deben cumplir con una serie de normas morales y permanecer en sus cargos durante el periodo que ellos mismos determinaron, lo cual les permite ser vistos como individuos honorables y respetables ante la sociedad. Romper con dichos cánones de conducta sería hacerlo también con las deidades, de ahí que sobrevengan los castigos hacia el individuo o sobre toda la comunidad.

Así pues, es a través de los oficiantes de los rituales que durante las festividades de los santos se van a construir los vínculos entre hombres y divinidades, siendo una de las características más importantes la elaboración de códigos muy específicos que se establecen por medio de las ofrendas, objeto del siguiente apartado, en donde santos católicos, deidades autóctonas y seres humanos van a intervenir en el equilibrio de los ciclos agrarios, la vida de los hombres, y en general del universo totonaca. Internémonos pues al complejo espacio de las ofrendas.

CAPÍTULO IV

ETNOGRAFÍA DE LAS OFRENDAS TOTONACAS EN TEPANGO DE RODRÍGUEZ

4.1 PREÁMBULO

Los rituales que conllevan la colocación de ofrendas al interior de las mayordomías ya han sido mencionados de manera muy breve en el apartado anterior. Para dicho propósito se hizo énfasis en los sistemas de cargos y en el calendario de festividades destinadas a los santos patronos del pueblo. En el presente capítulo se expone una descripción etnográfica en la que se detallan los actos rituales que se llevan a cabo durante las festividades dedicadas a los santos católicos. Se profundiza en los elementos que caracterizan a las ofrendas totonacas que son dispuestas a lo largo de los cuatro días que duran las celebraciones.

Considero necesario señalar que las ofrendas colocadas durante las mayordomías son sólo parte de un complejo de varias fases que componen la totalidad del ritual. Como ya se ha mencionado con anterioridad, las celebraciones de los santos están vinculadas de manera intrínseca con el ciclo agrícola del maíz, por lo que la eficacia no radica sólo en el buen desarrollo de una sola de las festividades, sino en la correcta realización de todo el ciclo, razón por la que los ocho mayordomos y los dos fiscales mayores están obligados a asistir y colaborar en cada una de las celebraciones.

A través del trabajo etnográfico que he realizado durante las festividades ofrecidas para los santos y que fueron mencionadas en el capítulo anterior, más las que se derivan de ellas,³⁵ he constatado que su estructura en cuanto a organización

³⁵ Entre los días siete al dieciséis de diciembre se lleva a cabo una reproducción del ciclo festivo anual, por lo que cada día se conmemora a un santo o virgen. Para ello se procura que las fechas coincidan con las que correspondieron a cada festividad (el 13 para San Antonio, jueves para el Santísimo Sacramento, etcétera). Además hay santos y vírgenes que se les conmemora más de una vez al año, tal es el caso de la Virgen de Guadalupe que se celebra el diez de mayo, el quince de septiembre y el doce de diciembre; o la Virgen del Carmen que aparte del dieciséis de julio también se lleva a la casa del mayordomo durante el uno y dos de noviembre, por mencionar solo algunos.

y desarrollo es muy similar, salvo algunos casos muy particulares como el de la Virgen del Carmen, en donde las ofrendas que se le dedican durante los días de muertos son colocadas de una forma especial, resaltando los colores oscuros y cantidades relacionadas con los difuntos;³⁶ o la de San Miguel Arcángel, que se distingue por ser organizada y dirigida por los dos fiscales mayores; la elaboración de tepache para las ofrendas; la representación nocturna de un evento con características carnalescas; y la celebración de dos misas de manera consecutiva.

Por lo anterior, las descripciones presentadas en los apartados de este capítulo, corresponden a **una síntesis general de los distintos actos rituales en los que se divide el proceso de “todas las mayordomías” en la comunidad de Tepango de Rodríguez.**

4.2 PRIMER DÍA: ADVENIMIENTO DE LAS FESTIVIDADES

4.2.1 Víspera a la celebración: la ofrenda de ceras para los santos

Para comenzar con los preparativos de la festividad el mayordomo, su esposa y sus ayudantes acuden a la iglesia a “poner las ceras”. Llevan consigo dos kilos de velas de cera amarilla y treinta veladoras chicas que colocarán como ofrenda para las veinte efigies de los santos que se encuentran distribuidas en el interior. Al ingresar todos acuden hacia la imagen del santo al que se celebra y la esposa del mayordomo y la del *tipitato* la sahúman con incienso haciendo la señal de la cruz cuatro veces. Al mismo tiempo el mayordomo y el *tipitato* se acercan a persignarse ante las imágenes de los santos principales: el patrono San Antonio de Padua, el Santísimo Sacramento y Jesús crucificado.

Terminado lo anterior, todos se hincan frente al altar mayor, el *tipitato* al frente de todos dirige una oración con el objetivo de pedir permiso y perdón por la celebración que está por comenzar. Riega para que todo salga bien y no haya

³⁶ La forma de colocación de las ofrendas mediante un estricto orden numérico es un sistema complejo que se abordará con mayor detalle en un apartado posterior.

inconvenientes (accidentes, enfermedades o conflictos) durante los tres días que dura la festividad. Esta acción se repite ante la Virgen María, San Antonio de Padua y el Santísimo Sacramento. Al finalizar tienden todas las ceras sobre el altar mayor y las dividen en veinte conjuntos de cuatro velas que el *tipitato* entrega a cada persona.

Se hacen dos grupos, uno de mujeres dirigidas por las esposas del *tipitato* y del mayordomo y otro grupo de hombres que es guiado por el mayordomo. Ambos grupos recorren el interior de la iglesia sahumando a cada santo colocándoles una cera encendida. Acabado el acto, todos se persignan y salen de la iglesia con rumbo a la casa del mayordomo.

4.2.2 Ofrenda para la casa y los antepasados difuntos

Al volver de la iglesia todos se dirigen hacia el altar familiar, las mujeres sahumán y se persignan cuatro veces para después comenzar a realizar las labores que con antelación les fueron asignadas. En ese momento, otro grupo de personas que se quedó en la casa ya tienen listos los alimentos que se ofrendarán y que corresponden a los mismos que se han preparado para desayunar.

La ofrenda colocada se distribuye de la siguiente manera: empezando por el centro del altar, hacía la izquierda se colocan cuatro tazas con café y luego del centro a la derecha dos tazas; frente a ellas se distribuyen de la misma forma seis platos con comida, que suele ser pollo guisado o frijoles; delante son puestos cuatro platos (del centro a la izquierda) con doce tortillas cada uno y luego hacia la derecha dos platos con catorce; entre la comida y las tortillas se disponen seis botellas con refino y por último, hasta el frente, cuatro vasos con agua. Sobre el suelo, por debajo del altar, se ponen dos garrafones con veinte litros de refino cada uno, se les colocan dos gladiolas y un collar hecho de flores silvestres; a los costados se sitúan dos botellas llenas de refino con un vaso y finalmente frente a ellos se encienden dos velas de cera amarillas y dos velas de cebo blancas (Figura 4.1). Una vez colocada la ofrenda un *tipitato* sahumá el altar y hace una oración pidiendo por el bienestar

de los asistentes, en especial de los dueños de la casa. La ofrenda permanece alrededor de una a dos horas, intervalo que se ocupa para servir el desayuno, posteriormente se levanta y es repartida entre todos los asistentes.

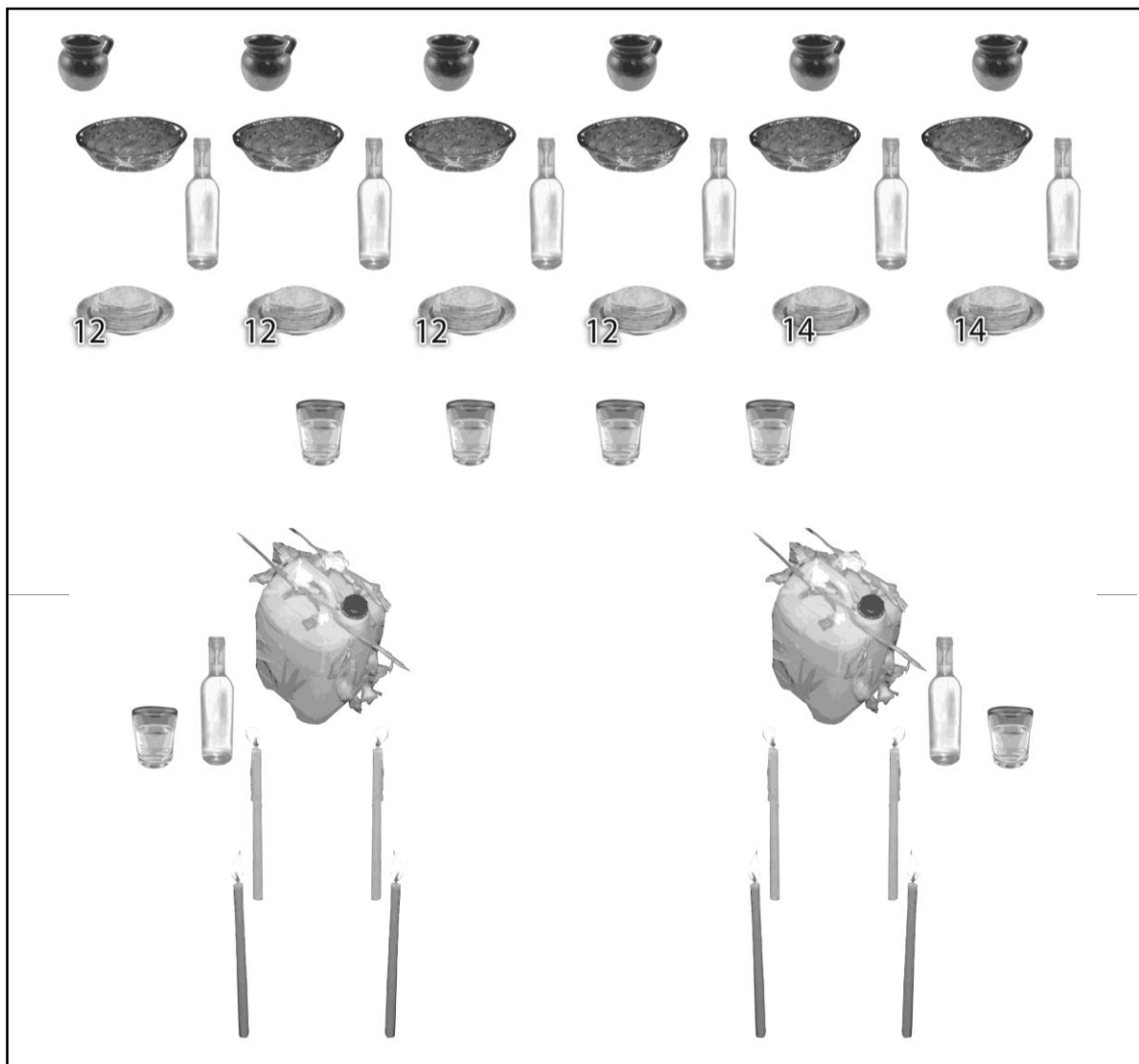


Figura 4.1 Ofrenda para los mayordomos y difuntos

El resto del día se ocupa para la preparación del *ka'vít* (nixtamal) el cual es preparado con el maíz que se recolecta durante el transcurso del día mediante el aporte que hacen todos sus ayudantes, pues cada vez que alguien llega a la casa lleva consigo uno o dos cuartillos de maíz, flores, sal y azúcar. Una vez colectada una cantidad considerable se pone a cocer en un cazo para que al siguiente día esté listo para molerse.

4.3 SEGUNDO DÍA: RECEPCIÓN DE LOS SANTOS PATRONOS Y LAS DEIDADES TUTELARES DEL PUEBLO

4.3.1 Confección de adornos y de atados de flores *Tachiquiy xa'nat*

Las actividades del segundo día comienzan a partir de las cinco de la mañana en la casa del mayordomo. Los coheteros son los primeros en llegar pues son quienes alrededor de las seis de la mañana anuncian el inicio de las labores quemando cuatro cohetes. Acudiendo al llamado, durante las siguientes tres a cuatro horas van arribando los ayudantes, llevando consigo diversos insumos que serán utilizados para los preparativos de la celebración en la que se espera recibir a los demás mayordomos y desde la iglesia del pueblo a la efigie del santo que se festeja, la cual previamente ha sido solicitada al fiscal mayor de la sección correspondiente al lugar en que se ubica la casa del mayordomo.

Los hombres llevan consigo flores silvestres de temporada en diversos tipos y colores, pues ellos son los encargados de la confección de collares y coronas así como de adornar el altar familiar y el marco de la puerta principal de la casa (Foto 4.1). Dichos ornamentos son confeccionados mediante una estructura hecha de palos de madera que servirá como base. Posteriormente se forra la madera con *kūni*, una especie de palma silvestre que se fija con cordones de algodón que previamente han sido encerados.

Fuera de la casa se prepara un pórtico para recibir al santo, el cual es fabricado con un carrizo de aproximadamente seis metros de longitud,³⁷ se dobla cuidadosamente hasta que se logra la forma de un arco, cada extremo es enterrado para que se sostenga con firmeza y una vez erguido es adornado con palmas y flores.

Dos hombres se encargan de la confección de unos objetos rituales conocidos con el nombre de *tachiquiy xa'nat*, que consisten de pequeños atados hechos con tres varas de carrizo, a cada una se les insertan tres *pa'sma' xa'nat*

³⁷ En caso de no disponer de un carrizo de tal dimensión se adosan dos o más piezas atándolas con un cordón de algodón.

(flores solferinas de sempiterna, *Gomphrena globosa* L.) o *kalhpu'xa'm xa'nat* (sempoalxóchitl, *Tagetes erecta* L.), al centro (entre las tres varas) se coloca una flor de *sempoalxóchitl* y finalmente se unen con una base formada con la hoja de una mazorca doblada a modo de cono y que es atada con una cuerda de algodón (Foto 4.2).

Se fabrican un total de veinte atados que serán utilizados como ofrenda para los platos petitorios, correspondientes a las efigies de los santos custodiados por los mayordomos, y que durante el transcurso de la mañana serán recibidos y dispuestos sobre el altar familiar. A cada plato se le colocan dos atados, un rosario de flores, una moneda y un huevo, posteriormente se espera la llegada de la efigie del santo que se conmemora, la cual es llevada desde la iglesia a la casa del mayordomo.



Foto 4.1 Un hombre lleva flores para adornar el altar y el marco de la puerta
Foto. Gastón Macín Pérez, 2015



Foto 4.2 Atado de flores *tachiqui xa'nat*
Foto. Gastón Macín Pérez, 2009

4.3.2 Elaboración de comida ritual: el *pūlaclíva* y la inmolación del ave sagrada

La preparación de la comida se lleva a cabo desde muy temprano. Entre siete y ocho de la mañana se comienzan a elaborar los alimentos que se servirán como desayuno. Se designa un cuarto especial para ello, adecuando el espacio con varios metates (entre 4 a 6) que serán ocupados por las molenderas (*skiti'*), y otra área libre donde se colocan asientos improvisados con tablas para las encargadas de elaborar los tamales. Mientras tanto en la cocina otro grupo de mujeres se dedican a preparar las tortillas, los guisos y el café. Las molenderas se dedican exclusivamente a moler en el metate, la masa para los tamales y las tortillas,

también muelen los jitomates y los chiles con los cuales preparan la salsa para los tamales y los guisos. Otras se encargan de cocinar los alimentos; dos o tres mujeres se dedican a la preparación del café y la mayoría ayuda a la elaboración de las tortillas y los tamales.

La comida principal se compone de unos tamales conocidos con el nombre de *pūlaclīva* vocablo que literalmente quiere decir *relleno de carne* y que se puede traducir como tamal de carne. Consisten en una tortilla de masa de maíz hecha a mano como base, la cual se coloca sobre una hoja de *sē'kna'palma*³⁸ (platanillo o papatla) sobre ella se vierte una salsa llamada *tasva'ka'* pin compuesta de caldo de pollo, jitomate, chile chipotle, chile ancho y masa; se agregan dos trozos de carne de puerco y unas ramas de cilantro, se cierra la tortilla y finalmente se envuelve con la hoja (Foto 4.3).



Foto 4.3 Elaboración de tamales *pūlaclīva*

Foto. Gastón Macín Pérez, 2015

³⁸ Se utilizan dos variedades de esta planta: *Canna indica*, también conocida con el nombre de *chi'quichi* (*sē'kna'palma* de pueblo) y *Heliconia schiedeana* (*sē'kna'palma* de monte), ésta última es más apreciada debido a la resistencia de la hoja y al sabor que da a los tamales (Martínez, 2001: 79, 80, 180, 181).

De manera simultánea se prepara un ave (guajolote o pollo) para sacrificarla, pues servirá como ofrenda al santo. Previamente el *tipitato* la lleva ante el altar, la sostiene con sus dos manos y haciendo la señal de la cruz realiza una plegaria a Dios pidiendo perdón por el sacrificio que llevará a cabo. Posteriormente se realiza la inmolación, el cuerpo ya sin vida es entregado a una mujer que se encargará de desplumarla, lavarla, cortarla y guisarla³⁹ (Foto 4.4). En la cocina ya se tiene lista una olla con agua hirviendo donde se introduce al ave en su totalidad. Cabe señalar que es de suma importancia que nadie toque la olla, a excepción de la encargada, incluso las demás mujeres ayudantes de la cocina no pueden hacerlo.



Foto 4.4 Limpieza del guajolote sacrificado
Foto. Gastón Macín Pérez, 2014

³⁹ Las vísceras son desechadas, a excepción del hígado, la molleja y el corazón.

4.3.3 Ofrendas para el altar familiar y las deidades de la Tierra y el Fuego

Antes de desayunar se coloca una ofrenda en el altar familiar organizada de la siguiente forma: comenzando por el centro y hacia la izquierda se colocan cuatro recipientes con doce piezas de pan cada uno, luego a la derecha dos recipientes con catorce piezas de pan, colocando una taza con café a cada uno (seis en total). Una vez terminado, se sahúma y el incensario es puesto al frente. La ofrenda permanece aproximadamente una hora en el altar familiar para luego ser levantada y repartida entre todos los asistentes (Figura 4.2).

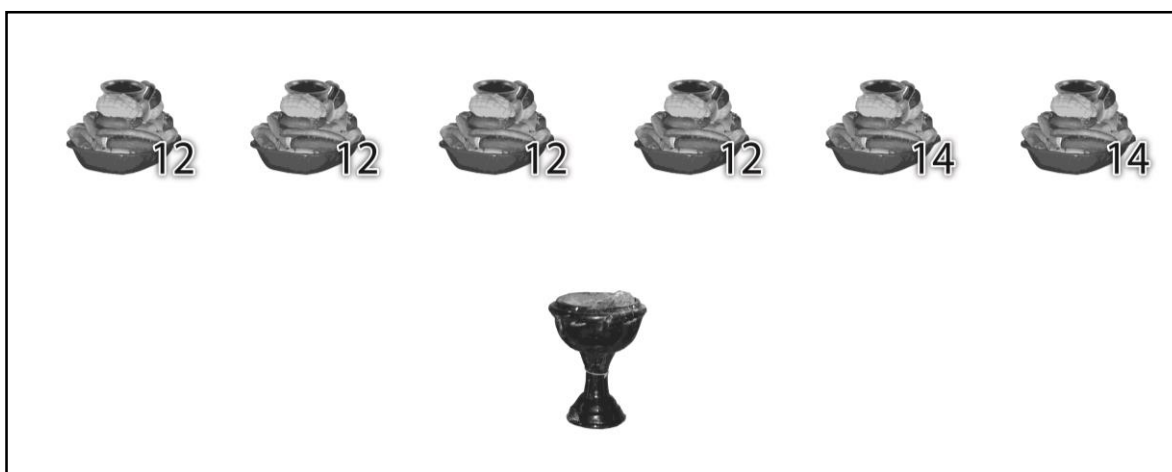


Figura 4.2 Ofrenda en números 2, 4, 6, 12 y 14.

En el patio de la casa se preparan dos *pūlcuyāt* (fogones) donde se colocan unos cazos para cocinar los tamales. En su interior se articula una reja improvisada con maderas y sobre éstas una cama de *tanca'pās* (helechos), con la finalidad de generar un ambiente de cocción por medio de vapor. Esta labor es encargada específicamente a un grupo de hombres quienes van distribuyendo los tamales uno a uno, desde las orillas hacía el centro, procurando dejar un hueco para que el vapor se distribuya de manera uniforme. Una vez que todos los tamales son colocados se vierten sobre ellos cuatro chorros de refino en forma de cruz y se cubren con hojas de plátano.

Para iniciar la cocción de los alimentos, el *tipitato* hace una ofrenda al *Taksjoyut* (el dueño del fuego), deidad que en muchas ocasiones se asocia con el Diablo. Toma una botella de refino y con el líquido dibuja una cruz, al tiempo que

derrama algunos chorros en cada una de las tres piedras del fogón (*māxkayat*). Finalmente se procede a encender el fuego.⁴⁰

4.3.4 Ofrenda para los ayudantes del mayordomo

Mientras se espera a que estén listos los tamales se llevan a cabo los últimos detalles para que cerca del mediodía todo se encuentre dispuesto. Ya adornado el altar familiar se procede a poner una ofrenda con los tamales recién hechos. En una misma hilera se comienzan a colocar, del centro a la izquierda, cuatro platos con doce tamales cada uno y nuevamente desde la parte central con dirección a la derecha, dos platos con siete. A cada plato se le asigna una taza de café (seis en total); por delante se ubican seis botellas con refino y frente a ellas dos vasos con agua. Finalmente dos velas de parafina son encendidas y se sahúma el altar con incienso en tanto se efectúa una oración (Figura 4.3).



