



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

"PARA QUE LOS MUERTOS SE VAYAN TRANQUILOS". LENGUAJE RITUAL EN LOS
FUNERALES TEPEHUAS SERRANOS DE HUEHUETLA, HIDALGO.

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

PRESENTA:
BLANCA KARINA MUNGUÍA OCHOA

TUTOR:
MTRO. LEOPOLDO TREJO BARRIENTOS
MUSEO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA, INAH

CIUDAD DE MÉXICO, JUNIO DE 2019.



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

“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”.

Esta investigación forma parte del Programa Nacional de Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio, auspiciado por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, a través de la Coordinación Nacional de Antropología.

AGRADECIMIENTOS

Esta tesis es una deuda con las mujeres y hombres tepehuas de Huehuetla, Hidalgo. A ellos, y a los que se fueron, les dedico esta investigación, pues sin su ayuda nada hubiera sido posible. Gracias por permitirme documentar su vida cotidiana y ritual, así como por la calidez y amistad brindada desde las primeras estancias de campo. Especial mención merece la familia Aparicio Quirino por albergarme en su hogar y acogerme como un miembro más. Al Museo Comunitario Tepehua *Kin la'acha'an*, a Diego Felipe, a Ángel Hernández, a Julio César Miranda Portugal y su esposa Verónica. Gracias por el apoyo constante, sin importar la distancia.

A Leopoldo Trejo por su amistad y dirección a lo largo del proceso. Aprecio el haberme involucrado en los diferentes proyectos para del Museo Nacional de Antropología y por integrarme a su equipo de trabajo. Además, agradezco su paciencia frente a quejas, frustraciones y tropezadas formas de redacción que a veces lo hicieron sufrir. Tutor y gran amigo que comparte su amplia experiencia entre los grupos de la Huasteca y con quien se disfrutaban las salidas de campo y las vivencias.

A la Dra. Ana Bella Pérez Castro, a la Dra. Amaranta Arcadia Castillo Gómez, a la Dra. Alicia Juárez Becerril y al Dr. Samuel Herrera Castro por el interés en mi trabajo y por aceptar ser parte del sínodo para el examen de grado. Agradezco sinceramente su tiempo y valiosos comentarios. Espero que este trabajo sea el inicio de un fructífero diálogo.

Menciono como parte de estos agradecimientos a mis amigos y colegas: Gastón Macín, Daniel Altbach, Víctor Acuña, Gabriela Torres y Graciela Alvarado por su apoyo en esta travesía. Con ustedes he compartido charlas, alegrías y demás andanzas, pero también han contribuido a mi crecimiento como investigadora al brindarme un sinnúmero de herramientas y consejos. Les agradezco toda su solidaridad y cariño.

A Israel Lazcarro por brindarme la oportunidad de trabajar en el equipo regional *Huasteca sur- Sierra Norte de Puebla* y por facilitarme los medios y espacios necesarios para cumplir esta importante meta.

Finalmente, un sincero agradecimiento a mis hermanos y padres por recibirme de vuelta y brindarme su incondicional apoyo. A Carolina y Selene por su solidaridad en los momentos más inestables de 2017. Este trabajo también está dedicado a ustedes.

INTRODUCCIÓN	7
I. ARCHIPIÉLAGO TEPEHUA	17
1.1 Coordinadas étnicas	17
1.1.1 Esbozo histórico y las fronteras del territorio tepehua	19
1.1.2 Surcar el archipiélago tepehua	27
1.2 Gente de la sierra. Paisaje, lengua y vida cotidiana	33
1.2.1 Huehuetla: caracterización de la localidad	41
1.2.1.1 Caminos a la urbanización	43
1.2.2 Lengua tepehua. Variante serrana	50
1.2.3 Relaciones interétnicas en la cabecera municipal	64
II. CICLO RITUAL Y CICLO DE VIDA	72
2.1 Vida religiosa	72
2.2 El <i>costumbre</i>	83
2.2.1 El <i>costumbre</i> tepehua	86
2.3 Ritual y cuerpo	94
2.3.1 <i>Atsucunti</i> : fuerza vital	96
2.3.2 <i>Tachaput</i> : potencia	98
2.3.3 <i>Atalacpast'ac'at</i> : asentido o pensamiento	99
2.3.4 <i>Talhantian</i> : sombra	100
2.4 Consolidación y desgaste del cuerpo	107
2.5 La disgregación del cuerpo: morir en tepehua	109
2.6 Clasificación mortecina	110
2.6.1 <i>Muertos de Dios</i>	113
2.6.2 <i>Muertos del Diablo</i>	115
2.6.3 <i>Destinos post mortem</i>	119
2.6.4 El <i>munutpa7</i> : el lugar de la vida y la muerte	121
2.6.5 El poder sobre la vida: entidades sagradas y muertos nefastos	126
III. EL CARÁCTER FÚNEBRE DE LA VIDA Y EL MUNDO	132
ETNOGRAFÍA DE LAS EXEQUIAS SERRANAS	
3.1 Las exequias	134
3.2 Antecedentes etnográficos de las exequias en Huehuetla	135
3.3 <i>Canon</i> fúnebre: estructura general de las exequias	141
3.3.1 Primera fase: el cadáver	143
3.3.2 Segunda fase: liminalidad de la <i>sombra</i>	145
3.3.3 Tercera fase: los deudos	147
3.4 Rituales funerarios en Huehuetla	148
3.4.1 Día 1 y 2. El velorio y el entierro	149
3.4.2 Día 2 después del fallecimiento: sepultura	154
3.4.3 Día 3 después del fallecimiento: novenarios	157
3.4.4 Día 3 del novenario: <i>baño en el río</i>	161
3.4.5 Días 4 y 8 del novenario: convite con <i>pulastap</i>	166

3.4.6 Día 9 del novenario: levantamiento de cruz y <i>limpia final</i>	172
3.4.7 Cabo de año	178
IV. ENUNCIAR Y EXPULSAR A LOS MUERTOS.	184
EL LENGUAJE RITUAL DE LAS EXEQUIAS TEPEHUAS Y LOS RITOS DE EXPULSIÓN	
4.1 Formas rituales	184
4.2 Formas espaciales de la liminalidad	187
4.3 El <i>camino</i> del río	191
4.4 Naturaleza de los objetos empleados	195
4.5 Emisarios de la muerte: los animales	199
4.6 Números mortecinos	202
4.7 Transitar fuera de lo liminal	204
4.7.1 Los depósitos: alimenticios y de expulsión	206
4.7.2 Expulsión e identificación	210
CONSIDERACIONES FINALES	213
BIBLIOGRAFÍA	225

INTRODUCCIÓN

Ineludible, así es la muerte. Dijera Louis-Vincent Thomas en su *Antropología de la muerte*: “es el *acontecimiento* universal e irrecusable por excelencia: en efecto, lo único de lo que estamos verdaderamente seguros, aunque ignoremos el día y la hora en que ocurrirá, su porqué y el cómo, es que debemos morir” (2015: 7). Pero, más aún, la muerte es omnipresente. Se le asume, ordena e integra a todos los ámbitos del pensamiento y de los sistemas culturales: en las creencias, los valores, las prácticas, así como en los principios y conceptos que rigen la vida social.