Figura 4.3 Ofrenda de tamales en números 2, 4, 6, 7 y 12

⁴⁰ Para cada celebración se elaboran alrededor de 1,000 y 1,500 tamales.

Al terminar de colocar la ofrenda se ofrece de comer a los asistentes, los *cubeteros* sirven café y entregan un recipiente con cinco tamales a cada persona. Durante ese tiempo la ofrenda permanece en el altar familiar alrededor de una a dos horas. Pasado ese tiempo es levantada por el *tipitato* y repartida entre las personas que ayudaron a la elaboración de los alimentos.

4.3.5 El asiento de las deidades: Recepción de los mayordomos y los santos patronos

Previamente al arribo de la efigie del santo que se celebra, se espera a los demás mayordomos acompañados de sus esposas.⁴¹ Cada uno porta consigo uno de los dos platos petitorios del santo que custodia. Antes de ingresar a la casa la mujer enciende su incensario y ambos esperan parados en la puerta del vestíbulo que previamente fue adornada con un marco de flores. Dentro de la casa se preparan para dar la bienvenida a los recién llegados; las mujeres encienden sus incensarios y en orden se acercan a la entrada en donde ya se han colocado dos hombres a los costados de la puerta, cada uno portando una vela blanca de parafina encendida. Mientras tanto el mayordomo y el *tipitato* toman las coronas y collares de y salen de la casa por otra puerta para acercarse y pararse a lado de la pareja que aguarda a la entrada.⁴²

La primera en acoger a la pareja es una mujer de la familia, por lo general la abuela materna o paterna.⁴³ Ésta se persigna y sahúma el plato petitorio haciendo cuatro veces la señal de la cruz, acción que es repetida con el mayordomo y su

⁴¹ En cada mayordomía se espera a nueve, los siete mayordomos restantes y a los dos fiscales mayores. En el caso particular de las festividades dirigidas por estos últimos, los mayordomos se dividen en dos grupos acorde a las secciones del pueblo en la que viven, pues dichas celebraciones se llevan a cabo simultáneamente en la casa del fiscal mayor de la primera y segunda sección del pueblo, y en la del fiscal mayor de la tercera y cuarta sección, de tal manera que a cada casa llegan cuatro mayordomos.

⁴² Cabe señalar que detrás de los mayordomos se juntan varias personas que van llegando y que no pueden acceder a la casa sino hasta después que lo haga el mayordomo.

⁴³ En el caso de que no esté ninguna de las dos se busca a otra persona de la familia, cumpliendo con las características de que sea mujer y de edad avanzada.

esposa, luego en señal de bienvenida saluda a ambos de la mano y posteriormente hace lo mismo con la demás gente que está a su alrededor. La esposa del *tipitato* es la segunda en recibirlos, al igual que la primera sahúma al plato y a la pareja que lo porta, luego con un huevo persigna al plato y se lo pone como ofrenda. A continuación se acerca el *tipitato* para colocar a la efigie del plato un pequeño collar de sempiternas,⁴⁴ no sin antes habiéndola persignado cuatro veces con él. Para finalizar a ambos les ponen un collar y exclusivamente a la esposa le colocan una corona, todos ellos elaborados con hilo de algodón y flores.

Terminado el acto entran a la casa, primero se dirigen hacia el altar familiar donde ambos se persignan frente al plato petitorio del santo a quien se dedica la festividad. Antes de disponer el plato sobre el altar, el mayordomo hace que ambas efigies se saluden entre sí realizando unos movimientos en los que simulan darse seis abrazos como señal de saludo. Posteriormente *sienta* el plato al lado del otro, con la intención de que los siguientes en llegar sean igualmente alineados de manera consecutiva. Por su parte, la esposa se persigna y sahúma el altar cuatro o seis veces. Una vez concluido, ambos saludan de mano uno a uno a todos los presentes, hasta que finalmente se integran a las demás actividades (Foto 4.5).

4.3.6 Recibimiento de la efigie del santo conmemorado

Aproximadamente entre la una y dos de la tarde los mayordomos se organizan para ir a la iglesia por la efigie del santo, para ello se requiere de la autorización de uno de los fiscales mayores y de que estén presentes los tocadores (músicos). Al partir de la casa del mayordomo se queman dos cohetes en señal de que se iniciará el recorrido. Ya en la iglesia todos acuden hacia el altar mayor, se colocan en fila y danzan seis sones del *tapāxuvān* con la intención de solicitar autorización al santo para moverlo de su lugar. Al acabar colocan a la efigie sobre una mesa y la atan a ella con una cinta de color blanco, una vez asegurada la cargan entre cuatro

⁴⁴ Para los platos petitorios se confeccionan collares especiales en miniatura, hechos con flores de sempiterna.

personas y la llevan en procesión hacia la casa.⁴⁵ Durante el trayecto los tocadores caminan frente a los mayordomos, tras ellos llevan a la efigie acompañada de un sacristán que toca una campana anunciando su paso por las calles.



Foto 4.5 Los platos petitorios son sentados en el altar
Foto. Gastón Macín Pérez, 2016

La recepción del Santo es similar a la de los mayordomos, primero la mujer de edad avanzada sahúma a la efigie y a la campana procediendo a saludar a los presentes. La segunda es la esposa del *tipitato*, la cual persigna a la imagen con un huevo y lo coloca sobre la mesa que lo sostiene. Es turno de los anfitriones, la esposa del mayordomo realiza la misma acción que sus predecesoras, enseguida su marido se acerca y se arrodilla, hace una oración, coloca en el cuello de la efigie un collar de flores y una gladiola en ambos costados (Foto 4.6).

⁴⁵ Los santos son cargados por cuatro hombres elegidos previamente por el mayordomo y en el caso de las Vírgenes es indispensable que las cargueras sean mujeres adolescentes.



Foto 4.6 Recepción de la efígie de San Miguel Arcángel
Foto. Gastón Macín Pérez, 2008

Al ingresar, los *tocadores* interpretan seis sones del *tapāxuvān*, manifestando con ello que “están alegres” por su visita. Conforme van entrando a todos los asistentes les colocan un collar de flores, a las mujeres además les ponen una corona. En tanto, se escucha la música a la vez que se instala al santo, ya sea frente al altar familiar o a lado de él. Inmediatamente a sus costados se encienden dos velas blancas de parafina. Las mujeres sahúman con incienso y después todos toman una flor y danzan doce sones de *tapāxuvān*.

4.3.7 *Ka'vili na'nav* ‘Vamos a poner la ofrenda’: la gran ofrenda de los santos

Con la llegada de la efígie del santo a la casa del mayordomo se preparan las viandas especiales para agasajarlo. De la misma manera que en las ocasiones

anteriores, se sigue un estricto orden para la disposición de los elementos ofrendados, tanto en cantidades, números y direcciones (empezando por el centro, luego a la derecha y finalmente a la izquierda).

El espacio se divide en cuatro partes acorde con su designio: el primero para el altar y sus ocupantes, los santos y vírgenes que se encuentran sentados sobre él; el segundo dirigido a la tierra (el pueblo, la milpa y la casa) y a sus habitantes vivos y muertos; el tercero, a la deidad a quien se conmemora; y el cuarto a las divinidades que habitan en el inframundo.

Se comienza por la ofrenda para el altar, lugar que representa el ámbito celeste y que es ocupado por los santos: a la derecha de la efigie venerada se coloca un litro de jerez, a la izquierda un litro de aguardiente; por delante se ponen veinticuatro piezas de pan y veinticuatro tamales. Enseguida, sobre la *Mesa de ofrenda* ubicada frente al altar se disponen las viandas para el pueblo/casa, sus habitantes vivos y los antepasados difuntos: se sitúan cuatro platos con doce panes, cuatro tazas con chocolate, cuatro botellas con refino, cuatro platos con doce tamales; en seguida cuatro platos con catorce panes, cuatro tazas con chocolate, cuatro botellas con refino y cuatro platos con catorce tamales.

Posteriormente en la misma *mesa* se presentan los elementos consagrados a los santos de los mayordomos: se depositan doce platos con diez piezas de pan, doce tazas con chocolate y doce botellas de refino respectivamente, doce platos con diez tamales, cuatro cartones de cerveza y cuatro paquetes de refresco. A cada uno de los platos petitorios se les coloca un huevo, una moneda y dos atados *tachiquiy xa'nat*. Las botellas de refino son ataviadas con rosarios fabricados con flores de *sempoalxóchitl*; se colocan seis vasos con agua, cuatro velas blancas y cuatro veladoras de vaso. Finalmente se purifica el espacio encendiendo las velas y sahumando con incienso toda la ofrenda (Figuras 4.4, 4.5, 4.6 y 4.7).

En el lugar en que se instala al santo conmemorado se coloca una ofrenda excepcional: un recipiente con veinticuatro piezas de pan acompañado de una taza con chocolate. Por delante un recipiente con veinticuatro tamales; en cada esquina frontal de la mesa cuatro platos vacíos dispuestos de dos en dos con una cuchara sobre ellos “para que se sirvan y coman [las deidades]”. La olla con el ave es colocada delante de la efigie y ante ella un *kā'xi'* (guaje) con veinticuatro tortillas; a la derecha una botella con un litro de jerez y a la izquierda otra con un litro de refino. Por último al frente la ofrenda se sitúan dos vasos con agua, cuatro veladoras y dos velas de cera blanca que se encienden inmediatamente después de colocarlas (Foto 4.7).



Foto 4.7 Ofrenda contada en 24 y ave sacrificada
Foto. Gastón Macín Pérez, 2010

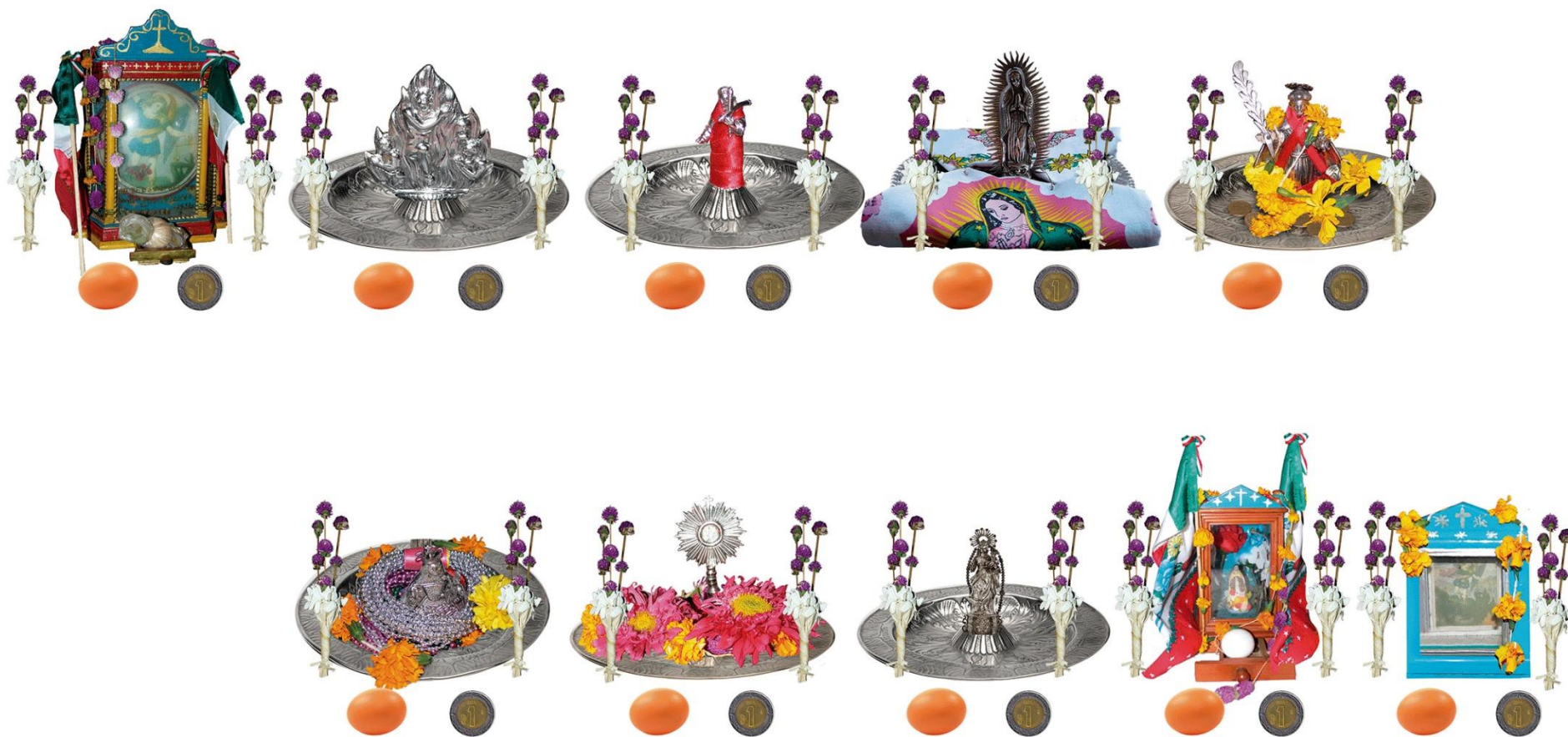


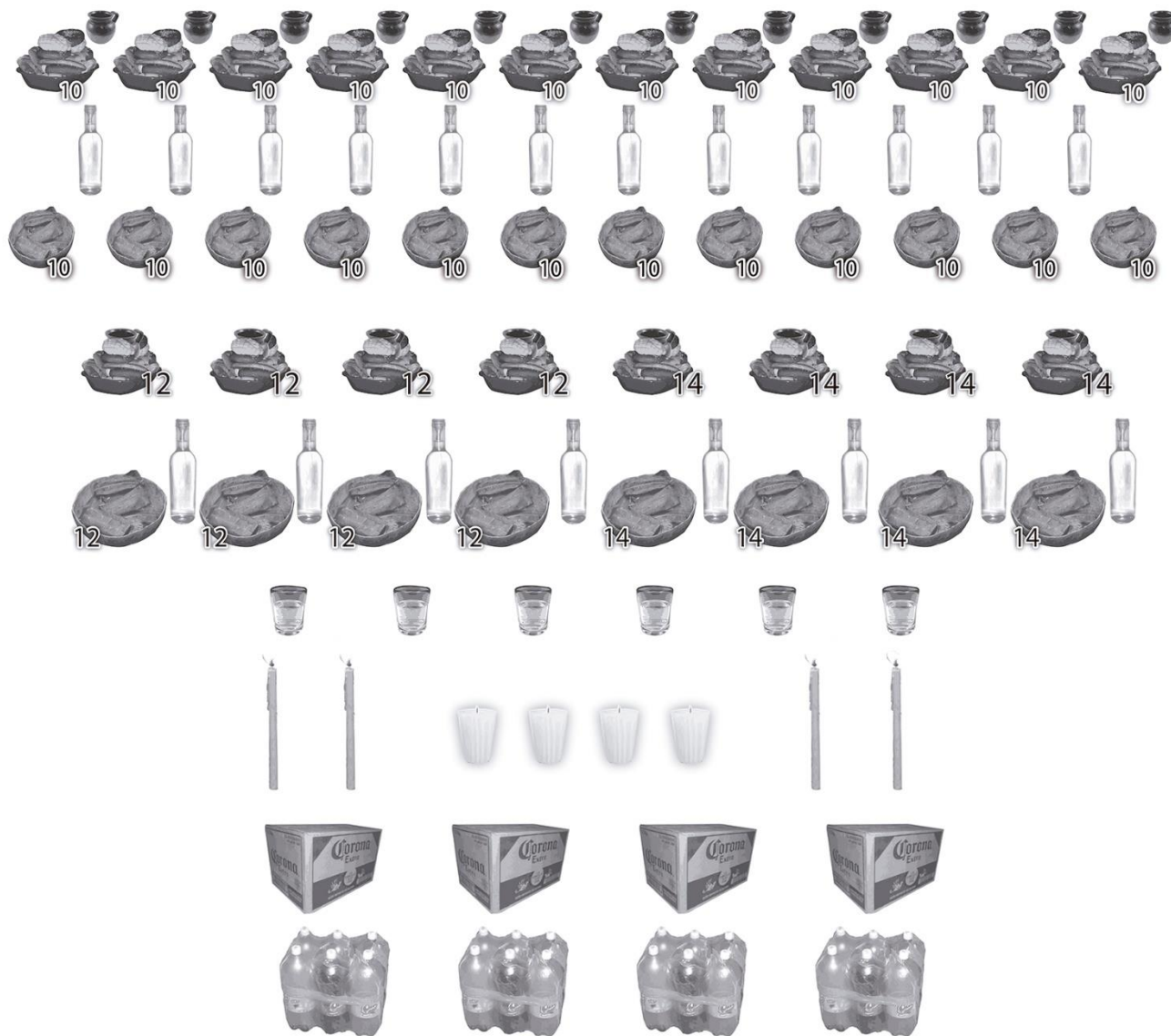
Figura 4.4 Los 10 platos petitorios con sus ofrendas de:

2 atados *tachiquiy xa'nat*

1 huevo

1 moneda

Elaboró. Gastón Macín Pérez



10 jarros con chocolate
12 recipientes con 10 panes

12 botellas con refino

12 recipientes con 10 tamales

4 recipientes con 12 panes
4 jarros con chocolate
4 recipientes con 14 panes
4 jarros con chocolate

4 recipientes con 12 tamales
4 botellas con refino
4 recipientes con 14 tamales
4 botellas con refino

6 vasos con agua

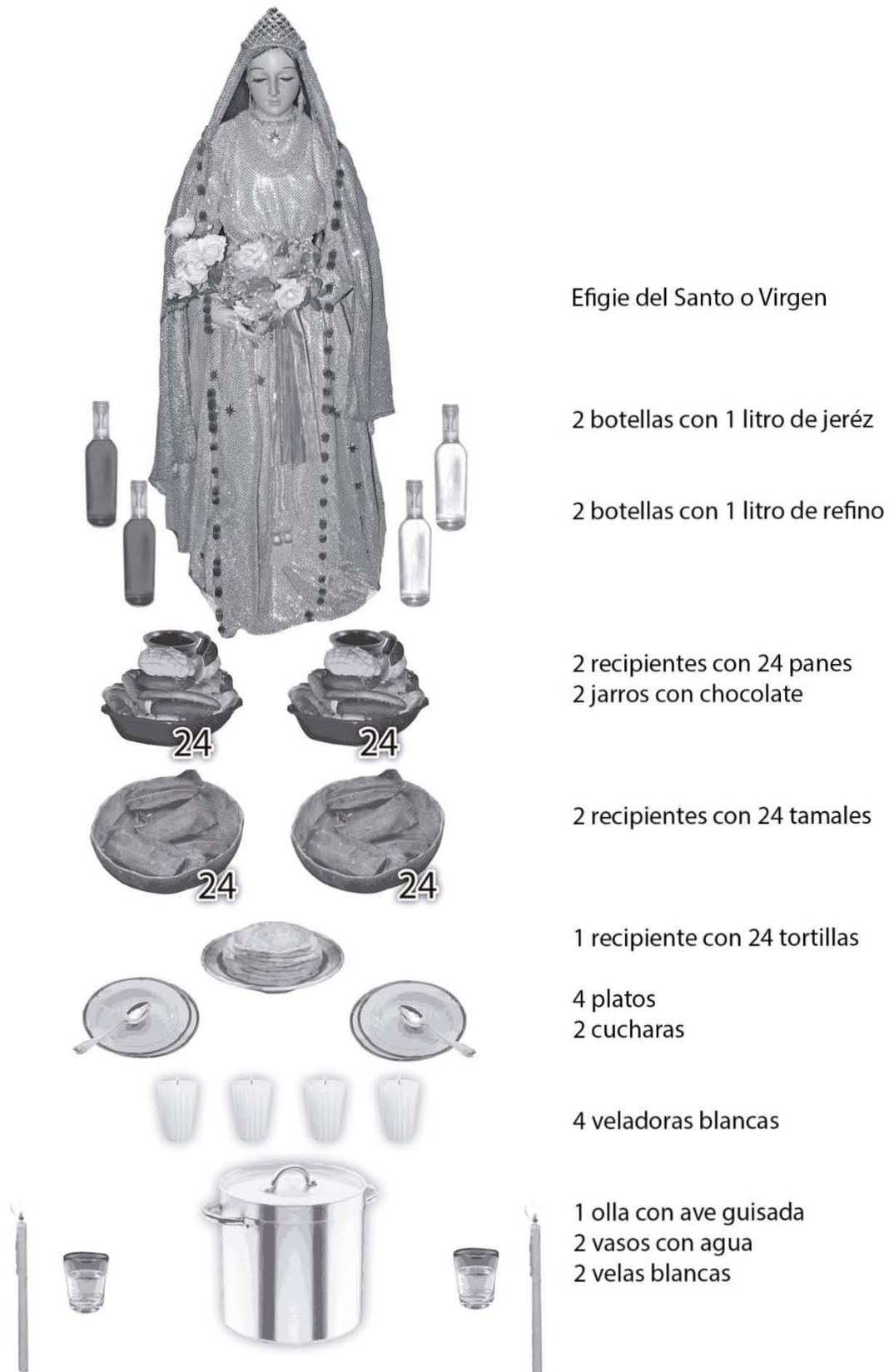
4 veladoras blancas
4 velas de cera

4 cartones de 24 cervezas

4 paquetes de 6 refrescos

Figura 4.5 Ofrendas de alimentos para los santos, deidades autóctonas y el pueblo