Lo anterior no es desconocido para los estudios mesoamericanos, de ahí que mucha tinta haya corrido para describir el papel de la muerte y los difuntos en la vida los pueblos de tradición religiosa mesoamericana.¹ El culto a los ancestros, las prácticas rituales en torno a los difuntos, la vigencia de antiguas concepciones,² la relación entre los difuntos y los ciclos naturales, la identidad cultural y la reproducción social son sólo algunos enfoques. Sin embargo, si se acota el universo etnográfico y se pone atención a aquellas regiones o grupos etnolingüísticos menos estelares, se cae en cuenta que aún quedan por conocer otros matices o particularidades del fenómeno de la muerte. Así, este texto cierra el foco a uno de los tres núcleos tepehuas que habitan la Huasteca: el serrano de Huehuetla, Hidalgo, cuyos funerales son un hecho social, con atrevimiento a decir total en el sentido de Marcel Mauss, que da acceso a la cosmovisión y el sistema cultural.³

¹ “*La religión mesoamericana*, como un complejo religioso en el que quedan incluidas las creencias y prácticas de las distintas sociedades de agricultores mesoamericanos, a partir de la sedentarización agrícola y hasta la conquista. Otra dimensión, diferente pero útil en el estudio de la religión mesoamericana, es mucho más amplia: la de la *tradición religiosa mesoamericana*, que sumaría al complejo anterior el de las religiones de las sociedades indígenas coloniales, esto es, las religiones que se produjeron entre las líneas tradicional de la antigua religión indígena y la del cristianismo, desde el inicio de la colonia hasta nuestros días” (López Austin, 1994: 12).

² Los debates etnográficos e históricos sobre la cosmovisión y la tradición religiosa mesoamericana han puesto énfasis en las continuidades, desde épocas muy antiguas, de ciertos rasgos y concepciones, siendo emblemáticos los modelos de Alfredo López Austin y Johanna Broda. Lo anterior, al ser un enfoque histórico, precisa que las “religiones indígenas actuales no son, evidentemente, una mera versión del pensamiento y de las prácticas prehispánicas; pero, pese a la fuerte influencia del cristianismo, forman parte de la antigua tradición mesoamericana” (*ibid.*: 11). En efecto, los rituales y las creencias tepehuas hacen eco con esta continuidad, al menos en forma, pero en este punto no se puede afirmar del todo dicha continuidad, siendo necesario pensar y analizar los datos etnográficos desde una perspectiva histórica, hecho que por el momento fue imposible de realizar.

³ Se considera a los funerales como *hecho social total*, pues permiten identificar y acceder al conjunto de relaciones que norman y estructuran a la sociedad: la organización social, los valores morales, los ciclos

Se debe aclarar que los estudios sobre funerales son relativamente escasos entre los tepehuas e incluso este panorama se replica en otros grupos de la Huasteca. De manera general, en la región se revela el amplio interés por los rituales de Carnaval y Todos Santos, celebraciones que hacen sistema (ritual y festivo) a partir de la presencia de los seres que habitan el inframundo. En los diferentes trabajos, tres temas se abordan con frecuencia: la organización de las fiestas, los tipos de muertos que visitan el mundo durante éstas y el simbolismo. De este último se destaca a los difuntos y ancestros como dinamizadores del ciclo de lluvias-secas y la fertilidad, tema fundamental de la cosmovisión mesoamericana. Sin embargo, pocas líneas se dedican a los funerales pese a su importancia en la vida ritual de estas comunidades, siendo Ana Bella Pérez Castro quien ha dedicado esfuerzos a comprender los ritos funerarios teenek como un hecho social total (2006, 2007, 2012).

En las obras ya clásicas de Alain Ichon (1973) y Jacques Galinier (1990), los funerales son descritos con precisión. Ambos autores ponen especial cuidado en registrar nombres en lengua indígena, destinos *post mortem*, variedad de ofrendas, tipos de muertos, tipos de almas, parafernalia empleada, códigos numéricos, plegarias y las secuencias rituales (incluidas las “purificaciones”, la velación y el entierro). Para el caso totonaco, Ichon es claro en las precauciones que se tienen cuando el espíritu se ha separado del cuerpo y demuestra cómo el contacto con el difunto lleva a una potencial contaminación de los objetos y los deudos. Más aún, hace detalladas descripciones sobre la ceremonia de los siete días, *toqomaqat*, o *cerrada del muerto*, la cual tiene como finalidad expulsar al difunto tras ofrecerle una elaborada ofrenda de alimentos. Además de ofrecer las variantes de los ritos funerarios, Ichon dedica un apartado a las exequias mestizas para demostrar su adopción por parte de varios indígenas, un aspecto de las dinámicas interétnicas que elimina cualquier visión esencialista de la cultura.

naturales, entre otros principios. Por otro lado, es menester aclarar que la *cosmovisión* implica la presencia de una unidad cultural, cuya coherencia, orden y racionalidad se funda en los procesos de comunicación, es decir es de participación colectiva: de relaciones prácticas y cotidianas. La cosmovisión está “condicionada por una tradición que guía el actuar humano en la sociedad y en la naturaleza. [...] no se reduce a una esfera de ejercicio, sino que está presente en todas las actividades de la vida social, y principalmente en aquellas que comprenden los distintos tipos de producción, la vida familiar, el cuidado del cuerpo, las relaciones comunales y las relaciones de autoridad. [Así, se entiende por *cosmovisión* al] conjunto estructurado de sistemas ideológicos que emana de los diversos campos de acción social y que vuelve a ellos dando razón de principios, técnicas y valores. Su racionalidad se enriquece al operar en los distintos campos de acción social. Como la cosmovisión se construye en todas las prácticas cotidianas, la lógica de estas prácticas se traslada a la cosmovisión, la impregna” (*ibid.*:14-16).

En estrecho diálogo con Ichon, Galinier ofrece detalladas descripciones sobre los funerales otomíes y pone en relación la triada muerte-sexo-parentesco. Para el autor, los muertos “son portadores de vida”, argumento que desarrolla a través de un análisis de las palabras, metáforas y oposiciones como: huesos-semen, el Viejo del Carnaval, el Señor del Cerro, pene/vagina, masculino/femenino, entre otras. Asimismo, plantea como hipótesis la fecundación de las mujeres por los muertos implícita en diversos mitos e intercambios rituales. Respecto a las exequias, sugiere que los novenarios garantizan el desprendimiento del alma, además de despojar a los deudos de la “marca de la aflicción”, es decir de la impureza mortecina como afirma Ichon. Lo anterior permite concebir a los novenarios como ritos de expulsión, incluso equiparables a los sucedidos durante la Fiesta de Todos Santos. La interpretación brindada por Galinier, en concordancia con aquellas de Ichon y Pérez Castro, abrió la brecha para analizar los funerales tepehuas desde el mismo ángulo.

En la literatura sobre el grupo tepehua, los funerales han sido abordados sobre todo para el caso de las comunidades veracruzanas. Roberto Williams, en su obra *Los Tepehuas* (2004 [1963]), dedica un breve apartado a los funerales de Pisaflores, Veracruz, y describe algunas concepciones en torno a la permanencia del espíritu tras la muerte, además de los actos rituales que siguen al entierro destacando las *limpias* y las ofrendas dedicadas al recién fallecido. Asimismo, aporta información sobre las moradas *post mortem* y el cabo de año. El autor ata los datos con las festividades de Carnaval y Todos Santos, en aras de afirmar la continuidad de antiguas concepciones en torno a la muerte, la fertilidad, el agua y los difuntos. En este marco, el complejo mar-lluvia-difuntos resulta un aporte interesante.

Tres antropólogos extranjeros documentaron los funerales en Huehuetla, Hidalgo: Robert Gessain (1938), Dorothy Wright (1944) y Bethel Bower (1946). Todos ellos dan cuenta de las creencias en torno al espíritu del difunto, así como de la parafernalia ritual empleada, las ofrendas de alimenticias y varias de las secuencias rituales, en especial del sepelio, las *limpias* posteriores, el velorio y las visitas al río. A partir de historias de vida, David Lagunas (2004) intenta definir “lo tepehua” en Huehuetla, siendo la lengua, la indumentaria, el Carnaval, las mayordomías y los rituales funerarios aquellos símbolos de identidad étnica. Salvo esta mención, no hay más datos al respecto.

Años después, Carlos Heiras, entre los tepehuas de San Pedro Tziltzacuapan, Veracruz (2006), retoma el mismo eje analítico que Lagunas y da cuenta que el emblema identitario supuesto en las prácticas funerarias radica en el “baño de difunto” y las *limpias*

en cuerpos de agua. Asimismo, a partir de la comparación con totonacos, nahuas y otomíes, apunta que los elementos acuáticos también son “marca de filiación etnoling. ística”, pues se enfatizan en los ritos funerarios, así como en otros ámbitos dedicados a los muertos. Es de mencionar que Heiras dedica descripciones generales a las secuencias del novenario, en comparación con aquellas relacionadas con los “baños de difunto”, las cuales son sumamente puntuales. Así, en su último trabajo, Heiras ofrece algunas interpretaciones complementarias y destaca los actos de “relevo” o sustitución, además de las relaciones de parentesco suscitadas en el marco de este acto ritual “emblemático” de los tepehuas.

En su tesis de licenciatura, Maricela Hernández (2002) compara entre otomíes y tepehuas de la Huasteca veracruzana las creencias y rituales en torno a los muertos. Como otros, la autora afirma que ambos grupos poseen una semejanza en el proceder ritual y en las concepciones sobre la muerte debido a la vecindad territorial. Sobre los funerales, su propia etnografía aporta datos generales sobre las secuencias dedicadas a los *angelitos* y adultos, pero a diferencia de otros trabajos, Hernández hace pocas referencias a la relación muertos-agua-fertilidad.

Se puede decir que la exigua información sobre los funerales tepehuas, y en sí sobre la ritualidad de Huehuetla, fue uno de los principales motivos para documentarlos a detalle y en especial, a partir de las narrativas y explicaciones ofrecidas por los tepehuas autodenominados “legítimos”, es decir adultos y ancianos hablantes de la lengua a quienes la comunidad considera de prestigio, pues son depositarios de un capital simbólico: el “conocimiento de los antiguos”. Un segundo motivo es el impacto que han tenido la apertura al exterior, el cambio cultural, el generacional, y más recientemente los movimientos de reivindicación sobre las creencias y prácticas “tradicionales”. Esto ha traído nuevas formas de reproducción cultural y (re)significaciones de la propia cultura, las cuales se vierten en la ejecución y apropiación de rituales, mostrando las negociaciones, contradicciones y tensiones entre los mismos grupos sociales.

Así pues, desde las primeras incursiones a la comunidad en noviembre de 2011,⁴ hombres y mujeres –ancianos y adultos– confirmaron los apuntes de Lagunas sobre la importancia de ciertas prácticas religiosas. Sin embargo, el tema de la ritualidad traía

⁴ Desde ese momento como parte del equipo Huasteca Sur del *Programa Nacional Etnografía de las Regiones Indígenas de México*, del Instituto Nacional de Antropología.

consigo una preocupación implícita que los tepehuas no dudaban en enunciar: la desaparición de varios rituales, o en su defecto, el cambio en la estructura formal de los rituales sobrevivientes. Para ellos, esto se debía a varios factores como el desinterés de los jóvenes por sus tradiciones; la muerte de los especialistas rituales y, sobre todo, al embate de la modernidad. “Ya no lo hacen como antes”, “ahorita está cambiado todo”, “antes estaba más bonito porque iba harta gente” son frases que aún expresan estas denuncias; aun cuando en la comunidad se vive un intenso proceso de reivindicación étnica.

Por lo anterior, en la primera etapa de la investigación preponderó el interés monográfico, siendo los funerales parte del *acervo general* registrado, más no el tema principal. Así, se trató de recopilar la mayor cantidad de material etnográfico posible—al mero estilo del *Manual de Etnografía* de Marcel Mauss (2002)—, con la finalidad de comprender a una sociedad en su conjunto y las formas en cómo se negociaba una tradición de larga duración, en el marco de veloces cambios sociales y culturales.⁵ Como si se tratara de suerte, los propios tepehuas estaban interesados en compartir y difundir sus vivencias, inquietudes y por supuesto, el “conocimiento de los abuelitos”. Su actitud abierta y cordial hacia el extraño facilitó el trabajo de campo.⁶

Con grabadora y cuaderno en mano, se realizó, en inicio, un *inventario de los fenómenos sociales* tomando en cuenta las definiciones y advertencias de Mauss (*ibid.*) y Marcel Maget al respecto de: 1) la “construcción” intencionada de los fenómenos a describir, 2) el carácter holístico de los mismos, 3) los peligros de las generalizaciones apresuradas, y 4) los procedimientos de investigación que permiten diferir entre los

⁵ El trabajo etnográfico continúa hasta hoy y ha dado como resultado un acervo etnográfico y documental plasmado en ensayos, artículos, exposiciones fotográficas, así como en piezas etnográficas para el Museo Nacional de Antropología.

⁶ Desde principios de siglo XX, los tepehuas han recibido la visita de agentes externos con intereses antropológicos, siendo memorable la estancia prolongada de las lingüistas Bethel Bower y Dorothy Herzog. Al ser una comunidad bilingüe, las barreras impuestas por la lengua no han sido problema para la producción etnográfica. Por el contrario, los tepehuas se interesan por enseñar frases y palabras en su lengua, lo cual ayuda en el esclarecimiento de ciertos significados. Por otro lado, con el pasar de los años, la comunidad ha mostrado mayor confianza con la autora de estas líneas, lo cual se retribuye con fotografías, regalos o enseres solicitados. Además, se mantiene una estrecha comunicación con algunas organizaciones locales dedicadas a la difusión cultural, con la finalidad de crear puentes con instancias como el Instituto Nacional de Antropología, en favor de la difusión y preservación del patrimonio tepehua. Ejemplo de esta confianza mutua fue el *Primer Encuentro de Estudios sobre Lengua y Cultura Tepehua* y la muestra *Archipiélago tepehua*, ambos realizados en 2012, en el Museo Nacional de Antropología (MNA). Asimismo, en 2013, se obsequió al Museo Comunitario de Huehuetla material etnográfico proveniente del núcleo tepehua de Tecomajapa, Veracruz. Además, es frecuente la donación de material etnográfico por parte de los tepehuas al MNA, de ahí que hoy la colección etnográfica sobre este grupo no sólo se haya incrementado, sino que figure en las salas de exhibición.

“fenómenos dotados de cierta dimensión social y la eliminación de lo accidental” (1976: 14, en Schiavoni, 2002).⁷ Pese al debate en torno a los manuales —y a la etnografía en sí— esta manera de proceder sirvió como *punto de partida* y fomentó la búsqueda de otras variables e inquietudes que tocaban de cerca el tema del ritual.