Elaboró. Gastón Macín Pérez



Efigie del Santo o Virgen

2 botellas con 1 litro de jeréz

2 botellas con 1 litro de refino

2 recipientes con 24 panes
2 jarros con chocolate

2 recipientes con 24 tamales

1 recipiente con 24 tortillas

4 platos
2 cucharas

4 veladoras blancas

1 olla con ave guisada
2 vasos con agua
2 velas blancas

Figura 4.6 Ofrenda para Dios (el Santo o Virgen celebrado)
Elaboró. Gastón Macín Pérez

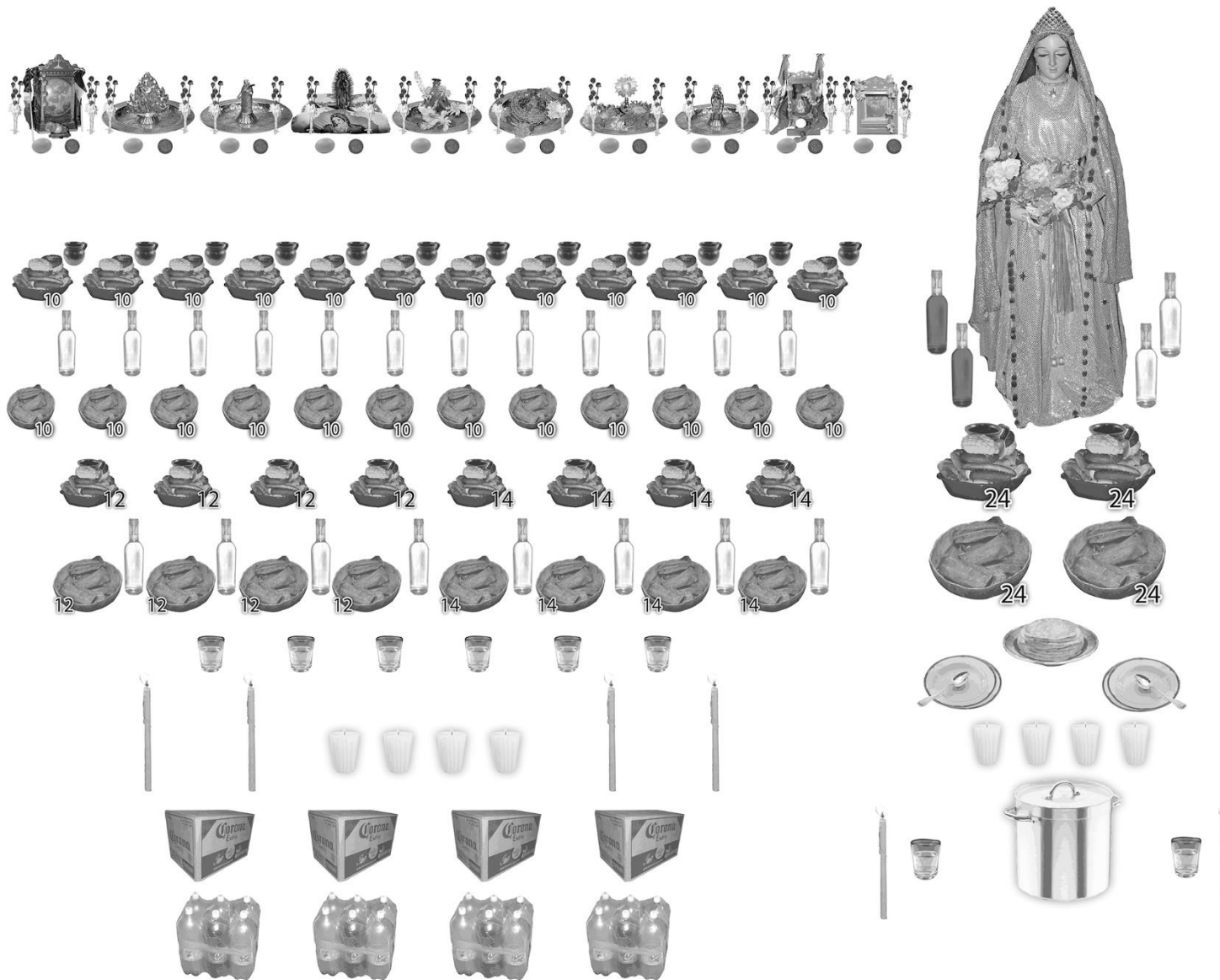


Figura 4.7 La gran ofrenda de los Santos

Elaboró. Gastón Macín Pérez

4.3.8 *Ta'sani'mav kin'puchinacan* 'Vamos a llamar a Dios': La invocación de las deidades

Cerca de las cuatro de la tarde todo se encuentra listo para recibir a quienes han sido motivo del esfuerzo comunal, es momento de invocar a las deidades. Los *tocadores* afinan sus instrumentos, mientras los asistentes toman una flor y se instalan frente al altar, la ofrenda y los santos. El *tipitato* se coloca a lado de la ofrenda y comienza a entonarse el son del *tapāxuvān*. Durante casi una hora todos los presentes danzan veinticuatro sonos de manera ininterrumpida, esperando con fervor la llegada de los santos patronos, los difuntos y de Dios (Foto 4.8).

Completados los veinticuatro sonos (código que remite a Dios) se ofrece de comer a toda la gente, dos hombres se encargan de repartir un recipiente con cinco tamales a cada persona y otros dos sirven café. Antes de consumir los alimentos los tocadores interpretan seis sonos de *tapāxuvān* para que los comensales, con una flor en la mano, “dancen” sentados al ritmo de la música.

Terminado el convite, la gente se retira paulatinamente dejando la “gran ofrenda” dispuesta para que las deidades coman de ella mientras se espera la llegada del nuevo día.

4.4 TERCER DÍA: EL BANQUETE DE LOS SANTOS

4.4.1 *Ka'māktinav* 'Vamos a bajar la ofrenda'

Es el tercer día de la mayordomía, al comenzar el alba se queman cuatro cohetes para anunciar al pueblo que la fecha del santoral de la divinidad conmemorada ha iniciado. Las actividades inician con la puesta del café pues se espera que desde las siete de la mañana comiencen a llegar los ayudantes del mayordomo.

Alrededor de las nueve de la mañana el *tipitato* llega a la casa para *levantar* la gran ofrenda colocada el día anterior. El acto comienza con la desarticulación de las viandas que fueron cuidadosamente dispuestas en orientación y número para entregarla a los mayordomos y a sus esposas, así como a todos los presentes. Los

recipientes con veinticuatro elementos se reservan para los anfitriones; las botellas con refino y jerez se entregan a los familiares de éstos; la ofrenda consagrada a los santos patronos es distribuida entre los mayordomos a quienes se llama uno a uno por el nombre del santo o la virgen que le corresponde y se les hace entrega de un recipiente con comida y una botella de refino. Todo lo que queda es repartido entre la gente y al igual que el día anterior cada uno toma una flor, se disponen frente al altar y bailan con la comida seis sonos del *tapāxuvān*.

Finalizada la danza se colocan los recipientes con la ofrenda sobre un plástico de forma cuadrada que se tiende en el suelo frente al altar.⁴⁶ Se separan veinticuatro tamales y veinticuatro panes para los anfitriones; las viandas que corresponden a los santos de los platos petitorios también se apartan y se entregan a sus respectivos mayordomos. El resto de la ofrenda se distribuye entre los asistentes, a cada uno le toca un tamal, un pan y un sorbo de chocolate.

El ave que se colocó en una olla especialmente para la efigie del santo conmemorado se desmenuza y se reparte de tal modo que todos puedan comer al menos una pequeña porción. Este alimento es acompañado con una tortilla y un poco de caldo del mismo guiso.⁴⁷

Los recipientes que contenían los alimentos se vuelven a colocar sobre el plástico y se lavan únicamente con agua. Los residuos obtenidos se colectan, se reservan y posteriormente son desechados por un agujero que se cava especialmente para ello por debajo del altar familiar. Completado el consumo de los alimentos ofrendados, los trastes limpios y las botellas vacías se reparten entre los presentes para que se baile con ellos doce sonos de *tapāxuvān*.

⁴⁶ Originalmente se utilizaba un petate, elemento que ha ido en desuso por la introducción de nuevos materiales desde finales de la década de los setentas. En todos los casos observados se emplearon plásticos a los que la gente llama de manera genérica “nylon” que por lo general tienen una medida aproximada de dos metros de largo y uno de ancho. Hay una preferencia por utilizar los de color azul, aunque pueden ser de otras tonalidades, exceptuando los negros.

⁴⁷ Las personas que reparten esta ofrenda tienen una particular preocupación por hacer que toda la gente que participa de la mayordomía coma al menos un pequeño fragmento del ave, para “hacerla rendir” la acompañan con una tortilla y la entregan en forma de taco.



Foto 4.8 Ante el altar y las ofrendas, la gente enflorada danza 24 sones de *tapāxuvān*
Foto. Gastón Macín Pérez, 2012

4.4.2 Las ofrendas de la iglesia: misa del santo conmemorado

Entre las once y doce del día todos se alistan para asistir a la misa que se ofrece en honor al santo conmemorado. La efigie se lleva afuera de la casa, en tanto los mayordomos se postran frente al altar para tomar sus platos petitorios. El cohetero por su parte lanza cuatro cohetes en señal de que están saliendo rumbo a la iglesia. Los *tocadores* salen de la casa, se colocan al frente y comienzan a avanzar interpretando el son del *tapāxuvān*. En medio de la procesión van los cargueros con la efigie del santo y detrás los mayordomos con los platos petitorios, los atados *tachiquiy xa'nat*, y las coronas y collares de flores. Las mujeres en pos de los mayordomos llevan consigo sus incensarios y parte de la ofrenda de alimentos que previamente habían apartado.

En la iglesia se recibe a los mayordomos y a la efigie del santo en la entrada del santuario, el sacerdote arroja agua bendita sobre todos los presentes a la vez que el *tipitato* le coloca un collar de flores, inmediatamente después hace lo mismo con los demás acompañantes del mayordomo, a las mujeres además se les otorga una corona. El mayordomo toma la vara de mando y sus *compadres* el cirial y la bandera, se colocan al frente y proceden a avanzar rumbo al altar mayor en donde permanecerán de pie el tiempo que dure la misa. La efigie se sitúa a la derecha del altar. Los *tocadores* por su parte se instalan a lado de la efigie y permanecen sentados en un lugar previamente designado para ellos. Durante la misa, luego de la consagración del pan y el vino, el sacerdote sostiene el cáliz y el copón y los ofrenda junto con el *tapāxuvān*. Se bailan doce sonos y al terminar las mujeres toman los alimentos que habían reservado de la ofrenda del santo (dos platos con seis tamales cada uno, dos con seis piezas de pan y dos con doce frutas) y la disponen sobre una mesa que se coloca frente al altar mayor.

Una procesión con la efigie del santo se lleva a cabo después de la misa, los asistentes encabezados por los mayordomos rodean la iglesia de izquierda a derecha empezando por el altar mayor y culminando en ese mismo lugar. Es momento de despedirse del santo, de uno en uno cada mayordomo se acerca y con su plato petitorio “abrazo” seis veces a la efigie. A la par, como símbolo de despedida, las mujeres recorren el interior de la iglesia para sahumar a todos los santos y las vírgenes de la misma forma en que lo hicieron el día en que comenzó la celebración. En esta ocasión son guiadas por la esposa del mayordomo.

Doce sonos de *tapāxuvān* son entonados frente al altar mayor, los mayordomos junto con sus esposas danzan en señal de agradecimiento y despedida. Antes de terminar, comienzan a avanzar en reversa para salir de la iglesia sin darles la espalda a los santos ni a “Dios”. Una vez afuera, sin dejar de danzar, todos forman una rueda y con una entonación distinta del *tapāxuvān* danzan doce veces “*el son del círculo*”. Comienzan dando dos vueltas en sentido dextrógiro, luego dos en levógiro y así consecutivamente hasta completar los doce sonos. Al terminar todo el grupo vuelve a la casa del mayordomo (Foto 4.9).



Foto 4.9 Con 12 sones de *tapāxuvān* se danza fuera de la iglesia el son del círculo
Foto. Gastón Macín Pérez, 2012

4.4.3 El convite con los mayordomos: *staka'la* 'la comida con tamales agrios'

Durante el tiempo que los mayordomos están fuera de la casa, en la cocina las mujeres preparan una comida especial. Unos tamales llamados *staka'la* que tienen como característica principal ser de sabor agrio y tener forma cuadrada, su elaboración consiste en masa a la que se agrega bicarbonato de sodio que se deja reposar durante la noche cerca del fogón para que se fermente. Al día siguiente se le agrega sal y la mezcla obtenida se bate y se envuelve con las hojas de un árbol conocido con el nombre de *yā'kalaman* (*Saurauia cana* Keller). Se cuecen al vapor y se sirven como complemento de un guiso hecho a base de carne de res en caldo con chile chipotle, jitomate y hierbabuena.

Al regreso de la misa todos ingresan a la casa, cogen una flor y toman asiento alrededor de la habitación donde se encuentra el altar familiar, una vez instalados se entonan y “bailan” seis sones de *tapāxuvān*. Al terminar se sirve la comida: una taza con café, un plato con caldo y un recipiente con cinco tamales *staka’la* son entregados a cada persona.

4.4.4 El *Tavilanat*: La gran ofrenda de agradecimiento

Terminados los alimentos el *tipitato* y el mayordomo preparan una nueva ofrenda muy similar a la del día anterior. Se vuelve a convocar a las deidades, santos, vírgenes y ancestros, esta vez para festejar y agradecer por los bienes otorgados al pueblo.

Un pan de gran tamaño preparado especialmente para la ocasión o una canasta con *trescientas* piezas de pan se sienta frente al altar; a su derecha se dispone una botella con un litro de refino y a su izquierda un litro de jerez; frente a ella se coloca un plato con *veinticuatro* piezas de pan y una taza con chocolate; un plato con *veinticuatro* tamales y una botella con refino; *cuatro* recipientes con doce panes, cada uno con una taza con chocolate; *cuatro* platos con doce tamales y *cuatro* botellas con refino; *cuatro* platos con *catorce* panes y cuatro tazas con chocolate; *cuatro* platos con *catorce* tamales y *cuatro* botellas con refino. *Seis* platos con diez piezas de pan y *seis* tazas con chocolate respectivamente; *seis* platos con *diez* tamales y *seis* botellas con refino; *cuatro* cartones de cerveza y *cuatro* paquetes de refresco; hasta el frente se colocan *seis* vasos con agua. Por último *cuatro* velas blancas y *cuatro* veladoras de vaso son encendidas y todo se sahúma con incienso (Figura 4.8).

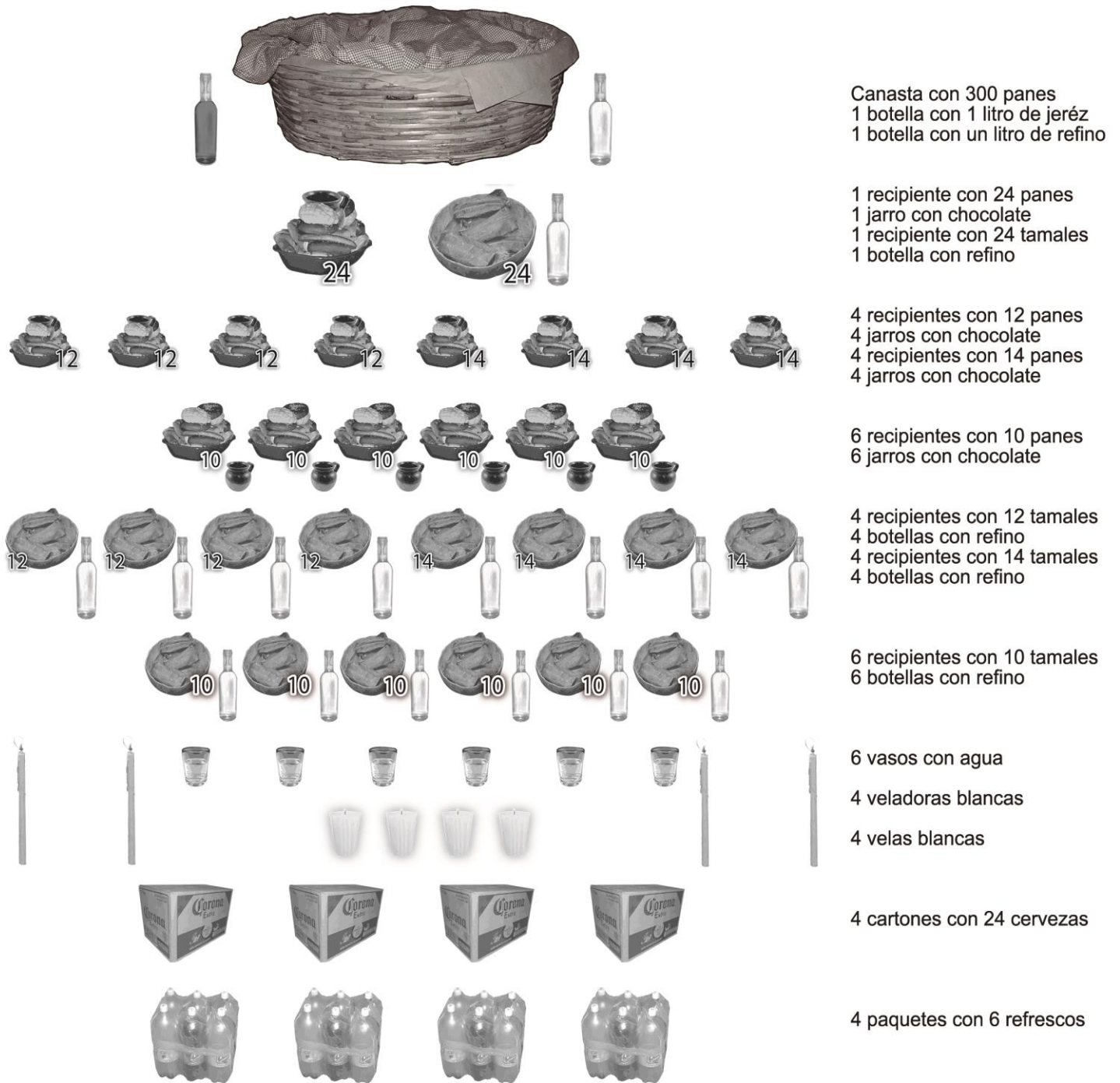


Figura 4.8 Ofrenda con trecientos panes
 Elaboró. Gastón Macín Pérez

Instalada la ofrenda se entonan y danzan veinticuatro sonos del *tapāxuvān* para que de la misma forma que el día anterior los santos patronos, ancestros difuntos y deidades autóctonas se hagan presentes mediante los códigos representados.

4.5 CUARTO DÍA: EL TÉRMINO DE LA FESTIVIDAD

4.5.1 Convite con las deidades y purificación del espacio de la ofrenda

A las primeras horas del cuarto y último día se espera la llegada del *tipitato*, único especialista a quien se le permite *levantar* la ofrenda. Cerca de las diez de la mañana llegan los *tocadores* quienes de inmediato toman su lugar (al costado izquierdo del altar familiar) e interpretan seis sonos del *tapāxuvān*. Completado el acto el *tipitato* comienza a *levantar* la ofrenda. Uno a uno se nombra a los mayordomos para hacerles entrega de un plato con pan o tamales y una botella con refino. Los recipientes con veinticuatro elementos se otorgan a los anfitriones, en tanto el resto de la ofrenda se distribuye entre los demás asistentes. Con una flor en una mano y un elemento de la ofrenda en la otra se danzan seis sonos de *tapāxuvān*.

Nuevamente la ofrenda es dispuesta sobre un plástico cuadriforme extendido en el suelo, de donde se toman los alimentos para ser repartidos entre todos los presentes. Panes, tamales, aguardiente, cervezas, chocolate y refrescos son consumidos en breves instantes, sólo se reservan aquellos alimentos que fueron ofrendados a los santos de los platos petitorios para ser entregados a sus respectivos custodios. Cuando todo ha sido distribuido los trastes se vuelven a instalar sobre el plástico y ahí mismo son lavados exclusivamente con agua simple. Una vez limpios se danza con ellos doce sonos del *tapāxuvān*. Al terminar y sin hacer pausa alguna, los músicos continúan interpretando el *son del círculo*. Frente al altar las mujeres comienzan a avanzar y sin dejar de danzar forman una rueda al interior de la habitación, cada dos sonos alternan su orientación hasta que completan doce. Un son más es interpretado para dar oportunidad a que todos salgan, sin romper la formación ni la danza, con dirección a la cocina, lugar en el

que hacen entrega de los trastes y en el que se encuentra a la espera el *tipitato* (Foto 4.10).