Este primer y valioso bosquejo sobre “la cultura tepehua” también se nutrió de la observación participante, es decir del participar directamente en la vida cotidiana de la comunidad. Ello ofreció un sinfín de explicaciones sobre el porqué de ciertas prácticas, además de sus significados e importancia para la propia gente: las invitaciones a entregar ofrendas durante un funeral, la elaboración de alimentos para la familia, la siembra de maíz a manos propias, observar cómo se alimenta el ganado, entre otros, son ejemplos de esta inmersión. Un resultado importante de este acercamiento ha sido el registro de algunas categorías locales y vocabulario en tepehua.

Por otro lado, las entrevistas semiestructuradas y en profundidad fueron de gran ayuda durante la primera fase de investigación, pues se obtenían datos sumamente específicos como aquellos vinculados al ciclo productivo del maíz y el café. Sin embargo, con el paso del tiempo, las entrevistas se han tornado conversaciones cada vez más informales, gracias a la cercanía con las familias tepehuas. “¿Ya anotaste cómo se escribe?”; “mija, busca a don José Huerta del Barrio, él sabe mucho de la tradición”; “no vayas a andar de noche por allá arriba porque es peligro y andas sola”; “ve a preguntarle a don Chico, él tiene más de cien años”; “doña María te va a platicar bien cómo se hace el *tapun*”, son frases que demuestran todo el apoyo brindado.

Descripción tras descripción, los rituales o *costumbres* se fueron entonces dibujando con precisión, algunos acompañados de mitos, valores y creencias que abrieron ciertas claves de la cosmovisión. Esto último se nutrió con ayuda de los únicos dos especialistas rituales sobrevivientes de la comunidad. Una vez esbozado el complejo de los *costumbres* tepehuas, se tuvo que delimitar el material, lo cual supuso una segunda etapa de la investigación.

⁷ Aunque ambos autores convergen en la mayoría de sus propuestas para el trabajo de campo, Maget se centra en los procedimientos de investigación y no tanto en las clasificaciones de fenómenos sociales como hiciera Mauss. Así, “un plan de descripción cultural comprende estudios elementales y sistemáticos y se lleva a cabo mediante el procedimiento del inventario, formulado a propósito de los objetos, las actividades, los individuos y los grupos (grupo doméstico, grupo de actividad y grupo territorial o sociedad local” (Schiavoni, 2002: 192-193).

Cuando las charlas versaban sobre las prácticas y creencias “más tradicionales”, las que delineaban esa tradición religiosa mesoamericana, dos temas fueron recurrentes (incluso hasta hoy): la Sirena y los difuntos. De manera inmediata parecía revelarse el complejo que alude al vínculo entre los muertos y la parte femenina e inferior del cosmos— si se toma como referencia el núcleo duro mesoamericano—, además de las hipótesis de Williams y Heiras sobre una religiosidad enfática en las deidades y rasgos acuáticos. Fue entonces, en 2012, que se decidió trabajar con este tema, el cual, en parte, estaba fuera de los procesos de reivindicación.⁸ Pese al material etnográfico recopilado en torno a los rasgos del personaje, sus ámbitos de acción y la geografía del inframundo tepehua, por cuestiones de tiempo y alcances este acercamiento debió pausarse y acotarse a sólo un fragmento: los muertos, en especial los recientes.

Esta tercera y última fase se ha prolongado hasta hoy. De forma académica, la producción etnográfica no deja de ser interesante, pues desde la primera visita a Huehuetla se han logrado documentar al menos siete funerales, cubriendo: hombres, mujeres, accidentados, suicidas, niños, ancianos. Gracias a la cercanía con las mujeres de la familia Aparicio Quirino fue posible la inserción en la vida cotidiana tepehua y de su mano, se pudieron observar algunos funerales de principio a fin; de otros, sólo algunas secuencias. Además, siempre se contrastó con las descripciones de la comunidad. No obstante, se evitó el registro fotográfico de estos eventos debido a su naturaleza y por respeto a las familias dolientes.

Lo anterior permitió identificar los rasgos comunes de las exequias, las diferencias y en algunos casos, las excepciones, dando como resultado un *canon* funerario⁹ compuesto por tres fases, al mero estilo de Robert Hertz: la primera dedicada al cuerpo, una segunda a la *sombra* o *espíritu* y la tercera a los deudos. Además, se establecieron los actores

⁸ En algunas entrevistas con adultos y profesores, la presencia de la Sirena figuraba como “creencia de los viejitos”, además de que el ritual dedicado a esta entidad tenía entre seis y diez años sin practicarse debido “al gasto que se necesita” (en 2012). Hasta hoy, el ritual está extinto y las intenciones por “rescatarlo” parecen lejanas. Por otro lado, las celebraciones de Carnaval y Todos Santos, dedicadas a los muertos, eran las únicas en figurar dentro de los procesos de reivindicación étnica, pero fue hasta 2014 (tras la publicación de algunos artículos de difusión por parte algunos antropólogos y de quien suscribe) que se “promocionaron” los funerales. En este caso, fue un promotor mestizo, y no los propios tepehuas, quien insertó la práctica ritual al acervo de *costumbres* y *tradiciones tepehuas*.

⁹ La etiqueta de “canon” fue sugerida por Leopoldo Trejo, pues en el ritual prevalece una estructura independientemente de las improvisaciones y combinaciones. Asimismo, esta característica se retoma de las propuestas de Víctor Turner y Robert Hertz.

involucrados (ritualistas), actos rituales particulares, marcadores temporales y espaciales, así como el lenguaje ritual empleado para tratar con los recién fallecidos. Queda claro que los funerales son un hecho social total que sigue intenciones y formas distintas a los *costumbres* de carácter agrícola-meteorológicos, en especial lo referente al papel de los ritualistas y las ofrendas, pero guardan parecido con algunos rituales terapéuticos y con las Mayordomías, cuando se trata de las *limpias* y del tratamiento mortuorio.

Con el *canon* definido, se cayó en cuenta que, a pesar de la presencia de los muertos en la vida cotidiana de los tepehuas, en tanto ancestros y guardianes del mundo, los muertos recientes no reciben el mismo tratamiento de aquellos con más tiempo de fallecidos, considerados en el *grosso* de los ancestros. Mas aún, se puede decir que los muertos “nuevos” no son concebidos plenamente como parte del sistema muertos-agua (en lo que refiere al ámbito agrícola-meteorológico), sino como seres con exceso de calor y peligrosidad, incapaces de establecer relaciones de reciprocidad como sucede con los demás difuntos.¹⁰ Esta diferencia entre unos y otros exige, de entrada, posponer las categorías de *muertos de Dios* y *muertos del Diablo* empleadas para ordenar a los muertos en relación a los ciclos naturales y al calendario ritual (el continuo Carnaval-Todos Santos), pues no son del todo operativas en el contexto de las exequias.

Lo anterior no quiere decir que los muertos recientes no posean un fuerte vínculo con el agua o que la forma de muerte, *fasta* o *nefasta*, niegue un cierto tratamiento del muerto durante los funerales, simplemente este tipo de difuntos aún no corresponde al orden agrícola-meteorológico ni al sistema social regido por la reciprocidad. Para que ello suceda, se propone como hipótesis que es necesario dominar la condición peligrosa del difunto, la cual, entre otras cosas, se detona por la disgregación del cuerpo (separación de entidades anímicas y cadáver). En este sentido, los tepehuas primero deben suspender temporalmente las relaciones sociales con el difunto, transformarlo y expulsarlo, para después conciliarlo y reinsertarlo a la comunidad. El supuesto anterior, coincide con la interpretación que diera Galinier sobre los funerales como rituales de expulsión, así como con la propuesta de Danièle Dehouve en torno a ciertos actos rituales tlapanecos (2013).