Foto 4.10 Con los trastes limpios, se danza el son del círculo
Foto. Gastón Macín Pérez, 2011

4.5.2 El agradecimiento a los santos y las deidades

En la cocina de la casa el *tipitato* espera a que todos estén reunidos para comenzar a recitar una plegaria en la que haciendo un uso majestuoso de la palabra, agradece a los presentes por el esfuerzo realizado por la comunidad, pide perdón a Dios por las cosas que pudiesen haber salido mal, nombra a los santos para reconocer su ayuda, y en particular agradece a las *na'tzi'tne* (las madres) y los *na'tlat'na* (los padres) insistiendo en que ellos no solicitaron que se hiciera la celebración, pero apunta que es necesario retribuir por la vida que se les ha proporcionado, la tierra que se habita y por los frutos que permiten crecer para el sustento de las personas. También pide perdón por los errores cometidos durante la celebración (si es que los hubo) y agradece al mayordomo por su compromiso y buen desempeño en el transcurso de los cuatro días. El mayordomo toma la palabra, reconoce el apoyo del

tipitato y de los demás mayordomos y agradece a las *na'tzi'tne* y a los *na'tlat'na* por permitirle dar su servicio.

Para finalizar regresan al espacio donde se encuentra el altar familiar y bailan cuatro sones de *tapāxuvān*. Acabando la danza los mayordomos toman sus platos petitorios y de uno en uno “abrazan” a las que se encuentran en el altar. Las mujeres toman sus incensarios, las canastas en las que llevan sus utensilios y una flor, se postran frente al altar y dedican doce sones de *tapāxuvān* a los santos patronos del pueblo. Nuevamente se entona el *son del círculo* trece veces, doce haciendo la rueda y uno más para salir al exterior de la casa en donde cada uno de los mayordomos se despide de los anfitriones “abrazando” sus platos petitorios seis veces, para luego, ellos mismos darse cuatro abrazos. Esta misma acción es realizada por las esposas de los mayordomos para cada uno de los platos petitorios. Enseguida cada pareja se marcha hacia sus respectivos hogares.

Al interior de la casa los ayudantes se despiden del santo patrono. Las molenderas, los *cupeteros* y los coheteros encienden cuatro velas de cera amarilla y las colocan frente al altar. A las molenderas les entregan una botella con refino y una flor, danzan seis sones de *tapāxuvān* interpretados especialmente para ellas; a continuación los *cupeteros* y coheteros pasan al frente y bailan la misma cantidad de sones, acción que pone final a la celebración de la mayordomía.

CAPÍTULO V

COSMOVISIÓN Y SIMBOLISMO DE LAS OFRENDAS TOTONACAS

5.1 CONTEXTO ESPACIAL DE LA OFRENDA TOTONACA

5.1.1 La configuración del universo como modelo para las ofrendas

La forma en que los totonacos conciben el entorno en el que habitan, constituye la base primordial para la representación de los ámbitos espaciales al interior de su cosmovisión. Como arquetipo primordial se encuentra la noción que tienen sobre la forma del universo, correspondiente a una planicie de forma cuadrada que se encuentra asentada sobre el agua⁴⁸; por debajo está el *Kali'nin*, región a dónde van las almas de los difuntos (el inframundo), y que se encuentra conectada con el mundo de los vivos a través de umbrales localizados en las cuevas de los montes. Todo ello es sostenido por cuatro pilares concebidos como cuatro Vírgenes, conocidas con el nombre de *tamvín' kaa'tuxaavat* (las que sostienen al mundo), distribuidas una en cada esquina y teniendo como columna central al Santísimo Sacramento. El Sol nace por el *xlipulhni'* (oriente), alumbrando durante el día a la tierra, y se oculta por el *xlítza'nkaan* (poniente) donde hace su recorrido nocturno por el *Kali'nin* (Macín, 2014:2; 2011:37).

El mismo modelo (cuadrado) se reproduce en el espacio físico de la comunidad, pues como ya se mencionó, el pueblo se encuentra dividido en cuatro secciones, ubicando como centro a la parte más elevada del núcleo urbano. En los extremos del pueblo se reconocen cuatro puntos delimitados por cuatro cruces, espacios que fungen como sitios de peregrinación durante el tres de mayo, día de la Santa Cruz. Dichos lugares enmarcan específicamente el espacio originalmente habitado, dejando fuera al Barrio de Santa Cruz que se fundó en épocas más

⁴⁸ Ichón, refiere que “la tierra tiene la forma circular del comal [...]. Se rodea de agua por todas partes, y la esfera celeste que la cubre se compara a la bóveda de un horno perforado por una infinidad de agujeros que son las estrellas” (Ichón, 1990: 43).

recientes. De esta manera, Tepango se concibe como una estructura cuadrada teniendo al este al cerro *Yā'kpixi* considerado como la elevación más representativa para los pueblos totonacos que habitan la Sierra Norte de Puebla; y al oeste al *Yā'kxca'ta* cerro que se erige como la parte más elevada y cercana a Tepango, y que funge como límite natural del territorio tepanguero. Es en este lugar por donde se oculta el Sol y en donde se pueden encontrar los umbrales que llevan hacia el *Kali'nin*.⁴⁹ Al respecto, Ichon [1973] refiere que la organización sagrada de los pueblos totonacos refleja la concepción de un microcosmos, con sus lugares de culto situadas hacia las cuatro salidas correspondientes a los cuatro puntos cardinales.

De manera semejante la concepción de los tres planos y los rumbos correspondientes al norte y el sur se pueden vislumbrar por medio de las nociones en torno a la figura del Arcángel San Miguel, pues se le considera como una entidad dual, reconociendo a uno masculino y uno femenino. Cada uno tiene su morada en un rumbo diferente, el primero al norte y la segunda al sur. Ambos realizan un recorrido desde el hemisferio que les corresponde, el primero emprende su trayecto por la región celeste y la segunda por el *Kali'nin*, y en el momento en que convergen (cuando uno se coloca en el *cenit* y la otra en el *nadir*) se produce la lluvia.

Es importante destacar que al norte también se le vincula con los vientos nefastos conocidos como *tlanga'jū'n* que se caracterizan por ser húmedos y fungen como pronóstico de las tempestades y la llegada de los huracanes. Además, al norte se le considera como la región en la que habita la deidad *Yā'ktzini*. Por otra parte, al sur se le relaciona con el *patúsun*, corriente de aire benigna caracterizada por ser seca y que circula casi a ras de tierra.

⁴⁹ Según los relatos locales en el *Yā'kxca'ta* existe una cueva que lleva hacia el lugar donde viven “los duendes”. En una ocasión un hombre de Tepango fue invitado por un *duende* a visitar su pueblo, éste se hallaba debajo del mundo y para llegar tenían que entrar y descender por una cueva. El hombre aceptó y cuando llegaron dijo que “lo recibieron muy contentos, uno de ellos —el que lo había invitado— le preguntó si quería visitar a sus familiares muertos, ya que después de su pueblo está el lugar a donde van los difuntos, pero para poder llegar hay que cruzar un río grande” (Macín, 2011).

Lo dicho hasta aquí permite reconstruir la estructura de un universo concebido en tres planos: uno celeste, donde residen los santos, las vírgenes y los ángeles; otro terrestre que es habitado por los humanos; y finalmente el subterráneo, lugar en el que moran el *Ya'kska'viní* (el Diablo), *Taksjoyut* (tutelar del fuego) y la deidad *Y'aktziní*. Dicha noción va a verse reflejada en la forma en que se constituye el pueblo, al cual también se representa en tres planos, con cuatro rumbos y un eje al centro, modelo que también es replicado en el altar.

Esta concepción sin duda tiene su origen en el antiguo pensamiento mesoamericano, el cual acorde a los mitos de creación del mundo refieren el establecimiento de cuatro pilares que sostienen al cielo, formando con ello la división entre el cielo y la tierra (López-Austin, 2011:19-22; Chilam Balam, 2006:85-94; León-Portilla, 1993:302, 303). En la actualidad varios grupos indígenas siguen conservando esta cosmovisión, tal es el caso de los nahuas de Chicotepec ampliamente estudiados por Arturo Gómez [2002; Báez-Jorge y Gómez Martínez, 1998]; los totonacos con quienes trabajó Alain Ichon [1973] reiteradamente señalados en este trabajo; y particularmente los totonacos de San Marcos Eloxochitlán (Kelly, 1966, 1953), quienes debido a su cercanía geográfica, guardan amplias similitudes en sus concepciones con los habitantes de Tepango.

5.1.2 El lugar de la ofrenda: La representación del espacio en miniatura

5.1.2.1 La milpa

En el apartado anterior se pudieron constatar las primeras escalas que representan al universo totonaco: el mundo y el pueblo, nociones que permiten un acercamiento a la cosmovisión en torno al paisaje de los tepanguños. Por su parte, las escalas correspondientes a la casa y a la milpa se establecen bajo la misma lógica, —como era de esperarse— de forma cuadrangular, con un centro y cuatro esquinas. A este respecto, antes de comenzar a labrar, el dueño de la parcela obsequia medio litro de aguardiente a quien se va a encargar del trabajo. A continuación, se coloca una ofrenda para la tierra en el centro del terreno, la cual consiste en aguardiente, velas

y un pollo o guajolote vivo. Se realiza una petición al Dueño de la Tierra y a los Santos para que cuiden a los trabajadores de posibles accidentes y para que alejen a las serpientes que puedan encontrarse en el lugar; se les solicita permiso para limpiar, arar y sembrar, y se reza para que broten los frutos cultivados, lleguen a un buen crecimiento y logren su maduración. La limpieza de los terrenos debe terminar durante los primeros quince días del año, debido a que las labores de siembra se inician a partir del día veinte de enero.

5.1.2.2 La casa y el altar familiar

En correspondencia, la casa se establece con la misma distribución espacial, ya que la mayor parte de los hogares totonacos se construyen de forma rectangular. Aquí cabe aclarar que a pesar de que las casas modernas sean cimentadas bajo otras apariencias arquitectónicas, la casa tradicional indígena conserva aún el mismo patrón de distribución. Al igual que en tiempos pasados, habitar un nuevo terreno implica realizar una ofrenda al Dueño de la Tierra. Se entierra copal, aguardiente y un pollo en las cuatro esquinas y en el centro. De igual forma al construir la casa se colocan ofrendas en los espacios donde habrán de colocarse los pilares (castillos) que sostendrán la casa. Este acto se lleva a cabo siempre que se habite un lugar nuevo, y con una sola vez que se realice es suficiente.

La última escala que representa al universo corresponde al altar familiar, es el lugar donde habitan los *santos católicos* y los *dueños de la naturaleza*, espacio en el que convergen cielo, tierra e inframundo, además de ser el sitio primordial para las ofrendas. Estos oratorios domésticos son conocidos en la lengua totonaca como *puusantu*, son “la casa de los santos”, en ellos se ubican una serie de imágenes y efigies de santos católicos acordes a la creencia de los residentes de la casa, y en ciertas ocasiones, también se pueden encontrar algunas figuras prehispánicas a las cuales se rinde culto. Ocupan un lugar privilegiado el patrono del pueblo San Antonio, la Virgen de Guadalupe, Jesús y San Miguel Arcángel. Al centro se designa un espacio para los platos petitorios de los mayordomos. Además, como complemento indispensable en la cosmovisión totonaca, se coloca una *mesa* frente

al altar, que acorde al tipo de ofrendas depositadas puede representar al pueblo, al mundo o todo el cosmos. Así pues, el altar es en sí, el lugar primordial que sirve como intermediario entre el mundo de los hombres y el ámbito de lo sagrado y en el que una vez más se va a ver proyectado al universo (Foto 5.1).

Los últimos dos ámbitos mencionados en los párrafos anteriores, la casa y el altar, son los espacios donde se efectúa la colocación de las ofrendas durante los actos rituales. A este respecto, resulta evidente que las ofrendas no son colocadas de manera arbitraria, pues lo que se busca es una armonía con el cosmos que se está representando, objetivo que solo se consigue mediante una óptima organización y un extremo orden.



Foto 5.1 Altar familiar y *Mesa de ofrendas*
Foto. Gastón Macín Pérez, 2014

Los simbolismos manifiestos en los objetos ofrendados y en los actos realizados por las personas, van a permitir que durante un tiempo específico, los santos, deidades autóctonas, antepasados difuntos y habitantes del pueblo, se hallen presentes en un mismo espacio, representando con ello al universo. En ese sentido, sobre el altar se representa el orden celeste, región habitada por los santos católicos, las vírgenes y Dios, es donde se colocan los *platos petitorios* que representan a los patronos del pueblo, cada uno es colocado a lado del otro dejando el espacio central para quien en ese momento es homenajeado. Como correspondencia el lugar en que se coloca a la efigie del santo o virgen conmemorados no es más que una extensión del mismo altar, es por ello que se le instala justo a su lado, representando más allá de un Santo o una Virgen, a la misma divinidad equiparable con las *na'tzi'tne* y los *na'tlat'na*.

Dichos platos son los mismos santos que permanecen sentados, y que tienen la particularidad de ser los tutelares de algún elemento ya sea de la naturaleza o de algún momento del ciclo agrícola. Así por ejemplo, San Antonio además de ser el patrono del pueblo también es quien se encarga de la protección de la milpa, particularmente de la planta del maíz; San Miguel Arcángel es el regente de las lluvias y de las mazorcas maduras, también es el *psicopompo* que decide el destino de los difuntos al ser quien se lleva sus almas⁵⁰; la Virgen del Carmen es considerada tutelar de los muertos, pues una de sus tareas es la de sacar del Purgatorio a las almas de los difuntos. Además, al ser una entidad dual se le asocia con las Ánimas y con el *Kali'nin*, como en San Marcos Eloxochitlán donde se le ubica por debajo de la tierra como compañera del Dueño de los Muertos, jefe del inframundo y que se equipara con el Demonio (Kelly, 1966:405).

⁵⁰ Cabe señalar que de acuerdo a los datos recopilados sobre la variante totonaca de Tepango, "mundo" se dice *Katuxavat*, vocablo compuesto por las palabras que contienen el prefijo *ka'tu* (*ka'pucuxtu* "campo" y *ka'ki'ví'n* o *ka'tu'van* "monte") y *xávat* "milpa"; dichos significados nos permiten entender que el mundo se constituye de dos elementos: el monte y la milpa. En ese sentido, se considera que San Miguel Arcángel baja a la Tierra a "cosechar", con su espada corta las mazorcas maduras para llevarlas consigo, siendo éstas las almas de los difuntos. Estas concepciones ponen de manifiesto tres elementos fundamentales en la cosmovisión de los totonacos: 1) La función primordial de San Miguel como el ángel que guía a las almas de los difuntos, 2) La importancia de la milpa y la planta del maíz como eje de la vida de los seres humanos, y 3) La noción de que el hombre está hecho de maíz.

5.1.2.3 Los ídolos de piedra

El mismo espacio del altar era ocupado antiguamente por algunos *ídolos de piedra* o cerámica a quienes se rendía culto, su origen pudo haber sido prehispánico y eran encontrados cuando se limpiaban las parcelas para sembrar o en los terrenos donde se iba a construir una casa, factor que los asocia con la fertilidad, la reproducción humana y con la facultad de sanar, debido a que pueden comunicarse con las divinidades que mantienen “aprisionadas” a las almas o entidades anímicas de las personas enfermas.⁵¹ En otras partes de la Sierra de Puebla se conocen con el nombre de *antiguas* y aún se les rinde culto, aunque con el pasar de los años se ha ido abandonando dicha práctica, subsistiendo en unas cuantas personas que aún las ocupan para efectuar rituales de tipo agrario (Stresser-Péan, 2011:182; Ichón, 1973:219-221; Williams, 1963:201).

En Tepango su culto se encuentra muy reducido y se limita a los *brujos* o *curanderos*, quienes los utilizan como mediadores entre el ámbito terrestre y el divino, ya sea para sanar enfermedades o para realizar ritos de tipo agrícola. En su lugar, como ya se ha mencionado con anterioridad, los santos católicos han asumido dichas funciones, pues en su calidad ambivalente pueden curar y enfermar a las personas, y también se han vuelto los tutelares de la lluvia, de la milpa, del maíz, del monte y de los animales silvestres y domésticos, solo por mencionar algunos. Por ello resulta lógico pensar que los santos presentes en los platos petitorios ostenten ahora el lugar de aquellos *ídolos* representantes de las deidades locales, pues incluso quienes aún poseen alguna figura de piedra o cerámica las ocultan tapándolas con alguna tela a lado del altar.

5.1.2.4 La Mesa

Continuando con el orden espacial del altar, la *Mesa de ofrenda* que se coloca al frente constituye una representación de la tierra o del pueblo, dependiendo el tipo de ritual que se esté llevando a cabo. En ella se sitúan las ofrendas que personifican

⁵¹ En otras regiones como la Huasteca, son asociadas también con el agua y las lluvias, y se cree que fueron colocadas por los “abuelos” en los ríos o en los sembradíos con el objetivo de pedir lluvias y de proteger y asegurar el crecimiento y la cosecha de la planta del maíz (Camacho, 2010:66).

a los mayordomos, los antepasados difuntos así como a los hombres y mujeres de la comunidad.

Acercas de la colocación de una *Mesa* como instrumento complementario de los altares, es importante señalar que su uso es característico de los grupos totonacos y tepehuas. Representa el espacio sagrado del pueblo o del mundo, su centro puede sintetizar los cuatro puntos cardinales (Ichon, 1973:39, 244), en ocasiones puede ser sustituida por cajones o por tendidos (hojas, plásticos o petates), en donde la idea principal es la de significar que las ofrendas realmente se sirven sobre mesas para que coman las deidades (Williams, 1963:149). En Amixtlán al término de los rituales se baila alrededor de ella “el son de la mesa” y posteriormente entre cuatro hombres la cargan y “bailan la mesa” (Castro, 1986:115, 116). Por otra parte Trejo [2014] refiere que su función principal es la de “depositar sobre y debajo de ella las ofrendas a las potencias fastas”, y que su presencia “está directamente relacionada con una especie de desatención que tienen, al menos, con la parte inferior de los altares”.

Respecto a lo anterior, en Tepango la *Mesa de ofrenda* se encuentra ubicada primordialmente frente al altar, y en raras ocasiones se llega a mover. Las ofrendas son colocadas por encima y debajo de ella, y al ser una representación de la tierra, los elementos que se disponen en el suelo (abajo de la Mesa) generalmente están asociados con las deidades que moran en ese nivel, tal es el caso del Dueño de la Tierra o el Diablo, quienes gustan del aguardiente y del tepache. En ese sentido, el plástico rectangular que se tiende en el suelo al momento de levantar la ofrenda, tiene una doble función al servir como la *Mesa* de ofrenda (de lo contrario no podrían colocarse las viandas directamente sobre el suelo), y como un espacio sagrado que recrea un cosmograma que representa al universo, a la tierra y al pueblo.

Cabe señalar que se debe hacer una distinción entre la *Mesa de ofrenda* totonaca (objeto) y el término *Mesa* como sinónimo de *ofrenda* (concepto), esto sin la intención de negar la indudable asociación encontrada por varios antropólogos en diversos pueblos de tradición mesoamericana, donde la palabra *Mesa* se ocupa para designar al lugar donde se coloca la ofrenda, aunque solo se trate de “una tela,

una piedra plana u otra superficie” (Broda, 2013:669), o bien como sinónimo de ofrenda (Dehouve, 2013a:148; Juárez, 2013:346), pues como ya se ha mencionado la *Mesa totonaca* funciona como complemento del altar; sin embargo es de gran importancia considerar la noción de “sentar”, dado que la traducción literal de la palabra totonaca *tavilant* al español refiere a la acción de *sentar*. En ese sentido, el altar y la mesa son a la vez el asiento de las deidades, por lo que en ocasiones recibe un trato especial al ser reverenciada con sones y danzas especiales para ella (Foto 5.2 y 5.3).



Fotos 5.2 Plástico tendido sobre el suelo representando una *Mesa*
Foto. Gastón Macín Pérez, 2015



Foto 5.3 Cajones dispuestos a manera de *Mesa*
Foto. Gastón Macín Pérez, 2013

5.2 LA OFRENDA COMO ALIMENTO

5.2.1 Los comensales de la ofrenda: destinatarios de la comida ritual en las ofrendas totonacas

La delimitación de los espacios sagrados (altar y mesa) como las principales vías de comunicación con las entidades sagradas, son el eslabón al que se sumarán una serie de simbolismos enfocados a la obtención de la eficacia ritual, por lo que sólo mediante la construcción de determinados códigos se generará un ambiente apto para que las entidades convocadas se hagan presentes.

Al respecto, las ofrendas que sirven como alimento de las deidades poseen características específicas en cuanto sus cualidades, pues no todas las entidades consumen lo mismo y dado que se debe satisfacer a todas, se dispone de una variedad de elementos acordes a las exigencias de cada una de ellas. Es por ello que las personas que elaboran los alimentos, los ingredientes con los que se preparan, además de las cantidades, olores, sonidos y orientaciones deben ser

considerados desde el inicio de la festividad, pues cualquier error podría ser fatal, dando como consecuencia que las entidades convocadas no se manifiesten, impidiendo con ello la correcta representación del universo. En ambos casos, los ritualistas y el pueblo entero sufrirán las consecuencias, ya sea a través de enfermedades o por medio de la escasez de alimentos, principalmente del maíz.