¹⁰ Las etnografías en torno a los difuntos enfatizan la relación de reciprocidad entre vivos y muertos, sobre todo en el marco de la fiesta de Todos Santos, 2 de noviembre, cuando se agasaja a los muertos con ofrendas en agradecimiento por su trabajo: traer las lluvias y las fuerzas de la fertilidad en favor de los cultivos.

Con esto, surgen varias preguntas: ¿Qué categorías emplean los tepehuas para tratar con los muertos? Tras la muerte de un miembro de la comunidad, ¿qué sucede con el cuerpo del individuo, que deben modificarse las relaciones entre vivos y muertos? ¿Cómo los funerales transforman al difunto y permiten su reinserción a la sociedad? ¿Cómo expresan los tepehuas la peligrosidad del difunto? ¿Cuáles son los dispositivos empleados para expulsar a los difuntos?

Así, el objetivo general de este texto es: describir y analizar los actos de expulsión en los funerales para comprender las formas en que se relacionan los tepehuas con los recién fallecidos. De manera particular, tres objetivos surgieron: 1) describir las particularidades del *canon* funerario tepehua para conocer las transformaciones que sufre el sujeto tras la muerte 2) describir el lenguaje ritual empleado por los tepehuas para expresar y controlar la peligrosidad de los difuntos recientes, y 3) describir los diferentes dones separativos que son entregados a los difuntos para expulsarlos y conciliarlos.

A las preguntas y objetivos se intentó dar respuesta a lo largo de cuatro capítulos: el tercero y cuarto condensan la información sobre los funerales, mientras el primero y segundo responden a las demandas de documentación que los propios tepehuas hicieron al momento de iniciar las estancias de campo. Así, el primer apartado *Archipiélago tepehua* se caracteriza por su carácter monográfico sobre el grupo etnolingüístico tepehua, pasando revisión a su historia y distribución geográfica en la Huasteca meridional. Asimismo, se caracterizan los actuales rasgos culturales y sociales de la comunidad de Huehuetla.

El segundo capítulo, *Ciclo ritual y ciclo de vida*, también es monográfico y uno de los más extensos, por lo cual sigue dos ejes. Por un lado, se describen las celebraciones dedicadas a los santos católicos y los rituales de carácter autóctono denominados *costumbres*. Esta categoría es sumamente general, de ahí que se haga énfasis en las particularidades que adquiere entre los tepehuas serranos, abarcando los rituales de carácter agrícola-meteorológico, Carnaval, Todos Santos y las exequias. Actualmente, en el marco de las reivindicaciones étnicas, algunos tepehuas (y mestizos) han comenzado a difundir estos *costumbres* como emblemas políticos de su identidad.

Por otro, este apartado da cuenta de los rituales que enmarcan el ciclo de vida debido su importancia cuando se habla de la muerte. De ellos se rescatan las nociones que los tepehuas tienen sobre el cuerpo, pues son fundamentales para hablar de las transformaciones sufridas tras el fallecimiento. Para adentrarse al tema de la muerte (en un

tono parecido a lo ya descrito en otras etnografías), este apartado cierra con una *generalia* sobre los diferentes tipos de difuntos y sus vínculos con el paisaje, los ciclos naturales, el calendario ritual y las entidades sagradas. La finalidad es que el lector pueda contrastar la condición de los muertos posterior a las exequias.

El carácter fúnebre de la vida y el mundo. Etnografía de las exequias serranas da nombre al tercer capítulo. Aquí se enuncia la estructura tripartita del *canon* fúnebre y se presentan los antecedentes etnográficos sobre las exequias en Huehuetla, datos que se complementan con la propia etnografía. Este apartado ofrece datos nuevos en torno este particular ritual, útiles para quienes se interesen en los estudios comparativos.

Finalmente, el cuarto capítulo, *Enunciar y expulsar a los muertos. El lenguaje ritual de las exequias tepehuas y los ritos de expulsión* tiene una doble intención: desentramar y analizar el lenguaje ritual empleado durante los funerales, además de exponer cómo operan estos rituales como actos de expulsión. Así, se pasa revisión al simbolismo que hay detrás de las ofrendas y los elementos utilizados por los especialistas rituales, pues hacen tangibles dos categorías inherentes a los muertos recientes: peligro y oscuridad. Ambas es necesario controlarlas y erradicarlas a través de depósitos alimenticios y entrega de dones separativos (en términos de Dehouve, 2013), haciendo efectiva la transformación, expulsión y conciliación del difunto.

Aunque este trabajo puede representar un avance en torno al conocimiento del grupo tepehua serrano y su ritualidad, sin duda posee una parte emocionalmente abrumadora, pues algunos de los *costumbres* funerarios registrados estuvieron dedicados a hombres y mujeres tepehuas con quienes se compartieron experiencias y anécdotas, palabras que ya son memoria.

I. ARCHIPIÉLAGO TEPEHUA

1.1 COORDENADAS ÉTNICAS

Es momento de emprender la travesía etnográfica. La ruta marcada invita a surcar los mares multiétnicos de la región conocida como la Huasteca meridional,¹¹ justo en el correr de la Sierra Madre Oriental, en la confluencia de los estados de Puebla, Veracruz e Hidalgo. Ahí, nahuas, totonacos, tepehuas y otomíes han forjado una región sumamente compleja desde épocas muy antiguas, a través de sus intensas relaciones interétnicas y a pesar de ser opuestos lingüísticamente. De este mosaico meridional, los tepehuas se caracterizan por su fragmentado territorio que abarca algunas comunidades en los estados de Hidalgo, Veracruz y Puebla, además de contar con un número poblacional menor comparado con sus vecinos.

Esta diferencia frente otros grupos indígenas se refleja también en el número de estudios arqueológicos, genéticos y etnológicos dedicados a los tepehuas, de ahí que generalmente se conozca poco sobre los rasgos que componen su historia poblacional, vida cotidiana, ritualidad, cosmovisión, entre otros.¹² Este aparente desconocimiento incluso se

¹¹ Esta delimitación regional atiende a los criterios del *Programa Nacional Etnografía de las Regiones Indígenas de México*, del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Sin embargo, se tiene presente que una región indígena “no es un territorio ni una región cultural, ni un sistema socio-económico o político; sin embargo, cabe admitir que es ante todo una construcción heurística que, como cualquier otra, se establece de modo sesgado y acaso hasta arbitrario” (Valle, Prieto y Urtilla, 2012:15). Más allá de un espacio delimitado y concreto, la región es un concepto dependiente de momentos históricos y diferentes criterios, algunos de ellos sumamente generales y abarcativos como los geográficos, culturales, históricos, arqueológicos, políticos, nacionales o estatales. La Huasteca no ha sido la misma para religiosos, instituciones coloniales, académicos o el Estado.

¹² Los estudios sobre tepehuas resultan *pocos* si se comparan con aquellos dedicados a otros grupos meridionales. A continuación se enlistan algunos de los trabajos y disertaciones que han contribuido al entendimiento antropológico (social, etnológico, genético) de los tepehuas: Frederick Starr (1908); Robert Gessain (1938, 1947, 1953); Rodney Gallop (1939); Dorothy Wright (s/f, 1944); Bethel Bower (1946, 1947, 1948); Bethel Bower y Barbara Erickson (1967); Charles L. Boilés (1967); Carlo Antonio Castro (1982, 2010); Raúl Guerrero (1986); Alan y Pamela Sandstrom (1986); James Dow (1998); Julio César Miranda (2002); Rubén García (2001); Maricela Hernández (2002); David Lagunas (2001, 2002, 2003, 2004); Carlos Heiras (2006, 2008, 2010, 2014, 2017); Carlos Heiras y Maricela Hernández (2004); José Palacios (2003); María del Socorro Álvarez (2006); A. González-Martín, A. Gorostiza, H. Rangel-Villalobos, V. Acuña, *et al.* (2008); Edith López (2009); Brown, *et al.* (2011); A. Gorostiza, V. Acuña-Alonzo, L. Regalado-Liu *et al.* (2012); Leopoldo Trejo, *et al.* (2014); Daniel Brooks (2014); A. González-Martín, A. Gorostiza, L. Regalado-Liu, S. Arroyo-Peña, S. Tirado, I. Nuño-Arana *et al.* (2015); Daniel Bello López (2015); Claudia Altamirano (2017), por sólo mencionar algunos. Por otro lado, están los trabajos monográficos elaborados por las instituciones gubernamentales como: la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI), así como algunos portales estatales como el de Puebla e Hidalgo.

evidencia en la confusión de los tepehuas con los tepehuanes del estado de Durango. En todo caso, en el marco de esta exigua presencia, los análisis lingüísticos resultan los más abundantes y un detallado listado de éstos se puede consultar en el trabajo de Carolyn J. MacKay y Frank R. Treschel (2012).

En el campo etnográfico, la monografía *Los Tepehuas* de Roberto Williams García (2004 [1963]) se considera el emblema de los estudios sobre este grupo étnico debido al exhaustivo análisis de los rasgos que caracterizan la vida tepehua.¹³ Desde una perspectiva “histórica y sociológica”, página tras página, el autor veracruzano pasa revisión a los censos, paisajes, poblados, lingüística, documentos coloniales y relaciones interétnicas, con la finalidad de demostrar la continuidad cultural de los actuales tepehuas con el pasado prehispánico. De paso, Williams reconstruye las fronteras del territorio tepehua y la historia antigua de este grupo, la cual aún se mantiene en claroscuros.¹⁴ Aunque la parte etnográfica de su estudio se centró en la comunidad de Pisaflores y en menor medida a Chintipán, ambas en Veracruz, la descripción y comparación de los complejos culturales le sirvió para “resaltar las diferencias, dejando las semejanzas como formas culturales teóricamente características del grupo en cuestión” (2004 [1963]: 292), es decir para proponer una unidad cultural tepehua que no escapa a las influencias regionales.

A esta producción etnográfica, se suman los trabajos de David Lagunas en la comunidad hidalguense de Huehuetla (2001, 2002, 2003, 2004) y de Carlos Heiras en la veracruzana San Pedro Tzilzacuapan (2006, 2008, 2010, 2014, 2017). A diferencia de Williams, Lagunas no se propone un registro “clásico” de los rasgos culturales ni busca (aunque sí reconoce) continuidades históricas o contrastes entre culturas “civilizadas” y

¹³ A este trabajo se suman dos materiales más: El mito en una comunidad indígena: Pisaflores, Veracruz (1970) y Mitos tepehuas (1972).

¹⁴ Pese a sus intereses de demostrar una continuidad religiosa y temporal, Williams no ofrece un estudio propiamente histórico, pues está ausente el análisis historiográfico de los procesos y de las fuentes empleadas, por el contrario, se alude a un contexto (antecedentes) donde: “El pasado sólo es un marco de referencia para un estudio en donde predomina el ahora” (Felipe, 2014: 10). Las palabras del historiador Diego Felipe no pueden ser más acertadas, pues lo mismo sucede con otros estudios antropológicos desarrollados actualmente en la región. Varios son los que hacen un recuento de la historia (el caso mismo de este ensayo), pero pocos son los que logran vincular la etnografía con los contextos y procesos históricos, es decir, dar cuenta de cómo los datos etnográficos aparecen, se transforman y se recombinan en el tiempo. Incluso, como advierte Felipe, es tal “la falta de cuestionamiento” por parte de los científicos sociales que las imprecisiones de los datos terminan por reproducirse. Por el momento, este texto privilegia el estudio monográfico y actual de una comunidad tepehua y no pretende buscar las transformaciones y continuidades con el pasado, a pesar de que algunas prácticas “tradicionales” posean semejanzas formales con aquellas registradas en las fuentes del siglo XVI.

“tradicionales”. Mucho menos, plasmar la imagen de una sociedad estática, sino interrelacionada con factores de diversa índole como: “la influencia de los poderes políticos, las transformaciones económicas, los cambios en el sector educativo, el reencantamiento de las identidades” (2004: 22). Más bien, se apega a una tradición textualista que privilegia “la voz del otro”, es decir son los mismos actores sociales quienes narran su historia sin que el etnógrafo imponga su punto de vista “hegemónico”. Bajo esta propuesta, el autor español da importancia a tres personajes tepehuas e intenta “reconstruir la cultura subyacente, elucidar significados y estructuras de sentido, así como moverse hacia conceptos más generales acerca de la cultura” (*ibid.*). Esto a través de la transcripción de las entrevistas, las cuales se alternan con comentarios e interpretaciones del antropólogo.

Por su parte, Heiras pone atención al parentesco, el cuerpo, las relaciones interétnicas y la ritualidad tepehua, temas que rastrea desde una etnografía (auto)crítica y recientemente desde una antropología con “aspiraciones ontológicas, dedicada, como mi etnografía, al estudio de pueblos cuyas premisas sobre el mundo son radicalmente contrarias a las de la ciencia de bases ontológicas naturalistas” (2017: 17).¹⁵ A diferencia de otras investigaciones etnográficas sobre este grupo étnico, el autor recopila en campo y en la literatura especializada diferentes terminologías y léxicos en lengua tepehua, aportación que parte de entender a la lengua como un elemento relevante en “la definición de los hechos culturales” (2006). Debido a que la lengua es una ventana a la comprensión del mundo, este acervo de referencias puede retomarse de manera fructífera en nuevas investigaciones, sobre todo cuando se buscan esbozar y aclarar interpretaciones sobre los fenómenos culturales estudiados.

1.1.1 ESBOZO HISTÓRICO Y LAS FRONTERAS DEL TERRITORIO TEPEHUA

Williams afirma que los tepehuas mantuvieron una estrecha relación con grupos otomíes, nahuas y huastecos desde tiempos muy tempranos. Sin embargo, el avance de toltecas y nonoalcas (nahua) fue una de las razones que fracturó la vecindad tepehua-huastecos entre

¹⁵ De la literatura especializada en el grupo tepehua, Heiras es el único autor que pasa revisión al impacto y pertinencia metodológica de la “antropología y etnografía mexicanistas” en la producción antropológica de la región sudhuasteca (2017).

los años 661 y 900.¹⁶ Por otro lado, el autor especula que el contacto entre tepehuas y otomíes se dio alrededor del siglo VII, después de que este último grupo avanzara hacia el oriente luego de establecerse, en un primer momento, entre Tulancingo, Hidalgo, y Pahuatlán, Puebla. Sobre los posibles asentamientos con presencia tepehua nos dice que para el siglo XIV habitaban cerca de Tutotepec, en el actual estado de Hidalgo. El encuentro de otomíes con tepehuas y totonacos:

pudo haber sido por el norte, en el rumbo de Huejutla, Hgo., o más bien desde la parte occidental de Tulancingo. Esto explicaría la mayor penetración otomí en la parte meridional del área tepehua-tononaca, y en sector de Huauchinango, Tutotepec y Pahuatlán (Williams, 2004 [1963]: 51).