En la etnografía antes descrita se han identificado una diversidad de elementos ofrendados, entre los cuales se pueden distinguir: *las ofrendas de alimentos*, formadas por tortillas, tamales, pan, frijoles y carne; bebidas como el aguardiente (refino), tepache, jerez, agua, café, cervezas, refrescos y chocolate; *las ofrendas de flores* que sirven como ornamento para el altar, el arco que se instala a la entrada de la casa, y el marco de la puerta principal, además de los collares (rosarios) y coronas de flores confeccionadas para enflorar a los santos; *las ofrendas aromáticas* donde el incienso y las flores son los componentes fundamentales; *las ofrendas musicales* con los sonidos de los cohetes y los sones de *tapāxuvān*; *las ofrendas monetarias*, también conocidas como *limosna* que son colocadas directamente sobre los platos petitorios o a un costado de las imágenes de bulto y; las ofrendas brindadas a través de la danza.

Los espacios donde son colocadas las ofrendas se establecen mediante una jerarquización de los comensales, así en el altar solo se dispone la comida de Dios y de los santos; en la *Mesa*, se colocan los alimentos de los difuntos y de los representantes del pueblo; mientras que la tierra es destinada para las entidades que habitan en el *Kali'nin*. La comida del santo es la primera en ser colocada, sus alimentos son dispuestos en unidades completas o en pares, seguida por las viandas de los santos de los mayordomos. Posteriormente se sirve a las entidades que representan al pueblo y a los difuntos, y finalmente a las divinidades del inframundo. Una vez colocada toda la ofrenda se comienzan a repartir los alimentos para los asistentes, en ese sentido las personas siempre serán las últimas en comer.

Las formas de preparación de los alimentos son semejantes para todas las mayordomías, ya que muchos de los ingredientes utilizados suelen ser los mismos. El maíz como elemento primordial de las ofrendas se selecciona, prefiriendo el de

mejor calidad y que haya sido cultivado en el pueblo. En ese sentido, para completar la cantidad necesaria que se ocupa en la preparación de las tortillas y los tamales, todas las mujeres que asisten a la casa del mayordomo llevan consigo un cuartillo de maíz,⁵² por lo que casi siempre se excede en demasía a lo requerido para los cuatro días. La carne se obtiene de un cerdo criado por el mismo mayordomo o se compra a algún carnicero que meses antes se compromete a llevarlo el día de la celebración. Para garantizar que sea fresca, el animal se sacrifica el mismo día que se preparan los tamales.

El hecho de que se prefiera a los animales criados en el mismo pueblo se debe a que con ello se legitima que hayan sido alimentados con maíz, pues como ofrenda para las deidades, no serían aptos para su consumo si durante su crecimiento se les dio de comer otra cosa. Al ser alimentados con el cereal otorgado por las divinidades, los animales también son considerados como producto de la actividad agraria, por eso ingerir su carne durante los rituales es equivalente a consumir maíz.⁵³

La ofrenda es colocada inmediatamente después de que los alimentos se encuentran listos, nunca se pone comida fría como ofrenda pues su principal cualidad radica en los aromas que se desprenden de sus vapores (Foto 5.4). Esa es también la razón por la que primero se da de comer a las deidades y luego a las personas, pues como explica Elena Mazzeto al referirse a la comida ritual consumida durante las fiestas mexicas: *“el sentido específico de estas dos etapas litúrgicas remite directamente a la importancia guardada por el calor de los alimentos, pues los destinatarios sobrenaturales no comían, sino que olían las esencias de los platos”* (Mazzeto, 2013). Así mismo en sus investigaciones etnográficas entre los nahuas de Guerrero, Catharine Good refiere que *“lo que consumen los destinatarios que no tienen cuerpo —santos, difuntos, aires u otros entes— son los olores, vapores, eso que llaman tlazohtic: la esencia o fuerza de los*

⁵² Un cuartillo equivale aproximadamente a 1 kilo con 200 gramos.

⁵³ Catharine Good menciona que para los nahuas que viven en la cuenca alta del río Balsas en el estado de Guerrero es importante que las aves y los puercos hayan sido alimentados con maíz pues: *“no son aceptables animales criados comercialmente o afuera de la región inmediata porque no está limpia la carne; la carne debe ser de puro maíz, de puro maíz”*(Good, 2004:314)

alimentos. Por este motivo se debe colocar comida caliente y muy condimentada” (Good, 2013:63; 2004:316).



Foto 5.4 Comida recién ofrendada
Foto. Gastón Macín Pérez, 2009

Las entidades sagradas se alimentan de dichas esencias, pues en ellas se encuentra la *agencia* o *energía* que las personas entregan y comparten. Para referirse a ello los totonacos de Tepango utilizan la palabra *ka'knini'kan*, que se traduce al español como “respeto” en el sentido de “agradecimiento”, así cuando se coloca cualquier tipo de ofrenda se suele decir que “hay que darle [a la deidad] su *ka'knini'kan*”, en ese contexto cabe resaltar que la palabra *kak'nini'kan* (*singular*) o *ka'kak'nini'kan* (*plural*) siempre va a estar ligada al concepto de ofrenda, pues solo bajo ese contexto cobra sentido. Isabel Kelly hace mención de esta palabra como

“sustancia” y precisa que las entidades (dueños, difuntos o santos) se alimentan de ella (Kelly, 1966:401).⁵⁴

Las esencias que son consumidas por las entidades están directamente relacionadas a los contextos con los que se les asocia: elementos de la naturaleza, lugares que habitan, tutela o patronazgo. En ese sentido y bajo el precepto de la palabra *kak'nin* se considera que: todos los elementos utilizados para las ofrendas les pertenecen a las divinidades; las “sustancias” de las ofrendas no son materiales y; acorde a su naturaleza o campo de acción se les ofrece algo vinculado con ello, razón por la que algunos comen maíz, otros cera, aguardiente o agua, solo por mencionar algunos.

A los santos vinculados con los ciclos agrarios se les ofrendan tamales, tortillas, pan, agua, guisos elaborados con chiles, jitomates, cilantro, chocolate, refrescos y carne de animales alimentados con maíz; a los difuntos se les ofrecen bebidas oscuras como el café, jerez, refrescos de cola, tamales con salsas especiales a las que se les añade chile ancho para que se oscurezcan; a los *Dueños* y entidades del *Kali'nin* se les da aguardiente, tabaco, tepache, cervezas, comidas agrias y guisos con carne de res. Además el incienso, las velas de cera y los cohetes son preferidos por los santos, mientras que los *Dueños* y el Diablo prefieren el copal y las velas de cebo.⁵⁵

Todo lo anterior señala la relevancia y las particularidades existentes respecto a qué, cómo y con quiénes se consumen los alimentos ofrendados, pues con ello también se activan, recrean y revitalizan las relaciones entre las entidades

⁵⁴ Al parecer la traducción de la palabra *sqaqni* (*kak'nin*) hecha por la autora refiere al precepto filosófico de *ousía* "sustancia" como "esencia", concepto que Aristóteles usaba para designar la esencia de las cosas y que también empleaba para referirse a todo tipo de realidades existentes (Ferrater, 1964:355). Dicha característica cobra sentido más adelante cuando hace mención de los elementos que cada *Dueño* prefiere (Kelly, 1966:401).

⁵⁵ Respecto a este punto, Isabel Kelly dice que los santos comen la cera de las velas, la cual llega al cielo como humo, y una vez ahí "reasumen la forma de la vela", ocurriendo lo mismo en caso del incienso (Kelly, 1966:408). Cabe recordar que en Tepango el día de la víspera a la celebración de la mayordomía se llevan dos kilos de velas de cera, veladoras e incienso como ofrenda para los santos, y en el caso de las ofrendas para las entidades del *kali'nin* que se ubican sobre el suelo frente al altar, se instalan el aguardiente y las velas de cebo.

sagradas y los seres humanos. Estos procesos pueden ser entendidos bajo los preceptos de la comensalidad pues a decir de Vacas Mora:

Comer con alguien tiende unos lazos entre los comensales que quedan asociados como iguales o, más correctamente, como individuos familiarizados. Consumir comida o compartir un mismo tipo de comida genera parentesco e identificación entre aquellos que lo hacen. [...] Comer juntos es pertenecer a un mismo conjunto de personas, construyendo un mismo cuerpo y una misma visión del mundo (Vacas, 2008:285, 286).

Como se citó al principio de este apartado, las deidades siempre reciben las primicias, pues además de que los alimentos tienen que estar calientes, su propia naturaleza los coloca en una categoría privilegiada. Por ello nadie debe comer hasta que la ofrenda esté dispuesta en su totalidad y las deidades hayan sido convocadas mediante la danza y los sones de *tapāxuvān*. Posterior a la invocación se sirve de comer a los asistentes, y solo se permite iniciar la ingesta hasta que se hayan bailado los sones dirigidos al pueblo (acto que realizan sentados). Finalmente siguiendo los protocolos locales, todos comen con sumo respeto, pues los alimentos de la ofrenda aún siguen calientes, señal de que las deidades siguen presentes y son partícipes del convite.

En el caso de los tamales agrios *staka'la* que se consumen durante el último día de la mayordomía deben ser considerados como *comida festiva*,⁵⁶ pues a diferencia de los tamales *pūlaclīva* no son ofrendados a los santos y su función principal es la de acompañar al guiso principal. En ese sentido, son un sustituto “suntuoso” de las tortillas que se distinguen de la comida común al ser ingeridos en un contexto conmemorativo. El proceso de fermentación proporciona a estos tamales su característico sabor ácido, altamente apreciado por las personas de la comunidad⁵⁷ (Fotos 5.5 y 5.6). Cabe hacer una importante distinción entre los

⁵⁶ La comida festiva refiere a banquetes cívicos y religiosos para la alimentación de los concurrentes (Gómez Martínez, 2014), implica una cocina más elaborada y algunas veces involucra personal especializado, [y se sirve en] conmemoraciones periódicas o celebraciones ocasionales (Gariné, 2016:61).

⁵⁷ Agradezco al antropólogo Arturo Gómez Martínez por su valiosa ayuda para la interpretación de estos datos. A este respecto, es importante aclarar que al recopilar la información etnográfica no obtuve suficiente información que me sirviera para clarificar el simbolismo en torno a la elaboración

alimentos agrios consumidos por la gente en contextos festivos, los cuales se dejan en fermentación por una noche, y los que se utilizan como ofrendas para las deidades que requieren de una fermentación más prolongada. Ejemplo de ello se puede apreciar en la elaboración del *tepache* que se ocupa durante la festividad de San Miguel Arcángel, proceso que requiere de quince días y que posteriormente sirve como ofrenda para los muertos, el Dueño de la Tierra y el Diablo.

En otras comunidades totonacas los tamales agrios son utilizados como ofrenda para los *Dueños* y las deidades que habitan en el inframundo. Enríquez Andrade refiere que cuando se pide permiso a *Ki'vi'kōlu* para cortar un árbol, se le ofrecen ese tipo de tamales. Así mismo, al momento de invocar al Dueño del fuego para pedirle que sane a alguien que ha enfermado por su causa, se le depositan doce tamales *staka'la* (Enríquez Andrade, 2013:72, 104).



Foto 5.5 y 5.6 Elaboración de tamales *staka'la*
Foto. Gastón Macín Pérez, 2014

y consumo de dichos tamales. Habrá que profundizar en ello para una posterior investigación, pues la elaboración de alimentos agrios entre los totonacos se extiende al consumo de atoles para la celebración de las posadas durante el mes de diciembre.

Lo referido hasta el momento da cuenta del papel central que tiene la comida al interior de las ofrendas totonacas, sin embargo, es importante señalar que para lograr la eficacia de los rituales no es suficiente con colocar la comida, pues además se requiere del simbolismo otorgado por la música, las plegarias y las cuentas numéricas, que dada su complejidad se analizarán de manera particular en los siguientes apartados.

5.2.2 Inmolación de aves

Una de las principales aves que se emplean para servir de alimento a las personas y que fue consagrada como ofrenda es el guajolote (*Meleagris gallopavo*). Existen evidencias arqueológicas sobre su domesticación y uso en contextos rituales que datan desde el periodo preclásico y que se extienden hasta el posclásico (Thornton E. K. & Emery K. F, 2015). Como ya se ha señalado con anterioridad, las fuentes hacen referencia a los sacrificios efectuados por los antiguos totonacos en honor a la diosa *Centeuhtl*, quien tenía especial preferencia por las ofrendas de aves, flores y otros animales (Torquemada, 1975:87, 88; Las Casas, 1967:640, 641).

Posteriormente en los inicios de la época colonial, la práctica del sacrificio ritual de aves de corral (guajolotes y pollos) fue aumentando hasta reemplazar al de los seres humanos. En un texto sobre el sacrificio de aves en la Huasteca, Ana Bella Pérez Castro refiere que acorde a los escritos de fray Esteban García, su uso ritual cobró un gran auge a partir del siglo XVII, siendo ése el momento en que diferentes fuentes comienzan a mencionar la inmolación de aves (Pérez Castro, 2013:339).

En las cosmovisiones de los antiguos pueblos mesoamericanos, el guajolote desempeñaba un papel fundamental en los mitos de creación, al sobrevivir a la destrucción de los distintos soles precedentes a la era de los humanos hechos de maíz. Además, junto con el perro, era quien acompañaba a los difuntos en su viaje por el inframundo. Estas características aún pueden ser halladas en las narraciones míticas de los pueblos indígenas contemporáneos, donde se reconoce al guajolote como mediador entre los seres humanos y las entidades sagradas, pues se

considera que sabe hablar el idioma de los hombres, los animales y los dioses (Gómez Martínez, 2014; Boege, 1988:146). También se le vincula con la agricultura, pues además de otorgar al hombre la enseñanza de la labor agrícola, es quien le entrega las simientes de la calabaza, el frijol y el maíz (Heyden y Velasco, 2011:244; Brotherton, 2008:274-280). Asimismo, los totonacos le otorgan una gran importancia simbólica al considerar que fue el mismo *niño Maíz* quien solicitó el sacrificio de guajolotes y pollos en su honor (Ichon, 1990:91, 80). Por otro lado, en Amixtlán se le considera metafóricamente como un humano, al ser un ave que se alimenta de maíz, y en muestra de autosacrificio se deja amarrada en el altar por un periodo de cuatro días, mismos que dura la celebración (Castro, 1986:140),

En Tepango se prefieren a los guajolotes como aves sacrificiales, sin embargo en la actualidad debido a su elevado costo se han ido sustituyendo por pollos. Como emisarios entre los hombres y las deidades constituyen la ofrenda principal para los santos, pues una vez consagrados se corporizan convirtiéndose en la manifestación de las mismas divinidades, motivo por el que son colocados enteros y al interior de un solo recipiente. En el caso de las efigies representadas en los platos petitorios de los mayordomos, los pollos y guajolotes son sustituidos por huevos. Su valor simbólico es el mismo que el de un ave adulta y también servirán como cuerpos sustitutos de los santos.⁵⁸ Al respecto Ichon menciona que de no poder ofrendarse un puerco se debe utilizar preferentemente un guajolote, o en su caso, un pollo o un pollito, el que a su vez puede ser reemplazado por un huevo (Ichon, 1990:243).

El ave permanece una noche completa en presencia de la efigie, y al día siguiente debe ser consumida por todos los presentes, pues su carne al haber sido sacralizada se le considera como la encarnación del mismo santo. Por su parte, los huevos son conservados por el mayordomo y posteriormente son utilizados ya sea

⁵⁸ Cabe aclarar que el uso de huevos en los rituales de sanación tiene una connotación distinta, ya que para ese caso su función radica en ser contenedores de los malos aires que son transferidos de una persona enferma al huevo.

como elementos rituales de sanación, o son vendidos con la finalidad de recaudar dinero para la compra de insumos requeridos en la siguiente mayordomía.

5.3 NOCIONES ACERCA DE LA OFRENDA TONACA

5.3.1 La posición *sentada* de las entidades sagradas

Hasta este momento he postulado que el espacio donde se lleva a cabo el ritual se establece como un *cosmograma* en el que se ven representados los tres ejes del universo y donde las entidades sagradas reciben las ofrendas, producto del trabajo de las personas. Retomo aquí la noción del concepto *sentar* pues como se mencionó con anterioridad, el *altar* y la *mesa* son representaciones de los ámbitos celeste y terrestre, pero que a la vez funcionan como asiento de las deidades. La idea de sentar no es exclusiva de los tonacas, pues como refiere Danièle Dehouve “muchos rituales contemporáneos se presentan, al igual que en la época prehispánica, como la construcción de un asiento para las deidades” (Dehouve, 2012:57).

Por su parte, Alain Ichon hace referencia a la importancia de la posición de los dioses con respecto a su actitud, un Dios de pie denota su acción activa, realiza su función creadora, mientras que una posición sentada refiere a un Dios inactivo, en posición de recibir ofrendas, cuando está sentado “se le da de comer y beber” (Ichon, 1990:161). En ese sentido los santos de los platos petitorios toman su asiento sobre el altar, mientras que los antepasados difuntos, deidades autóctonas y gente del pueblo son corporizados mediante ciertos códigos numéricos, por lo que también se *sientan* sobre la *Mesa*, de ahí que la palabra tonaca correspondiente a ofrenda sea *tavilnat* (*se sienta*) o *vi'liy* (*lo asienta*), refiriéndose por una parte a la acción de *sentar* a las entidades, y por otra a que (las mismas deidades) *tomen su asiento* para que consuman (al interior del *cosmograma*) los alimentos ofrecidos, productos del ciclo agrario donde el maíz cobra especial relevancia. Por lo tanto, las ofrendas tonacas son el alimento que se entrega a las entidades sagradas y al

mismo tiempo las representaciones de los mismos númenes que acuden y son partícipes del convite (Foto 5.7).



Foto 5.7 Entrega de ofrendas a los platos petitorios *sentados* en el altar
Foto. Gastón Macín Pérez, 2016

Es conveniente señalar que además de la concepción simbólica en torno a la noción de *sentar*, debe considerarse la construcción gramatical de la palabra, pues el totonaco expresa las nociones espaciales mediante la gramaticalización de las posturas humanas (*morfemas corporales*) y de *verbos de postura corporal*,⁵⁹ los cuales son: *vi* “sentado”, *ya* “parado”, *ma* “acostado” y (*v*)*aka* “encaramado”. En el caso del verbo de postura corporal *vi* “sentado” refiere específicamente al cuerpo

⁵⁹ Los *verbos de postura corporal* desempeñan distintos papeles; uno de ellos es actuar como predicados posturales en una construcción locativa; esto es, indican la posición o configuración adoptada por la *figura* en relación a un *fondo*. La *figura* es el objeto a localizar, en tanto el *fondo* es el objeto donde la figura se encuentra. Para ello se han considerado por lo menos tres posturas básicas: 1) de pie, 2) sentado-encucillado y 3) extendido-acostado, las cuales se hacen extensivas a los objetos inanimados, en ese sentido: a) una forma compacta se relaciona con “estar sentado”, b) una extensión vertical hace referencia a “estar parado” y c) una extensión horizontal se vincula con “estar acostado” (Tino, 2005:48, 49, 51).

humano en posición relativamente compacta. Su semántica se extiende para los animales con el cuerpo flexionado o cuando sus partes traseras están en contacto con el suelo o algún otro fondo. En el caso de las figuras inanimadas y movibles (objetos tridimensionales cuya base o “asentadera” es más prominente) también se emplea el verbo *vi*. (Tino, 2005:48-67)

La lengua totonaca está impregnada de estos cuatro *verbos de postura corporal*, por lo que a pesar de lo referido en los párrafos anteriores, *sentar* no siempre hará referencia a *ofrendar*. Ante ello habrá que considerar la relevancia del uso de la palabra *ka'knini'kan* (agradecimiento / respeto), pues como ya se mencionó, sólo bajo un contexto ritual, ambas palabras: *tavilnat*, y *ka'knini'kan* cobrarán sentido como *ofrenda*.

5.3.2 Invocación de las deidades

La debida organización de los elementos simbólicos proporciona al espacio que va a representar al cosmos totonaco un ambiente idóneo para la presentación de las entidades sagradas. Previo a su invocación el altar debe estar limpio y adornado con flores de vistosos colores, los alimentos recién servidos y en números específicos, las velas encendidas, el humo del incienso emanando de los sahumadores, los platos petitorios y la efigie del santo conmemorado puestos en sus respectivos *asientos* y finalmente todos los partícipes debidamente enflorados con los rosarios y coronas elaborados previamente para la ocasión.

Para comenzar este apartado, retomo un fragmento del escrito de Ichon donde describe las múltiples formas de ofrenda que los hombres entregan a las deidades:

La ofrenda de los hombres a los Dioses puede revestirse de muchas formas: se les enflora, se les nutre, se les “paga su jornada”. Pero la ofrenda por excelencia es la “comida”: plegaria, música y danza no hacen más que acompañar la ofrenda alimenticia. Es necesario dar a los Dioses “a comer y a beber”. [...] Las flores ocupan en el ritual un lugar casi igualmente importante. Los Dioses son imaginados en el

Este en torno a una “gran mesa” cubierta de flores y de alimentos, y los dioses mismos bien vestidos, bien adornados de collares y de coronas de flores (Ichon, 1990:162).