Pese al valor de estas hipótesis, Guy Stresser-Péan sostiene que la escasez de evidencias arqueológicas¹⁷ impide ahondar en las relaciones interétnicas de los tepehuas, de ahí que:

Las regiones otomí y tepehua del sur de la Huasteca son prácticamente desconocidas desde la perspectiva arqueológica, y es posible que tengan más que ver con el Totonacapan que con la zona septentrional vecina (2008: 134).

Esta misma laguna de información se encuentra en los datos históricos, ya que pocas fuentes documentales sobre la región hacen explícita la presencia de tepehuas, por el contrario se privilegian las informaciones sobre grupos otomíes y nahuas. Sin embargo, una de las referencias más tempranas sobre asentamientos tepehuas la ofrece Walter Krickeberg a partir de una relación emitida por el Arzobispado de México en 1569 (en

¹⁶ Sobre los cambios en el tamaño de la población de diferentes sociedades mesoamericanas se sugiere que los tepehuas de Huehuetla, Hidalgo, han mantenido cierta estabilidad en su tamaño de población desde tiempos muy antiguos, así como una presencia prolongada en el territorio huasteco. En comparación con los nahuas de la Huasteca y otomíes de la Sierra, los tepehuas no experimentan fluctuaciones muy dramáticas en su población, alcanzando su máximo tamaño efectivo de población durante el Posclásico (A. González-Martín, A. Gorostiza, L. Regalado-Liu, S. Arroyo-Peña, S. Tirado, I. Nuño-Arana *et al.*, 2015). Otro estudio genético basado en la variación de 15 microsátélites autosómicos fue realizado entre los tepehuas de Huehuetla, dando cuenta que esta población permaneció aislada durante gran parte de su historia. Sin embargo, se sugiere una afinidad con los Huastecos debido a su historia compartida, además de un grado de diferenciación con los otomíes vecinos y choles de origen maya (González-Martín, Gorostiza, Rangel-Villalobos, Acuña *et al.*, 2008).

¹⁷ Aunque efectivamente no hay evidencias arqueológicas atribuidas a los tepehuas, es de mencionar que en años recientes se realizó el hallazgo de vestigios arqueológicos en la actual comunidad de Cantarranas en el municipio otomí-tepehua de Huehuetla, Hidalgo. Aún queda por aclarar información sobre su datación y el grupo humano que lo habitó, pero se asume que hubo una ocupación temprana de este territorio y pudieron ser otomíes o tepehuas debido a la actual población del municipio. Asimismo, en sus incursiones de campo, el historiador Diego Felipe Aparicio documentó en la comunidad de Chicontla la existencia de piezas prehispánicas y un montículo de piedra, además de varios más a lo largo del río Pantepec. Para él, estos restos arqueológicos quizá son de origen prehispánico (o quizá colonial) y podrían vincularse con el antiguo *altépetl* de Tututepeque (2014).

Morales, 2008). Es de notar que los criterios de agrupación y registro de las poblaciones incluyeron la lengua como rasgo de diferenciación, en este caso se enlistan cinco pueblos de habla tepehua para el siglo XVI.¹⁸

Patlahuca: Casi todos tepehua, con excepción de 15 otomí.

Amaxac: Medio tepehua, medio otomí.

Alahuaco: Atxopilco: Todos tepehua.

Tlaquetzaloyan: 196 tepehua, 54 otomí.

Xilotla: La mayor parte tepehua

(Krickeberg, 1933: 32-33, en Morales, 2008: 213)

Aunque son pocos los registros coloniales,¹⁹ Williams sigue el rastro de los asentamientos tepehuas y propone un desplazamiento de noroeste a sureste, mismo que corresponde a las fronteras del actual y discontinuo territorio tepehua. Así, durante el siglo XVI los tepehuas se establecieron en Huayacocotla (jurisdicción de Huey Acocotla), Veracruz, donde mantuvieron relaciones con nahuas y otomíes, lo cual se corrobora con la orden de congregación y reducción que girara el virrey Luis Velasco el 31 de mayo de 1592 para la región de *Guayacocotla*. Además, se menciona nuevamente a la lengua como criterio de reducción y a Patoloyan como asentamiento tepehua:

Toca de tomarse solucion en conformidad de todos pareciendo conveniente todos los dichos yndios se junten y congreguen las dichas tres partes en puebo. Por naciones dividida en cada uno la suia una para todos los otomies en el pueblo y parte de tescatepec otra para todos los mexicanos el pvo tencomatlan y la otra para todos los tepeguas en el pvo de patoloyan. Execusion es necesario nombrar persg de confiable que asista a ha traer y a sentar e poblar las dichas congregaciones confiando demos Pedro de Portes [...] para que con vara de justicia baie ace dicho pvo de guayacocotla compela a los yndios [...] pasen a vibir e asitir a las dichas tres partes referidas como queda dicho e hagan sus casas e iglesia e se funden en forma de puebo (Felipe Aparicio, 2012: 35).

Este intento de congregación llevó a varios “naturales” a escapar hacia otros pueblos cercanos, así como a la Sierra de Tututepeque, Hidalgo,²⁰ donde buscaron refugio. Incluso,

¹⁸ Con base en otras pesquisas, los cinco pueblos mencionados por Krickeberg tendrían origen prehispánico y se ubicarían en los actuales municipios veracruzanos de Huayacocotla, Texcatepec, Tlachichilco y Zontecomatlán (Melgarejo Vivanco, 1949; Arzobispado de México, 1570).

¹⁹ Felipe Aparicio también reconoce la falta de referencias concretas sobre los tepehuas en códices u otro tipo de fuentes, carencia que ha dificultado la comprensión de su pasado prehispánico, así como la reconstrucción de su territorio antiguo. No obstante, sus pesquisas en documentos coloniales permiten al historiador ubicar algunos asentamientos antiguos con población tepehua, varios de ellos mencionados por Williams: en los actuales municipios veracruzanos de Huayacocotla, Chicontepec, Tlachichilco, Ixhuatlán de Madero, Xalpan y el hidalguense Tutotepec (2014: 29).

²⁰ Según los datos recabados por Kelley y Palerm (1952: 5, en Morales, 2008: 213), hubo presencia tepehua en los veracruzanos Chicontepec, Huayacocotla y “Conzoquitlan”, éste último cerca de Tutotepec, Hidalgo.

se plantea que la presencia tepehua en el actual Huehuetla, Hidalgo, puede ser resultado de estas oleadas migratorias (Felipe Aparicio, 2014):

El refugio buscado por los naturales de Guayacocotla en la sierra de Tututepeque, con el consentimiento de sus gobernadores, a quienes se les mandó aprehender por dar protección a los que iban huyendo de las reducciones es una muestra que el pueblo de indios de Tututepeque ya se encontraba congregado posiblemente desde antes de 1557, fecha en que se data la fundación de la iglesia del lugar. Sin embargo, también existe la posibilidad de que muchos de los que iban huyendo de las congregaciones se hayan internado en lo más profundo de la sierra baja, donde al abrigo de los bosques y cerros podían ocultarse, y posteriormente fundar nuevos pueblos (*ibid.*: 37).