En la cita, el autor describe algunos elementos sobre la cosmovisión de los totonacos en torno a las ofrendas, haciendo énfasis en la *mesa* y la comida como ofrenda primordial, sin embargo deja claro que plegaria, música y danza sirven sólo como “acompañantes” de los alimentos. En el caso de las ofrendas colocadas en Tepango, la información etnográfica deja clara la importancia que existe en cada uno de los componentes en torno a la ofrenda, ya que cada parte cumple con una función primordial para que se logre la eficacia simbólica. En ese sentido, la música cobra especial relevancia como el mecanismo fundamental para convocar a las entidades sagradas.

Los sones que son interpretados llevan por nombre *tapāxuvān*, palabra que proviene del verbo *pāxuvā* que significa “está alegre”, y que al agregar el prefijo “*ta*” y el sufijo “*n*” se convierte en “alegría”. Se interpretan con guitarra y violín acompañados de una danza durante ciertos contextos rituales, siendo los principales las mayordomías, matrimonios y defunciones (Andia, 2005:5).

Sin la música es imposible comenzar cualquier tipo de acción ritual, ya que es a través de los sones interpretados por los *tocadores* que se miden los tiempos de inicio y cierre de cada uno de los episodios para convocar y despedir a las deidades. Su importancia es tal que hay quienes refieren que “el día en que no haya tocadores será el momento en el que desaparezcan las mayordomías” (Foto 5.8).

La función principal de la música ritual reside en su capacidad de abrir el tiempo y el espacio sagrados, lo que permite establecer contacto con el mundo divino. Gonzalo Camacho refiere que:

[...] la puesta en escena de esta práctica artística constituye la instauración de un lenguaje simbólico, mediante el cual la comunidad expresa y transmite su forma de ver y sentir el mundo. En este contexto, las manifestaciones musicales y dancísticas dejan de ser simples formas de entretenimiento, para constituirse en un discurso

retórico que tendrá como fin persuadir de la existencia del mundo sagrado, a través de un lenguaje simbólico (Camacho Díaz, 2003:95-96).



Foto 5.8 Los *tocadores* interpretan el son del *tapāxuvān*
Foto. Gastón Macín Pérez, 2013

En la cosmovisión de los totonacos una ofrenda siempre integrará música y comida. Olores y sonidos se encuentran ligados simbólicamente como ejes de comunicación y reciprocidad. Con los sones de *tapāxuvān* se da la bienvenida a los santos y se les invita a entrar a la casa, además con la música acompañada de la danza se convoca a las entidades para que se presenten y coman de la ofrenda. Al ser un componente de la ofrenda los sones también son contados, sus números dependerán del momento y hacia quienes son dirigidos.

Por su carácter sagrado el *tapāxuvān* sólo se debe interpretar en un contexto especial donde se encuentren dispuestas las ofrendas, pues de lo contrario provocarían el enojo de las entidades convocadas, es por ello que los músicos

suelen molestarse cuando aún falta algún detalle y se les pide que comiencen a tocar. Respecto a este punto, Camacho [2010] refiere que los músicos de la Huasteca señalan que:

La música que se toca en un *Costumbre* no puede ser interpretada sin que se ofrezca comida y bebida a los santos señores a los que se les invoca en la ceremonia [...] “la música llama a los señores y si vienen les tengo que ofrecer algo: aunque sea una tortilla, una cerita, un trago. No se les llama nomás porque sí”. La música tiene una razón de ser dentro de los rituales [...] se convoca a los dueños para interactuar con ellos, y la propia interacción implica un intercambio de dones (Camacho Díaz, 2010:67).

Por lo anterior, solo en el instante preciso se interpretan los sones para invocar a las entidades sagradas. En ese momento se pone a prueba todo el trabajo comunitario que se verá reflejado en el correcto funcionamiento del cosmos: la llegada de las lluvias, la contención de los huracanes, el nacimiento, desarrollo y crecimiento de las plantas de la milpa, la salud de las personas, la reproducción de los animales domésticos y el establecimiento de un vínculo armónico con las entidades sagradas (Creadores, Dueños, Santos, Vírgenes y Difuntos). Las ofrendas de alimentos carecerían de sentido si no fueran acompañadas con la música y los códigos numéricos, pues sólo a través de ellos se pueden convocar a las deidades y al mismo tiempo representarlas. Así, la finalidad primordial de los sones es permitir que las entidades se hagan presentes y el de los símbolos numéricos que se manifiesten en los alimentos ofrendados de manera correcta.

5.3.3 Numerología ritual: Las ofrendas contadas⁶⁰

Una particularidad de los rituales totonacos corresponde al uso de códigos numéricos al interior de las ofrendas. Estas *ofrendas contadas*, que en el caso de

⁶⁰ He dejado de manera intencional el presente subcapítulo para el final del trabajo debido a su complejidad. En las secciones que preceden a este apartado ya se ha hecho mención a los números de manera constante, sin embargo considero que su uso al interior de las mayordomías queda más claro al dedicarle un apartado de análisis especial.

los totonacos corresponden a la forma numérica en la cual se disponen las ofrendas durante algún evento ritual, pueden configurarse a partir de comida, bebidas, rezos, plegarias, música, danzas u ornamentos confeccionados con flores y otros materiales, los cuales responden a formas particulares de su cosmovisión. Dicha característica a decir de Broda (2008:133) pertenece a grupos con un arraigo muy profundo, en tanto que poseen una cultura mesoamericana muy conservadora.

Las ofrendas contadas han sido del interés de algunos investigadores en distintos grupos indígenas de México, de los cuales Leonhard Schultze-Jena [1938] fue pionero al registrar un ritual entre los tlapanecos de Guerrero en donde observó cómo se confeccionaban manojos de leña o caña minuciosamente contados para después ser colocados sobre mesas como ofrenda para sus deidades.⁶¹ Décadas después, a principios de los años ochenta Peter Van der Loo [1982] visitó la localidad de Huitzapula, Guerrero, con la finalidad de presenciar de manera personal el ritual y observó que se confeccionaban manojos contados de zacate y se realizaban plegarias al cerro. Danièle Dehouve [2007] profundizó en el estudio sobre las ofrendas de los tlapanecos y a partir de un amplio análisis de dicha práctica religiosa propuso el término “depósito ritual”, definiéndolo como *un ritual figurativo, basado en representaciones materiales y miniaturizadas* (Dehouve, 2013:607).

Antes de adentrarme a la región cultural que ocupa este estudio, considero útil mencionar algunos trabajos realizados en la Huasteca y su frontera con la Sierra Norte de Puebla, más que por orden cronológico los menciono por el grado de análisis llevado a cabo. En ese sentido tomo en cuenta el trabajo realizado por Arturo Gómez en torno a las ofrendas aritméticas entre los nahuas de la Huasteca Veracruzana, en donde el antropólogo estudia la complejidad que existe al interior del simbolismo de los números y la estructura del papel ceremonial utilizado en los diferentes rituales, ya que éstos no solo se limitan al manejo de las categorías

⁶¹ Para conocer más sobre la obra de Schultze-Jena consúltese a Broda [2008].

numéricas sino que además se toma en consideración su iconografía, colores y orientaciones (Gómez Martínez, 2005:169).

Ichon [1990] hace referencia al manejo de los números rituales totonacos y afirma que cuando se trata de cuestiones religiosas, el uso de los números es siempre simbólico, refiriéndose a conceptos y cualidades más que a cantidades; asimismo manifiesta que el empleo de los números simbólicos entre nahuas, mayas y totonacos varía entre unos y otros, y agrega, que en ellos no se encuentra influencia europea (Ichon, 1990:38-42). En un trabajo más reciente Trejo [2014] ahonda en el estudio de los números totonacos y refiere que

La numerología totonaca tiene, sobre todo, la finalidad de distinguir los dos ámbitos en que los seres sobre-humanos se presentan —fasto y nefasto— y a partir de esta primera y básica clasificación, marcar cuáles de ellos están comprometidos con la reproducción sexual de los hombres y el resto de la vida, así como cuáles, por su naturaleza mortecina aunque esenciales, tienden a perjudicar a los humanos (Trejo, 2014:56-57).

Los autores antes señalados hacen énfasis en el carácter simbólico de los números en contextos rituales, lo cual vislumbra su función nominal al servir como identificadores de ciertos elementos en contextos específicos. Las propiedades simbólicas son adquiridas acorde a las circunstancias, cualidad que les otorga un carácter polisémico, pues un mismo número adquiere distintos significados si se trata de una adición, fracción, o si se configura como una cantidad que haga referencia a una unidad (completitud). Además el contexto en el que se lleve a cabo el ritual guiará dichas asociaciones.

Ya se ha mencionado con antelación la existencia de diferencias entre los grupos totonacos que habitan la región convergente entre la Sierra Norte de Puebla y la Huasteca, una de ellas se relaciona precisamente con el significado y la configuración de su aritmética ritual. A continuación, se describe el simbolismo de los números acorde a los datos obtenidos en Tepango, relacionándolos con los de otras comunidades aledañas al municipio, así mismo se hace referencia a los números empleados por los totonacos de tradición huasteca.

5.3.4 Números en la Sierra Norte de Puebla y en Tepango de Rodríguez

En la región totonaca de la Sierra Norte de Puebla se asigna a los números *uno* al *cinco* características compartidas con las de otros grupos de origen mesoamericano, el número *uno* representa la unidad; el *dos* se manifiesta como la dualidad; el número *cuatro* refiere a los cuatro rumbos del universo y el *cinco* simboliza a los cuatro rumbos del universo y su centro. Posteriormente el simbolismo se vuelve más complejo. El *seis* simboliza la infancia, se utiliza en las ofrendas para los niños difuntos en las que disponen alimentos contados en *seis* unidades (Murillo y Macín, 2011:98), esta característica designa a un ser humano incompleto, “es la mitad” de *doce* en el entendido de que “una persona solo está completa hasta que se casa”.⁶² El *siete* es por excelencia un número nefasto, se le asocia directamente con los difuntos, el *siete*, su múltiplo *catorce*, así como el *diecisiete* y *veintisiete* son *xla'nîn* (de muertos).⁶³

Los numerales *diez* y *doce* se vinculan al género,⁶⁴ al primero se le relaciona con lo masculino y al segundo con lo femenino, no obstante se debe tomar en cuenta que los informantes también sitúan al *doce* como el número que representa al *ser humano*. El nexo establecido entre estos dos números se representa mediante la disposición de las ofrendas en *doce* recipientes que contienen *diez* elementos cada uno. Posiblemente, esta asociación exprese ciertos atributos simbólicos que representen a la fertilidad. En las ofrendas el *diez* y el *doce* también refieren a los mayordomos/hombre y a sus esposas/mujeres, y al mismo tiempo los doce platos aluden al *ser humano* que se ve proyectado en el pueblo. Cabe señalar que entre

⁶² El seis también parece estar asociado a la tierra y al agua en tanto que ambos desempeñan la función de proporcionar los alimentos producidos en el campo (Gómez Martínez, 1999), de la misma forma Trejo, [2014] hace esta asociación al observar que en un ritual de petición de lluvia se ofrendaban paquetes que contenían elementos contados en seis (2014:57).

⁶³ El uso del siete tiene connotaciones que van a depender del contexto en el que se realice la ofrenda. Para una mayordomía se utilizan el 7 y el 14, mientras que en un ritual terapéutico se emplean el 7, 17 y 27.

⁶⁴ Ichon (1990:38-40) registra el numeral *trece* vinculado al género masculino y el *doce* a lo femenino. Ambos, al ser sumados expresan la dualidad sexual en cuya conjunción se ve manifiesta la plenitud y la perfección, de ahí que con el número *veinticinco* (resultado de su adición) se represente a las divinidades, pues debido a su naturaleza dual son a la vez macho y hembra. Tiempo después estas mismas asociaciones numéricas fueron registradas por Leopoldo Trejo [2008] entre los totonacos de Pantepec, Puebla.

los grupos tepehuas de la comunidad de Tecomajapa, ubicada en la Huasteca Veracruzana, también hacen uso de los números *diez* para lo masculino y *doce* en el caso de lo femenino (Trejo *et al.*, 2014:154-155). Esta particularidad sugiere que los totonacos de Tepango comparten una lógica similar a la de los tepehuas, sin embargo dicha relación no se ve manifiesta de una manera explícita.

Finalmente, el número *veinticuatro* se encuentra asociado directamente a la divinidad, designa la completitud, es el número de Dios. Esta cifra también es referida por Stresser-Peán (2011:209) quien recopiló información de los totonacos de Ozomatlán y San Agustín, ambas poblaciones ubicadas en la Sierra Norte de Puebla. De manera semejante al *diez* y *doce*, entre los tepehuas de Huehuetla, Hidalgo, municipio colindante con el estado de Veracruz, se emplea el número *veinticuatro* al que también se le asignan propiedades de completitud (Munguía, comunicación personal).

| NÚMEROS RITUALES TONACOS UTILIZADOS EN TEPANGO | |
|--|--------------------------------|
| Número | Simbolismo |
| 1 | Unidad |
| 2 | Dualidad |
| 4 | Los cuatro rumbos del universo |
| 5 | Los cuatro rumbos y el centro |
| 6 | Infancia, tierra y agua |
| 7 | Difuntos |
| 10 | Masculino. |
| 12 | Femenino, Ser Humano |
| 14 | Difuntos |
| 17 | Difuntos |
| 24 | Dios (unidad) |
| 27 | Difuntos |

Elaboró: Gastón Macín Pérez, con base en los datos obtenidos durante el trabajo de campo

La complejidad de la ofrenda contada en veinticuatro unidades que se dispone para los Santos o Vírgenes conmemorados, radica en su configuración como unidad y dualidad. Es a la vez 1, 2, 12 y 24, su carácter dual resulta de la suma de *doce/ser humano*, más *doce/ser humano*, resultando *veinticuatro/Dios*. Por consiguiente el *veinticuatro* alude al *uno* (unidad), y no corresponde a una fracción sino a un

elemento que representa la completitud. Ese es el motivo por el que la ofrenda se coloca en un solo recipiente ya que su objetivo es el de figurar a la deidad.

Lo anterior se hace más evidente si se analiza la concepción que se tiene en torno a las deidades *creadoras*, a quienes se considera en el estrato más elevado de la jerarquía de los dioses totonacos. Para ello retomo la información etnográfica que ha sido recopilada por Kelly [1966], Castro [1986] y Tino [2018] en tres comunidades totonacas de la Sierra Norte de Puebla: San Marcos Eloxochitlán, Amixtlán y Olintla, además de mis propios datos.

En Tepango el Arcángel San Miguel es considerado como una deidad *x'mālāna'* (creadora), a él se debe la lluvia, el rayo y la maduración de las mazorcas, por lo que se le vincula con la cosecha y la regeneración del ciclo agrícola del maíz. Junto a él se refiere la existencia de doce *San Miguelitos*, seres idénticos al arcángel pero de menor tamaño; su función es la de formar la neblina y las nubes que producen la lluvia. A la par se hace referencia a su advocación femenina conocida con el nombre de *San Miguela*, quien también cuenta con el servicio de doce *San Miguelitas*. Como seres individuales (es decir incompletos) residen en diferentes hemisferios, uno al norte que genera el rayo y otro al sur que responde con la creación de truenos. Para que se completen como unidad, uno “viaja por el cielo” mientras que el segundo “recorre el inframundo”, y sólo hasta el momento en que convergen (uno en el cenit y otro en el nadir) se manifiestan con todo su poder. Masculino y femenino forman una unidad, volviéndose con ello un dios completo, lo que también es el resultado de la conjunción de los doce San Miguelitos con las doce San Miguelitas, es decir, *veinticuatro*.

Un dato similar fue registrado por Isabel Kelly en San Marcos Eloxochitlán, lugar en el que halló los numerales 12 y 24 asociados a unas pequeñas representaciones de la deidad *Trueno Viejo*, y que son conocidos por la gente como “truenos *miniatura*” o “*aquellos quienes truenan*”. Como su nombre lo indica producen el trueno, viven en los picos de las montañas, ahí crean la lluvia, la niebla y el viento. Son representados con la forma de ángeles y por cada pueblo existen

24. Estos seres, a decir de la autora, se conocen con el nombre de *tajines* entre los totonacos de la costa (Kelly, 1966:397).

Por su parte Carlo Antonio Castro en su trabajo sobre el *compadre-tlacuas*, rito de tránsito en el que se ofrece un banquete a los padrinos de un niño recién nacido, hace referencia a un *baile* llevado a cabo durante el cuarto y último día de la ceremonia en el que “bailan las molenderas y quienes cortaron la leña [...] y todos los invitados y los *maqastakna'*, bailan y bailan. Y se adornan nuevamente con flores [...]. Se interpretan todos los sones, los 24 sones, se abarcan tres o cuatro horas, según el brío de los tocadores” (Castro, 1986:118). En cuanto a los padrinos del niño, dice el autor que bailaban en círculo *doce* sones hacia la derecha y *doce* a la izquierda.

Más evidente es la asociación de estas cifras en el municipio de Olintla, Puebla, donde Jorge Tino [2018]⁶⁵ ha registrado las plegarias que realizan las parteras para invocar a las deidades totonacas conocidas como *Natsi'tni'* y *Natlaatni* (las madres y los padres). El autor refiere que en el momento en que las mujeres gestantes tienen sus primeras contracciones, la partera acude a la casa de la futura madre e invoca a las divinidades que recibirán al recién nacido de la siguiente manera:⁶⁶

1.
Wix kimpuchiná?
Tú eres mi Dios,

kintlaatika'n.
nuestro Padre.

Anta ni akin tapaapitsiyaaw,
Allí donde nosotros nos dividimos,

anta ni akin anaaw,
allí donde nosotros vamos,

anta ni akin latamaaw...
allí donde nosotros vivimos...

Kinqalhakutiy Natsi'tni'
Mis Doce Madres,

kinqalhakutiy Natlaatni'

2.
Qalhakutiy Natsi'tni'
Doce Madres,

qalhakutiy Natlaatni'
doce Padres,

puxumutaate'
veinticuatro.

Dios kinkaamaqtayalh anta ni akit kamaah,
Dios que nos ayude allí donde yo voy,

anta ni akit ktaxtumaah.
allí donde yo salgo.

Tlaan kiiliimaakah.
Me están llevando bien.

Tlaan niitlaan akit kamaah.

⁶⁵ El municipio de Olintla, Puebla se encuentra ubicado a treinta kilómetros de Tepango.

⁶⁶ Agradezco a Jorge Tino por permitirme utilizar el presente fragmento, producto de sus investigaciones. La transcripción y traducción fueron realizadas por él.

mis Doce Padres,

puxumutaati',
veinticuatro

...anta ni kimputsamaakah,
...allí donde me están buscando,

nakstaala,
seguiré,

naklaqachixkuwii'nan.
obedeceré.

Bien o mal yo voy.

Kstaalamaah,
Lo estoy siguiendo,

Dios ka'tsiy,
Dios sabe,

Señor San José ka'tsiy.
el Señor San José sabe.

Waanti maaxkii'nii't liimaapaqlhin...
Quien le dio lo que brota...

En ambas plegarias se hace evidente el carácter dual de los dioses al referirse al número 24 como la suma del 12, correspondiente a las *Na'tzi'tne* (las madres) y el mismo numeral 12 equivalente a los *Na'tlat'na* (los padres). Ya se ha mencionado anteriormente que en la cosmovisión totonaca estas deidades son consideradas como las y los creadores de los seres humanos. En Tepango las Vírgenes y los Santos han asumido estos papeles, particularmente la Virgen de Guadalupe, San Antonio de Padua y Jesús. Esta característica es expresada en las oraciones llevadas a cabo por el *tipitato* al final de las mayordomías, donde convoca a los Santos y a las Vírgenes en agradecimiento por los dones otorgados, refiriéndose a ellas como *Na'tlat'na* y *Na'tzi'tne*.

5.3.5 Desarticulación del orden numérico y construcción del cuerpo de las deidades

Una vez que ha permanecido por una noche completa en presencia de las efigies de los santos, la ofrenda es levantada. Para ello se tiende sobre el suelo un plástico rectangular o un petate a manera de *mesa*, donde se colocan todos los alimentos que fueron ofrendados. En ese instante todo el orden numérico se desarticula y se reconfigura como un solo conjunto que al ser dispuesto sobre el suelo se convierte en una sola unidad, representando así al cuerpo de la deidad, es decir la ofrenda se antropomorfiza. La acción de disponer la ofrenda sobre el suelo simboliza una desacralización debido a que le quitan el ámbito sagrado que obtuvo al momento de estar en contacto directo con la deidad, ya colocada en la tierra puede ser ingerida por los humanos.

Posteriormente el colectivo de alimentos es dispuesto para un convite en el que a todos los presentes se les entregan porciones iguales de toda la ofrenda, que debido a sus atributos sagrados, ya no se consideran únicamente como alimentos, pues todo el cúmulo de componentes se vuelven un cuerpo-presencia de las deidades. Por tal motivo dejan de ser cantidades contadas de tamales, tortillas o panes y se vuelven una sola unidad, pues además de ello se encuentran cargadas de la fuerza vital otorgada por las deidades. Ese es el principal motivo por el que se insiste en que nada se desperdicie, procurando que todos consuman al menos un fragmento, como es algo que ya se considera sagrado, no importa lo que recibe cada individuo, ya sea una u otra cosa, pues al convertirse en sólo cuerpo-unidad, da lo mismo recibir cualquier parte de la ofrenda. Durante este proceso de intercambio, la ofrenda ya no funge en sí como tal, pues todos los elementos se vuelven comunión dentro de un proceso de interacción y reciprocidad entre el ámbito sagrado, el de los humanos y el de la tierra.

Los atados de flores *tachiquiy xa'nat* acentúan el precepto de dualidad al colocar dos por cada efigie. Después de haber estado en contacto con ellos, sirven como sus sustitutos y siempre son llevados por los mayordomos en pares, representando así a las mismas deidades a las que se les ofrenda, con lo que se configura una forma de cuerpo simbólico.

El ave al igual que toda la ofrenda se compone como una sola unidad, al ser ofrendado entero se consagra y se corporiza —simboliza el cuerpo presente—, es la manifestación de la misma divinidad, por eso se encuentra contenida en un solo recipiente y no de forma separada. Al ser levantada se antropomorfiza junto a todos los demás elementos para ser desarticulada y comida en pequeñas porciones.

Una vez consumido el cuerpo-presencia se tiene mucho cuidado en purificar todo, pues los alimentos que fueron contenidos en los recipientes son sagrados, por tal motivo se debe asegurar que no quede ninguna mácula de ellos. Todo residuo obtenido del agua con la que lavaron los trastes es resguardado y devuelto a la tierra en un lugar que no pueda ser contaminado por la presencia del hombre, razón

por la que se deposita sobre el orificio hecho debajo del altar o se tira en algún lugar lejano por donde la gente no acostumbre pasar.

CONSIDERACIONES FINALES

En Tepango las ofrendas poseen una serie de simbolismos que pueden considerarse particulares de la cosmovisión totonaca, no obstante también abarcan diversos elementos compartidos con otros pueblos indígenas con arraigo cultural mesoamericano, incluso acorde a los estudios de Broda [2013] se extienden más allá de sus fronteras.

El simbolismo de las ofrendas se establece como resultado de una serie de elementos que responden a los contextos en que se llevan a cabo los rituales. El universo se representa por medio de expresiones espaciales que se construyen en diferentes niveles: el mundo, el pueblo, la milpa, la casa, el altar y la ofrenda son escalas del cosmos totonaco. Los territorios se expresan de manera simbólica, determinados lugares son considerados como la morada de algunas deidades. Al poniente se le vincula con la entrada al inframundo, por donde salen los *duendes*, al norte con *Yā'ktzini* (el huracán), al sur con San Miguel.

Durante las mayordomías totonacas se suceden una serie de actos rituales en los días que se llevan a cabo las festividades, cada acto se configura de una serie de códigos muy particulares que sirven como medio para establecer una comunicación con las entidades sagradas, por ello deben realizarse con especial cuidado, pues sólo por medio de su correcta ejecución se obtendrá la eficacia que va a permitir la continuidad y seguridad de toda la colectividad. Gómez Martínez apunta que “en este sentido, destacan el espacio y el tiempo de la colecta, así como la orientación geográfica; [...] las formas, tamaños, colores y texturas, incluyendo los sabores y aromas de las cosas, que asociados en conjunto se vuelven parlantes” (2013:178).

A diferencia de los rituales efectuados en la Huasteca, donde es más evidente el arraigo de sus prácticas en una “tradicción mesoamericana”, en la Sierra Norte de Puebla ésta no es tan perceptible. Para realizar un análisis de las ofrendas

se deben considerar los procesos de reelaboración simbólica en torno al culto a los santos católicos y sus relaciones con los calendarios agrícolas.

Los datos obtenidos en campo y los referidos por especialistas que han trabajado en la región dan cuenta de ritualidades que responden a características regionales, sin embargo el presente trabajo no tiene los datos suficientes para respaldar esta premisa. Habrá que realizar un arduo trabajo de campo en el que se puedan conocer exhaustivamente las características de las ofrendas de los pueblos totonacos que se encuentran en las regiones Huasteca, Totonacapan y Sierra Norte de Puebla, además de hacer un análisis comparativo con sus vecinos, particularmente con nahuas y otomís. Al respecto también habrá que considerar las formas de ofrenda tepehuas pues como se ha visto, tienen características similares a las de los totonacos de Tepango, en particular la *Mesa de ofrenda*.

Los platos petitorios que como objetos de culto asumen durante las mayordomías el papel de las divinidades sincretizadas, guardan atributos católicos pero también poseen características de las cosmovisiones locales ancestrales. Son ambivalentes, tienen características duales y también son tutelares de los ciclos agrarios. Su culto recuerda a los recortes de papel que representan de las deidades entre los grupos indígenas de la Huasteca.

La manifestación de la dualidad en los Santos católicos se ve claramente acentuada, pues casi todo lo vinculado a ellos se representa en pares: cada mayordomo resguarda dos platos petitorios de un mismo santo; en algunos casos se considera a uno masculino y uno femenino, donde los casos más evidentes refieren a San Miguel Arcángel y a la Virgen de Carmen. Las ofrendas que se les colocan siempre son compuestas de dos elementos, particularmente los atados de flores *tachiquiy xa'nat* que al ser ofrendados a cada santo en pares representan la misma presencia de la divinidad. Un mayordomo puede sustituir al santo llevando en su lugar dos atados.

Las actividades dentro de la casa del mayordomo tienen que ver con la edad de las personas, el sexo y los ciclos reproductivos, entre otros. Debido a esto, no es raro observar dentro de la comunidad a pequeños grupos especializados en alguna

actividad, los cuales ya son conocidos y que son llamados al momento de realizar alguna festividad. Igualmente cada año se integran nuevos miembros a los cuales se les va enseñando paulatinamente cada uno de los procedimientos rituales. Es tarea de los hombres el confeccionar las coronas y collares de flores, repartir la comida, colocación de las ofrendas y participar como danzantes. Por otra parte las mujeres se especializan en la preparación de los alimentos; hay un grupo de mujeres que se dedican a moler, otras que hacen café, una que se encarga del ave sacrificada y todas las demás colaboran en la elaboración de tamales y tortillas.

En Tepango los Santos desempeñan el papel de las divinidades locales, a las Vírgenes se les considera como las *na'tzi'tne*, deidades vinculadas con la fertilidad, se les invoca durante los rituales agrarios y durante el nacimiento de un niño. A las mujeres ancianas se les asocia con estas deidades, se les considera *puras*, libres de pecado, por ello son quienes tienen la primicia en recibir a los santos y también son las que se encargan de la cocina, particularmente de la preparación del ave sacrificada. Al respecto Elizabeth Peralta refiere el papel de estas mujeres en la comunidad totonaca de Coahuatlán, Veracruz:

Quienes se encargan de la preparación de los principales platillos son las mujeres de edad avanzada, pues se cree que estas abuelitas no están manchadas por las relaciones maritales, debido a su viudez o abstinencia sexual. Esto conlleva a la idea de estar limpias, no en términos de pecado como en el cristianismo católico romano, sino en términos de poseer fuerza y energía vital: esta es una cualidad central en las cocineras para que puedan transmitir mayor fuerza en la comida ofrendada (Peralta González, 2011:169).

La participación comunitaria es fundamental para la realización de las mayordomías, la asistencia y participación de las personas funge como un elemento de cohesión social de toda la comunidad que se verá extendido a diversos ámbitos, siendo el primero de ellos el mismo pueblo, hasta alcanzar escalas relacionadas con el mantenimiento del orden del cosmos.

Las relaciones que se establecen con las deidades al momento de consumir los alimentos reproducen ciertas prácticas comunitarias de la cultura local, por

ejemplo, el acto de rechazar una invitación a comer, se considera como una descortesía grave, pues hacerlo no solo implica un desprecio circunstancial, sino que conlleva el menosprecio de todo el trabajo invertido para la obtención de los alimentos. Pero al aceptar el ofrecimiento, el anfitrión está obligado a acompañar a su invitado a compartir la mesa. Esta misma característica se ve expresada con las deidades invocadas, pues una vez que se asegura que han acudido a consumir las ofrendas, las personas también deben comer para acompañarlas. Anuschka van 't Hooft refiere que la comida ritual no solo se ofrenda sino que se comparte con los tutelares y ancestros y agrega: “*cuando el especialista ritual anuncia que estos seres han llegado al altar y han aceptado la ofrenda, todos los participantes están obligados a comer y a tomar junto con ellos, dándoles reconocimiento (respeto) de esta manera*” (van 't Hooft, 2014:11).

Es de gran importancia considerar las lenguas locales, pues en ellas reside la prevalencia de conceptos, en el caso de la ofrenda totonaca se han considerado las palabras *ka'knini'kan* (agradecimiento / respeto) y *tavilana*t (sentar). Considero que la palabra *ka'knini'kan* puede guardar algún tipo de relación con lo que refiere Good [2013] respecto a la *circulación de fuerza*, dado que el contexto *ka'knini'kan* conlleva la entrega de una energía que refiere a agradecer, respetar y por consiguiente a la reciprocidad. Los totonacos dan su *ka'knini'kan* y todas las viandas que se disponen (*Vili'na'nán'kgan, se sientan*) están cargadas de respeto y agradecimiento. Al parecer las entidades se revitalizan con esa energía. Isabel Kelly [1966] refiere que los Dueños esperan ser alimentados con su *sustancia*.

La ofrenda además de servir como alimento de las deidades, posee cualidades que le otorgan la facultad de representar a las entidades sagradas, para ello cobra relevancia el simbolismo numérico. Una ofrenda contada sirve como un código para convocar a una entidad acorde al número que la representa y también tiene la función de darle un cuerpo. A este respecto, se debe considerar un estudio a profundidad para entender sus similitudes y diferencias, ya que existe una serie de variantes entre los totonacos de la Huasteca y los que habitan en la Sierra Norte de Puebla.

GLOSARIO DE TÉRMINOS EN TOTONACO

| | |
|------------------------------------|--|
| <i>Chichiní</i> | Sol |
| <i>ka'knini'kan</i> | agradecimiento, ofrenda |
| <i>Kali'nin</i> | lugar de los muertos, el inframundo |
| <i>ka'pucuxtu</i> | campo |
| <i>ka'tu'van</i> | monte |
| <i>Katuxavat</i> | el mundo |
| <i>Kivicolo</i> | Deidad del Monte, “el Viejo del monte” |
| <i>lakakōlu'</i> | Viejos – cara de viejo |
| <i>lhkuyuna</i> | conservador del fuego |
| <i>líkatsin</i> | lo que te hace saber “entidad anímica” |
| <i>lístacna'</i> | lo que hace crecer o lo que revive “entidad anímica” |
| <i>Mux'tu'nin</i> | los ahogados, “dueños del agua” |
| <i>Na'tzi'tne.</i> | las madres, deidades creadoras |
| <i>Na'tlat'na.</i> | los padres, deidades creadoras |
| <i>Papa</i> | Luna |
| <i>patúsun</i> | viento del sur |
| <i>pūlaclíva</i> | tamal relleno con carne |
| <i>puusantu</i> | altar |
| <i>pāxuvā</i> | está alegre |
| <i>sqaqni</i> | sustancia (I. Kelly) |
| <i>skgoyuná</i> | brujo del fuego |
| <i>staka'la</i> | tamal agrio |
| <i>tachiquiy xa'nat</i> | atados de flores, “flores en movimiento” |
| <i>taksjoyut</i> | Deidad del fuego |
| <i>tamvín' kaa'tuxaavat</i> | las que sostienen al mundo, pilares del mundo |
| <i>tapancnan</i> | se derrumba |
| <i>tapāxuvān</i> | alegría, son de alegría |
| <i>taskgavín</i> | sanador |

| | |
|--------------------------------|---|
| <i>tavilanaṭ,</i> | ofrenda, “sentar”, “se sienta” |
| <i>vili’na’nan’kgaṇ</i> | |
| <i>tawila</i> | sentarse o asentarse (A. Ichon) |
| <i>tawilate</i> | la gran costumbre (A. Ichon) |
| <i>tlanga’jū’n</i> | viento fuerte del norte |
| <i>vi’liy</i> | asentar |
| <i>xlīpulhni’</i> | oriente |
| <i>xlītza’nkaan</i> | poniente |
| <i>x’malaná</i> | los creadores, deidades superiores |
| <i>xa’ndīl</i> | ancestros, los que vivieron antes que los humanos |
| <i>Xa’puxcu</i> | los mayores, deidades tutelares |
| <i>xávat</i> | milpa |
| <i>Ya’kpixi</i> | cerro <i>Cotzoltépetl</i> , se ubica en el municipio de Zongozotla. |
| <i>Yā’ktzini</i> | el mayor del agua, Dios Huracán |
| <i>yā’ktzoco</i> | entidad anímica equivalente al <i>tona</i> de los nahuas |
| <i>Ya’kxca’ta</i> | Cerro ubicado al poniente de Tepango |
| <i>Ya’kska’viní</i> | Diablo |
| <i>yānima</i> | el corazón, “entidad anímica”. |

BIBLIOGRAFÍA

Andia Pérez, Francisco, (coordinación musical), *Sones de alegría y de flor delgadita, Xochipitsauak y Tapaxuwán*, Serie: Sonidos del México Profundo, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México, 2005.

Ariel de Vidas, Anath, *Huastecos a pesar de todo. Breve historia del origen de las comunidades teenek (huastecas) de Tantoyuca, norte de Veracruz*, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México, 2009.

Arroyo Mosqueda, Artemio, Román Güemes Jiménez, Juan Manuel Pérez Zevallos y Gustavo A. Ramírez Castilla, *La Huasteca. Una aproximación histórica*, Ediciones del Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca, México, 2003.

Aschmann, Herman P. *Castellano-Totonaco, Totonaco-Castellano, Dialecto de la Sierra*, Serie de Vocabularios Indígenas “Mariano Silva y Aceves”, Núm. 7, Instituto Lingüístico de Verano, Secretaría de Educación Pública / Dirección General de Educación Extraescolar en el Medio Indígena, Segunda impresión, México, 1973.

Ávila Soriano, Abraham, “*Algunos aspectos etnoherpetológicos de un municipio totonaco de la Sierra Norte de Puebla: Tepango de Rodríguez*”, Tesis de Licenciatura en Biología, Universidad Nacional Autónoma de México, 1987.

Báez Cubero, Ma. de Lourdes, “Ofrenda a *Ar Zithu*, el ‘Venerable Ancestro’. Un ejemplo de ‘prestación total’ entre los otomíes orientales de Hidalgo”, *Convocar a los dioses: ofendas mesoamericanas: Estudios antropológicos, históricos y comparativos*, Johanna Broda (coordinadora), Instituto Veracruzano de la Cultura, México, 2013, pp. 419-463.

_____, “Cuando los muertos llegan a ‘jugar’. El carnaval otomí en Santa Ana Hueytlalpan, Tulancingo, Hidalgo”, en *Los rostros de la alteridad. Expresiones carnavalescas en la ritualidad indígena*, Memoria del Simposio sobre Carnavales Indígenas: Arte, Tradición, Ritual e Identidad, Lourdes Báez Cubero y María Gabriela Garret (coordinadoras), Consejo Veracruzano de Arte Popular, México, 2009, pp. 295-322.

_____, “Ciclo estacional y ritualidad entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla”, en *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coordinadoras), Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2004.

Báez-Jorge, Félix, *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*, Universidad Veracruzana, Xalapa, México, 2011.

_____, *La parentela de María. Cultos marianos, sincretismos e identidades nacionales en Latinoamérica*, Universidad Veracruzana, Xalapa, Veracruz, 1999.

_____, *Entre los nagueles y los santos*, Gobierno del Estado de Veracruz / Universidad Veracruzana, Xalapa, México, 1998.

_____, *Los oficios de las diosas. (Dialéctica de la religiosidad popular entre los grupos indios de México)*, Universidad Veracruzana, Xalapa, México, 1988.

Báez-Jorge, Félix y Sergio R. Vásquez Zarate, *Cempoala*, Fondo de Cultura Económica / El Colegio de México / Fideicomiso Historia de las Américas, México, 2011.

Báez-Jorge, Félix y Arturo Gómez Martínez, *Tlacatecolotl y el Diablo. (La cosmovisión de los nahuas de Chicontepec)*, Gobierno del Estado de Veracruz / Secretaría de Educación y Cultura, Xalapa, 1998.

Boege, Eckart, *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual*, Siglo XXI, México, 1988.

Broda, Johanna, *Convocar a los dioses: ofrendas mesoamericanas Estudios antropológicos, históricos y comparativos*, Johanna Broda, coordinación y preámbulo, Primera edición, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 2016.

_____, *Convocar a los dioses: ofrendas mesoamericanas: Estudios antropológicos, históricos y comparativos*, Johanna Broda (coordinadora), Instituto Veracruzano de la Cultura, Xalapa, 2013a.

_____, "Ofrendas mesoamericanas en una perspectiva comparativa", en *Convocar a los dioses: ofrendas mesoamericanas: Estudios antropológicos, históricos y comparativos*, Johanna Broda (coordinadora), Instituto Veracruzano de la Cultura, México, 2013b, pp. 639-702.

_____, "Ofrendas Mesoamericanas y el Estudio de la Ritualidad Indígena", en *Cosmovisión Mesoamericana y Ritualidad Agrícola, Estudios Interdisciplinarios y Regionales*, en Johanna Broda y Alejandra Gámez (coordinadoras), Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, 2009a, pp. 45-66.

_____, (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 2009b.

_____, "Ritos mexicas en los cerros de la Cuenca: los sacrificios de niños", en *La montaña en el paisaje ritual*, Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coordinadores), Universidad Nacional Autónoma de México /

Instituto de Investigaciones Históricas / Instituto Nacional de Antropología e Historia / Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 2009c, pp. 295-317.

_____, "Leonhard Schultze Jena y sus investigaciones sobre ritualidad en la Montaña de Guerrero", en *Anales de antropología*, Volumen 42, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2008, pp. 117-145.

_____, "Ritualidad y cosmovisión: procesos de transformación de las comunidades mesoamericanas hasta nuestros días", *Diario de Campo*, Número 93, Julio - Agosto, Coordinación Nacional de Antropología / Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2007, pp. 68-77.

_____, "La fiesta de la Santa Cruz entre los nahuas de México: Préstamo intercultural y tradición mesoamericana", en *El mundo festivo en España y América*, Antonio Garrido (compilador), Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, Córdoba, 2005, pp. 219-248.

_____, "Introducción", en *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coordinadoras), Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2004a, pp. 15-32.

_____, "¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en la etnografía actual", en *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coordinadoras), Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2004b, pp. 61-81.

_____, "La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica", en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México* en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coordinadores), Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Fondo de Cultura Económica, México, 2001a, pp. 165-238.

_____, "Introducción", en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coordinadores), Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Fondo de Cultura Económica, México, 2001b, pp. 15-45.

_____, "Algunas notas sobre crítica de fuentes del México antiguo", *Revista de Indias*, Madrid, Año XXXV, V, 139-142, 1975, pp.123-164.

_____, "Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia: Una reconstrucción según las fuentes del siglo XVI", *Revista Española de Antropología Americana*, Volumen 6, Madrid, 1971, pp. 245-327.

Brotherston, Gordon, "Guajolote provee de semillas: creencias compartidas por Mesoamérica y el Suroeste de los Estados Unidos", en *Por los caminos del maíz: Mito y ritual en la periferia septentrional de Mesoamérica*, Johannes Neurath

(coordinador), Fondo de Cultura Económica /CONACULTA, México, 2008, pp. 273-293.

Camacho, Díaz Gonzalo, “Dones devueltos: música y comida ritual en la Huasteca”, *Itinerarios. Revista de estudios lingüísticos, literarios, históricos y antropológicos*, Vol. 12, Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos, 2010, pp. 65-79.

_____, “La música chiquita. Arpa y simbolismo entre los nahuas de la Huasteca potosina”, *Heterofonía, Revista de Investigación Musical*, Tercera época, Volumen XXXV, Número 129, Instituto Nacional de Bellas Artes / Centro Nacional de las Artes, Julio-Diciembre, 2003, pp. 95-108.

Carrión, Juan de, *Descripción del Pueblo de Gueytlalpan (Zacatlan, Juxupango, Matlaltan y Chila, Papantla)*, Cuadernos de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias, Número 23, Universidad Veracruzana, México, 1965.

Castro, Carlo Antonio, *Enero y Febrero: ¡Ahijadero! (El banquete de los compadres en la Sierra Norte de Puebla)*, Universidad Veracruzana, México, 1986.

Congreso Constitucional del Estado Libre y Soberano de Puebla (CCELSP), *Constitución Política del Estado Libre y Soberano de Puebla, Reformada*, Imprenta de Francisco Díaz de León, México, 1883.

Cuanalo Campos, Oscar A., y Guillermo Melgarejo Palafox, “Inestabilidad de laderas Sierra Norte y Nororiental del estado de Puebla”, *Elementos: Ciencia y cultura*, año/vol. 9, Número 047, Septiembre – Noviembre, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, México, 2002, pp. 51-55.

Dehouve, Danièle, “El depósito ritual tlapaneco”, en *Convocar a los dioses: ofendas mesoamericanas: Estudios antropológicos, históricos y comparativos*, Johanna Broda (coordinadora), Instituto Veracruzano de la Cultura, México, 2013a, pp. 127-170.

_____, “El depósito ritual: un ritual figurativo”, en *Convocar a los dioses: ofendas mesoamericanas: Estudios antropológicos, históricos y comparativos*, Johanna Broda (coordinadora), Instituto Veracruzano de la Cultura, México, 2013b, pp. 605-638.

_____, “Asientos para los dioses en el México de ayer y hoy”, *Estudios de cultura Náhuatl*, Volumen 44, Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Históricas, Julio - Diciembre, 2012, pp. 41-64.

_____, “La polisemia del sacrificio Tlapaneco”, en *El Sacrificio Humano en la Tradición Religiosa Mesoamericana*, Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (coordinadores), Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Históricas, México, 2010, pp. 499-518.

_____, *La Ofrenda Sacrificial entre los Tlapanecos de Guerrero*, Universidad Autónoma de Guerrero / Plaza y Valdés, S. A., de C. V., / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México, 2007.

Enríquez Andrade, Héctor M., *La jerarquía de los dioses totonacos*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2013.

Fernández Christlieb, Fernando y Pedro S. Urquijo Torres, “Corografía y escala local. Una introducción”, en *Corografía y escala local. Enfoques desde la geografía cultural*, Federico Fernández Christlieb y Pedro Sergio Urquijo Torres (coordinadores), Universidad Nacional Autónoma de México / Centro de Investigaciones en Geografía Ambiental, México, 2012, pp. 13-24.

Fernández Luna, Gonzalo, *Inventario del Archivo Municipal de Tepango de Rodríguez Puebla*, Apoyo al Desarrollo de Archivos y Bibliotecas de México, A. C., México, 2006.

Ferrater Mora, José, *Diccionario de filosofía*, Tomo II, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1964.

García Martínez, Bernardo, “Regiones y paisajes de la geografía mexicana”, en *Historia general de México*, El Colegio de México, México, 2013, pp. 25-92.

_____, *Las regiones de México. Breviario geográfico e histórico*, El Colegio de México, México, 2008.

_____, *Los Pueblos de la Sierra: El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*, El Colegio de México, México, 2005.

_____, *El desarrollo regional, y la organización del espacio, siglos XVI al XX*, Universidad Nacional Autónoma de México / OCEANO, México, 2004.

García Payón, José, “Evolución histórica del Totonacapan”, en *Huastecos y totonacos: Una antología histórico-cultural*, Lorenzo Ochoa (editor), Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1990.

García Valencia, Hugo, “Territorios en disputa y paisajes rituales. Refracciones de globalización y nación en lo local, un caso tepehua”, en *Paisaje, espacio y territorio. Reelaboraciones simbólicas y reconstrucciones identitarias en América Latina*, Nicolas Ellison y Mònica Martínez Mauri (coordinadores), Ediciones Abya-Yala / Erea-CNRS (Centre d’Enseignement et de Recherche en Ethnologie Amérindienne, Quito Ecuador, 2009, pp. 197-212.

Garine, Igor De, *Antropología de la alimentación*, Colección Estudios del Hombre, Universidad de Guadalajara, México, 2016.

Gerhard, Peter, *Geografía Histórica de la Nueva España 1519 – 1821*, Instituto de Investigaciones Históricas / Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1986.

Giménez, Gilberto, “Territorio e identidad. Breve introducción a la geografía cultural”, *Trayectorias*, Vol. VII, Número 17, Enero-Abril, Universidad Autónoma de Nuevo León, México, 2005, pp. 8-24.

Gobierno del Estado de Puebla, *Enciclopedia de los Municipios de México: Los Municipios de Puebla*, Colección, 1ra edición, México, Secretaría de Gobernación, 1988.

Gobierno del Estado de Veracruz, *Culturas prehispánicas del Golfo*, Gobierno del Estado de Veracruz-Llave, México, 1999.

Gómez Martínez, Arturo, “Los tamales: ofrenda y simbolismo entre los nahuas de la Huasteca veracruzana, México”, *Anthropology of food*, S9, Comidas Rituales, 2014, URL: <http://journals.openedition.org/aof/7534>

_____, “Las ofrendas aritméticas entre los nahuas de la Huasteca veracruzana”, en *Convocar a los dioses: ofendas mesoamericanas: Estudios antropológicos, históricos y comparativos*, Johanna Broda (coordinadora), Instituto Veracruzano de la Cultura, México, 2013, pp. 171-200.

_____, “El simbolismo y la cuenta de las ofrendas”, en *Coloquio Interno de Historia y Etnohistoria*, División de Posgrado, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 2005, pp. 163-177.

_____, *Tlanetokilli: la espiritualidad de los nahuas chicontepecanos*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Ediciones del Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca, México, 2002.

_____, *Informe de campo: Pisaflores Ixhuatlán de Madero*, Texto Inédito, México, 1999.

González Pérez, Damián y Vladimir Jiménez Cabrera, “Avatares del poder. Análisis etnohistórico y lingüístico del cargo zapoteco de *golaba*”, *RELACIONES, Estudios de Historia y Sociedad: Anhelos de libertad. Del esclavo al liberto*, Volumen XXXII, Número 127, México, 2011, pp. 223-244.

González Torres, Yolotl, *Diccionario de Mitología y Religión de Mesoamérica*, Ediciones Larousse, S. A. de C. V., México, 1995.

Good Eshelman, Catharine, “La circulación de la fuerza en el ritual: las ofrendas nahuas y sus implicaciones para analizar las prácticas religiosas mesoamericanas”, en *Convocar a los dioses: ofendas mesoamericanas: Estudios antropológicos, históricos y comparativos*, Johanna Broda (coordinadora), Instituto Veracruzano de la Cultura, México, 2013, pp. 45-82.

_____, “Ofrendar, alimentar y nutrir: los usos de la comida en la vida ritual nahua”, en *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coordinadoras), Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Históricas, México, 2004, pp. 307-320.

Govers, Cora, *La práctica de la comunidad. Representación, ritual y reciprocidad en la Sierra Totonaca de México*, Trad. de Mario Alfonso Zamudio, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2013.

Gruzinski, Serge, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, Fondo de Cultura Económica, México, 2013a.

_____, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)*, Fondo de Cultura Económica, México, 2013b.

Heyden, Doris y Ana María L. Velasco, “Aves van, aves vienen: el guajolote, la gallina y el pato”, en *Conquista y comida. Consecuencias del encuentro de dos mundos*, Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Históricas, México, 2011, pp. 237-254.

Ichon, Alain, *La religión de los totonacas de la sierra*, Instituto Nacional Indigenista / Secretaría de Educación Pública, Colección Presencias, México, 1990 [1973].

_____, *La religion des Totonagues de la Sierra*, Etudes et documents de l'Institut d'ethnologie, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris VII, 1969.

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, *Censo de Población y Vivienda 2010*, México.

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, *División territorial del Estado de Puebla de 1810 a 1995*, INEGI, México, 1997.

Juárez, Becerril Alicia M. “Ofrendas propiciatorias para los aires en San Andrés de la Cal, Morelos”, *Convocar a los dioses: ofendas mesoamericanas: Estudios antropológicos, históricos y comparativos*, Johanna Broda (coordinadora), Instituto Veracruzano de la Cultura, México, 2013, pp. 313-358.

Kelly, Isabel, “World view of a Highland – Totonac Pueblo”, *Summa Antropológica* en Homenaje a Roberto J. Weitlaner, México, 1966, pp. 391-411.

_____, “The modern Totonac”, en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, Vol. 13 (2-3): 1952-53, pp. 175-187.

Korsbaek, Leif, *Introducción al sistema de cargos: Antología*, Universidad Autónoma del Estado de México, México, 1996.

_____, “La historia y la antropología: el sistema de cargos”, *CIENCIA ergo sum*, Volumen 2, Número 2, Universidad Autónoma del Estado de México, Agosto 1995, pp. 175-183.

Krickeberg, Walter, *Los Totonaca: Contribución a la Etnografía Histórica de la América Central*, Secretaría de Educación Pública / Publicaciones del Museo Nacional, México, 1933.

Ladrón de Guevara, Sara, *El Tajín. La urbe que representa el orbe*, Fondo de Cultura Económica / El Colegio de México / Fideicomiso Historia de las Américas, México, 2010.

_____, “Tláloc en el Tajín, Veracruz”, *Dioses de la Lluvia, Arqueología Mexicana*, Volumen XVI, Número 96, Editorial Raíces S. A. de C.V., México, 2009.

Las Casas, fray Bartolomé de, *Apologética Historia Sumaria, quanto a las cualidades, dispusición, descripción, cielo y suelo destas tierras, y condiciones naturales, polícías, repúblicas, manera de vivir e costumbre de las gentes destas Indias Occidentales y Meridionales cuyo Imperio soberano pertenece a los reyes de Castilla*, Edición preparada por Edmundo O’Gorman, con un estudio preliminar, apéndices y un índice de materias, Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1967.

León-Portilla, Miguel, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, Serie Cultura Náhuatl, Monografías/10, 7ª edición, Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1993.

Libro de Chilam Balam de Chumayel, traducción de Antonio Mediz Bolio, Cien de México / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 2006.

Lombardo, Toledano Vicente, *Geografía de las lenguas de la Sierra de Puebla, con algunas observaciones sobre sus antiguos y sus actuales pobladores*, Universidad Nacional Autónoma de México, 1931.

Lomelí Vanegas, Leonardo, *Puebla. Historia breve*, Fideicomiso Historia de las Américas / El Colegio de México / Fondo de Cultura Económica, México, 2011.

López Austin, Alfredo, “Ofrenda y comunicación en la tradición religiosa mesoamericana”, en *De hombres y dioses*, Xavier Noguez y Alfredo López Austin (coordinadores), El Colegio Mexiquense / El Colegio de Michoacán, México, 2013, pp. 187-202.

_____, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, 2012.

_____, *Tamoanchan y Tlalocan*, Fondo de Cultura Económica, México, 2011.

_____, “El dios en el cuerpo”, *Dimensión Antropológica*, Año 16, Volumen 46, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2009.

_____, *Los Mitos del Tlacuache, Caminos de la Mitología Mesoamericana*, Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, 1998.

Macín Pérez Gastón, “Deidades hídricas del Cielo y de la Tierra: Cosmovisión en torno al agua entre los totonacos de la Sierra Norte de Puebla”, en *El Tlacuache. Suplemento Cultural*, La Jornada Morelos, Número 616, Abril 6, 2014.

_____, *La relación hombre-ritual-naturaleza en una comunidad totonaca de la Sierra Norte de Puebla. La fiesta del Arcángel San Miguel en Tepango de Rodríguez*, Tesis de licenciatura en Antropología Física, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 2011.

Martínez Alfaro, Miguel A., Virginia Evangelista Oliva et al., *Catálogo de plantas útiles de la Sierra Norte de Puebla, México*, Cuadernos del Instituto de Biología 27, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2001.

Masferrer Kan, Elio, *Cambio y continuidad entre los totonacos de la Sierra Norte de Puebla*, Editora del Gobierno del Estado de Veracruz, México, 2006.

Mauss, Marcel, *Manual de etnografía*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, Argentina, 2006.

_____, *Sociología y antropología*, Editorial Tecnos, S. A., Madrid, España, 1979.

Mauss, Marcel y Henri Hubert, *El sacrificio. Magia, mito y razón*, Las cuarenta, Buenos Aires, 2010.

Mazetto, Elena, “La comida ritual en las fiestas de las veintenas mexicas: un acercamiento a su tipología y simbolismo”, *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, 2013.

Melgarejo Vivanco, José Luis, *Los Totonaca y su cultura*, Universidad Veracruzana, México, 1985.

_____, *Totonacapan*, Talleres Gráficos del Gobierno del Estado de Veracruz, México, 1943.

Miguéliz Valcarlos, Ignacio, “Platos limosneros en Gipuzkoa”, *Ondare: Cuadernos de Artes Plásticas y Monumentales*, Sociedad de Estudios Vascos, Eusko Ikaskuntza, Número 22, 2003.

Montemayor, Carlos, *Diccionario del náhuatl en el español de México*, Universidad Nacional Autónoma de México, Gobierno del Distrito Federal, México, 2009.

Murillo Rodríguez, Silvia y Gastón Macín Pérez, “El alimento para los muertos en una comunidad totonaca actual. Algunos aspectos de su Cosmovisión”, *Memoria del I y II Coloquio sobre Cosmovisión Indígena*, Alejandra Gámez E., y Rosalba Ramírez R., (coordinadoras), Benemérita Universidad Autónoma de Puebla / Facultad de Filosofía y Letras / Colegio de Antropología Social, México, 2011, pp. 47-63.

Ochoa, Lorenzo, “La zona del Golfo en el Postclásico”, en *Atlas histórico de Mesoamérica*, Linda Manzanilla, Leonardo L. Luján (coordinadores), Ediciones Larousse, México, 1993.

Ochoa, Lorenzo y Ana Bella Pérez Castro, “La cultura y el territorio huasteco en su devenir histórico”, en *La Huasteca: Concierto de saberes en homenaje a Lorenzo Ochoa*, Ana Bella Pérez Castro (editora), Universidad Nacional Autónoma de México / El Colegio de San Luis, México, 2013, pp. 113-136.

Oropeza Escobar, Minerva, Juan Aktzín y el diluvio: Una aproximación estructural al mito totonaco, Instituto Nacional Indigenista, México, 1998.

Palacios, Enrique Juan, *El Totonacapan y sus culturas precolombinas*, Biblioteca del Maestro, El Nacional, México, 1942.

_____, *Yohualichan y el Tajín, monumentos arqueológicos en Cuetzalán, descubiertos por la Dirección de Arqueología*, Talleres Gráficos de la Nación, México, D.F., 1926.

Palerm, Angel, “Etnografía antigua totonaca en el oriente de México”, *Huastecos y Totonacos, una antología histórico-cultural*, Lorenzo Ochoa (editor), Consejo Nacional Para la Cultura y las Artes, México, 1990, pp. 293-303.

Peralta González, Elizabeth, “Las ofrendas alimentarias en el ritual de “levantamiento” entre los totonacos de Coahuilán, Veracruz”, en *Comida, cultura y modernidad e México. Perspectivas antropológicas e históricas*, Catharine Good Eshelman y Laura Elena Corona de la Peña (Coordinadoras), Instituto Nacional de Antropología e Historia / Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 2011, pp. 167-186.

Pérez Castro Ana Bella, “El sacrificio de aves en los rituales de la Huasteca”, en *La Huasteca. Concierto de saberes en homenaje a Lorenzo Ochoa*, Ana Bella Pérez Castro (editora), Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Históricas / El Colegio de San Luis, México, 2013, pp. 333-364.

Ramírez Castilla, Gustavo A., “La Huasteca prehispánica”, en *La Huasteca. Una aproximación histórica*, Ediciones del Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca, México, 2003, pp. 15-40.

Roldán Q., Luis Fernando, “Situación social, simbolismo y ritual en el matrimonio totonaca, estudio en dos comunidades de la Sierra de Puebla”, en *La Huasteca: Vida y Milagros*, Ludka de Gortari Krauss y Jesús Ruvalcaba Mercado (coordinadores), Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Cuadernos de la Casa Chata, México, 1990.

Ruiz Lombardo, Andrés, *Cafeticultura y economía en una comunidad totonaca*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1991.

Sampayo Barranco, José Antonio, *Los umbrales de la tierra: cosmovisión y percepción del entorno biofísico dentro de una tradición religiosa nahua*, Tesis de Maestría en Antropología, Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Antropológicas / Facultad de Filosofía y Letras, México, 2012.

Sandstrom, Alan R., *El maíz es nuestra sangre. Cultura e identidad étnica en un pueblo indio azteca contemporáneo*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Universidad Autónoma de San Luis Potosí, A. C. / El Colegio de San Luis, A. C. / Secretaría de Cultura del Estado de San Luis Potosí, México, 2010.

_____, *Corn is our blood. Culture and ethnic identity in a contemporary Aztec Indian village*, University of Oklahoma Press Norman, Londres, 1991.

Sandstrom, Alan R., y Pamela Effrein Sandstrom, *Traditional papermaking and paper cult figures of Mexico*, University of Oklahoma Press, Norman, Londres, 1986.

Schultze-Jena, Leonhard, *Bei den Azteken, Mixteken un Tlapaneken der Sierra Madre del Sur*, Indiana Band III, 1938.

Sierra Carrillo, Dora, *El demonio anda suelto: El poder de la Cruz de Pericón*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2007.

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

Starr, Frederick, *In Indian Mexico. A narrative of travel and labor*, Forbes & Company, Chicago, 1908.

Stresser-Péan, Guy, *El Sol-Dios y Cristo. La cristianización de los indios de México vista desde la Sierra de Puebla*, Fondo de Cultura Económica / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México, 2011.

_____, *Viaje a la Huasteca con Guy Stresser-Péan*, Coordinación de Guilhem Olivier, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / Fondo de Cultura Económica, México, 2008.

_____, *Le Soleil-Dieu et le Christ. La christianisation des Indiens du Mexique vue de la Sierra de Puebla*, L'Harmattan, Paris, 2005.

_____, “El antiguo calendario totonaco y sus probables vínculos con el de Teotihuacán”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, Volumen 34, Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de investigaciones Históricas, México, 2003, pp. 15-66.

_____, *Los Lienzos de Acaxochitlán (Hidalgo) y su importancia en la historia del poblamiento de la Sierra Norte de Puebla y zonas vecinas*, Gobierno del Estado de Hidalgo / Instituto Hidalguense de Educación Media Superior y Superior / Consejo Estatal Para la Cultura y las Artes de Hidalgo / Centre Français d'Études Mexicaines et Centraméricaines, México, 1998.

Thornton E. K. & Emery K. F., “The Uncertain Origins of Mesoamerican Turkey Domestication” in *Journal of Archaeological Method and Theory*, New York, USA, 2015.

Tino Antonio, Jorge, “*Tlaan kapaqlhi* (‘que brote bien’), *tlaan kaxanalh* (‘que florezca bien’): los infantes en los rituales orales de las parteras totonacas”, Manuscrito Inédito, 2018.

_____, *El uso infantil de los verbos de postura corporal con función locativa en totonaco de Olintla, Puebla*, Tesis de Maestría en Lingüística Indoamericana, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Comisión Nacional Para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México, 2005.

Torquemada, fray Juan de, *Monarquía Indiana, de los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra*, Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1975 - 1983.

Trejo Barrientos, Leopoldo, Arturo Gómez Martínez, Mauricio González; Claudia Guerrero R., e Israel Lazcarro S., *Sonata ritual. Cuerpo, cosmos y envidia en la huasteca meridional*, Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México / Serie Estudios Monográficos / Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2014.

Trejo Barrientos, Leopoldo, “Pasado y presente de un dios de lluvia y sol. Herejías en torno a Nanáhuatl”, Del saber ha hecho su razón de ser... Homenaje a Alfredo López Austin, Eduardo Matos Moctezuma y Ángela Ochoa (coordinadores), Tomo I, Secretaría de Cultura: Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, 2017, pp. 141-158.

_____, “De la Silueta al Volumen. El recorte de papel de los Totonacos de la Huasteca Sur”, en *El arte de los pueblos Indígenas de México, Memoria del II Coloquio Nacional de Arte Popular*, Consejo Veracruzano de Arte

Popular / Secretaría de Educación / Gobierno del Estado de Veracruz, Xalapa, México, 2008, pp.181-192.

Vacas Mora, Víctor, “Cuerpos, cadáveres y comida: canibalismo, comensalidad y organización social en la amazonia”, *Antípoda*, Revista de Arqueología y Antropología, No. 6, Enero-Junio, Colombia, 2008, pp. 271-291.

Valenzuela, Cristina O. “Contribuciones al análisis del concepto de escala como instrumento clave en el contexto multiparadigmático de la Geografía contemporánea”, *Investigaciones Geográficas*, Boletín del Instituto de Geografía, Núm. 59, Universidad Nacional Autónoma de México, 2006, pp. 123-134.

Van der Loo, Peter, “Rituales con manojos contados en el Grupo Borgia y entre los tlapanecos de hoy día”, en *Coloquio Internacional. Los indígenas de México en la época prehispánica y en la actualidad*, Rijkmuseum voor Volkenkunde, Leiden, 1982, pp. 232-243.

Van 't Hooft, Anuschka, “Comida para Apanchaneh: alteridades y la petición de lluvia en la Huasteca veracruzana”, *Anthropology of Food*, S9, Comidas Rituales, 2014.

Van 't Hooft, Anuschka y José Cerda Zepeda, *Lo que relatan de antes. Kuentos nahuas y tének de la Huasteca*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca, México, 2003.

Velázquez Hernández, Emilia, *Cuando los arrieros perdieron sus caminos: La conformación regional del Totonacapan*, El Colegio de Michoacán, México, 1995.

Williams García, Roberto, “Diversos nombres de la deidad Tajín”, *La palabra y el Hombre*, Núm. 87, Julio-Septiembre, Universidad Veracruzana, 1993, pp. 5-12.

_____, *Mitos Tepehuas*, Secretaría de Educación Pública / SepSetentas, México, 1972.

_____, *Los Tepehuas*, Universidad Veracruzana, Instituto de Antropología, México, 1963.

Wolf, Eric, *Figurar el poder. Ideologías de dominación y crisis*, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social, México, 2001.