En 1595 se emite una nueva orden de ocupación territorial y se permite a los tepehuas a ocupar su antigua estancia de Alahuaco Tlachichilco, así como Santa Catalina Tlalquetzaloyan, lugar donde antes se encontraba Tlaqueztepeua. Por su parte, los nahuas ocuparon Pataloya (Williams, 2004 [1963]; González y Medellín, 2008).²¹

Al este de Huayacocotla, la misma composición étnica nahua-otomí-tepehua se encontraba en Chicontepic, quizá a raíz de los éxodos poblacionales provocados por las epidemias y las guerras en Huayacocotla. En el actual estado de Puebla, los poblados de Pantepec, Amellocan y Uitzilpopocatlan también se caracterizaban por la convivencia multiétnica de nahuas, totonacos, otomíes y tepehuas. Igualmente, se habla de habitantes tepehuas en Patlahuica y Omaxac, en el actual municipio de Texcatepec, Veracruz. Asimismo, en Jalpan, Puebla, donde además había tepehuas, otomíes y persisten los totonacos.

Junto con las pesquisas de Williams, fuentes como la *Relación de Huejutla* y las encuestas hechas por Gómez Nieto en 1533 dan cuenta de la vecindad de indígenas tepehuas y nahuas en las tierras hidalguenses de Huejutla. Ambos grupos se dedicaban a vender mantas y sal traídas desde Tampico y Campeche (Pérez Zevallos, 2001: 103). Según explica Williams, la presencia tepehua en Huejutla se mantuvo desde el siglo XVI hasta la primera década del siglo XX, hecho que facilita la ubicación actual de la frontera norte del territorio tepehua.

²¹ Sin duda, los movimientos poblacionales registrados en las fuentes documentales aportan luz sobre algunas configuraciones regionales (interétnicas) a finales del siglo XVI, datos que incluso se pueden comparar con los estudios genéticos y lingüísticos actualmente realizados entre la población tepehua, otomí, nahua y totonaca de la Huasteca meridional.

Por su parte, la frontera sur se delinea hasta el municipio nahua-otomí de Pahuatlán, Puebla. Esta área se vincula con el antiguo *altépetl de Tututepeque*, refugio de algunos “naturales” venidos del norte y donde se especula hubo tepehuas previamente. Según Felipe Aparicio (2012, 2014), los pueblos de la Sierra de Tutotepec fueron congregados o reducidos en 1557 y los tepehuas, quizá, ya se asentaban en la hidalguense Huehuetla a principios del siglo XVII, tras los procesos de colonización en la Sierra. Bajo la protección de San Benito, Huehuetla quedó sujeto a Santa María Magdalena Tututepeque hasta su separación como pueblo independiente en 1799 o 1800. Este pueblo tepehua fue incorporado a la vicaría de Pahuatlán y luego a la diócesis de Tulancingo.

Aunque no hay información sobre los procesos de congregación de Huehuetla, se sabe que para el siglo XVII este pueblo era cabecera doctrinal y contaba con población tepehua, la cual compartía el territorio con otomíes y “mexicanos”. En las fuentes documentales se establece que:

San Benito Huehuetla, pueblo de indios mayoritariamente habitado por los tepehuas, hasta 1698, aún seguía sujeto a Tututepeque, cuando menos en lo doctrinal, debido a que la petición la elevó el gobernador de éste pidiendo un cura que hablara otomí y tepehua, la segunda lengua era y es hablada principalmente en Huehuetla. En la Visita pastoral del obispo Palafox no se hizo registro alguno de San Benito Huehuetla, aunque es probable que se encontrara dentro de los más de 40 pueblos de visita de Tututepeque. De igual forma no se localizó documento alguno que diera cuenta de su congregación. Sin embargo, es destacable que el Obispo Palafox señala que la mayor parte de la población estaba conformada por ‘otomíes, tepeguas y una minoría de mexicanos’, lo que demuestra la presencia de ambos grupos étnicos desde tiempo atrás. Actualmente en el municipio de Huehuetla, Hidalgo, se encuentran la mayor parte de la población tepehua, su asentamiento o congregación en ese lugar aún está por escribirse. Mientras que los otomíes se encuentran dispersos entre los actuales municipios de Tenango de Doria, San Bartolo Tutotepec y el mismo Huehuetla. (Felipe Aparicio, 2014: 42).

Otros registros coloniales que aluden a la presencia tepehua (al sur y norte de la frontera) se encuentran en la revisión sobre estudios lingüísticos totonaco-tepehuas realizada por Saúl Morales. Con base en una cita del *American Antiquarian and Oriental Journal* se da cuenta de población hablante de tepehua distribuida entre Veracruz e Hidalgo entrado el siglo XIX:

En el otoño del año 1881 el sr. Alfonso Pinar [...] visitó los restos de la antigua tribu tepehua de esas regiones [la Sierra de Veracruz]. Encontró él que ésta era una populosa tribu de algunos miles de aborígenes que se nombraban a sí mismos, en su idioma, *akalman*, y habitaban la localidad llamada Huehuetlan (‘lugar antiguo’ en azteca) en el Estado de Hidalgo. Se encuentran también esparcidos, en pequeño número, en el distrito de Tuxpan,

estado de Veracruz, en los pueblos de Tlachichilco y Zontecomatlán (citado por León, 1902: 41, en Morales, 2008: 213).

Frente a la incertidumbre que rodea la historia prehispánica y colonial de los tepehuas, el siglo XX muestra luces más claras. Gracias a los registros etnográficos se sabe que las fronteras tepehuas se modificaron a raíz del movimiento revolucionario, el cual llevó a los tepehuas establecidos en la hidalguense Huehuetla a migrar hacia tierras vecinas del norte y oriente, pues imperaba la ocupación de Victoriano Huerta, así como los saqueos y asesinatos. De estas oleadas migratorias se nutrió la comunidad totonaca de Mecapalapa, en Puebla, así como las veracruzanas de San Francisco y Tlachichilco. De igual manera, San Pedro Tziltzacuapan, en Veracruz, fue otro núcleo de dispersión poblacional debido a la presión que ejercieron los mestizos sobre los tepehuas: “[ocurrió una] dispersión dentro de la superficie triangular enmarcada por Tlachichilco al norte, Huehuetla al sur, y Mecapalapan al oriente, durante el periodo revolucionario” (Williams, 2004 [1963]: 37).

Por otro lado, Williams hace un interesante aporte sobre la dinámica que caracterizó a las comunidades con convivencia multiétnica (tepehuas, nahuas, otomíes y totonacos). Ahí, tuvo lugar una integración lingüística del tepehua en favor de las otras lenguas, lo cual provocó el retraimiento de las fronteras de su territorio. Se trata de una integración étnica vía el cambio lingüístico. Durante sus incursiones en el municipio de Texcatepec, el autor observó que los hombres tepehuas mudaron su lengua por el otomí debido a las relaciones comerciales y a una valorización negativa de la lengua materna. Este fenómeno se ha replicado en otras comunidades, tal y como registraron Maricela Hernández y Carlos Heiras:²²

Esta redefinición de las fronteras territoriales tepehuas responde, pues por un lado, al abandono de la lengua materna a favor de otras más utilizadas y, por otro, a movimientos migratorios a través de los cuales los tepehuas, todavía hasta mediados del siglo XX, ocuparon espacios habitados o no. Este movimiento poblacional tepehua –que explica también las movilizaciones de sus vecinos otomíes– penetró en el territorio totonaco, ya fuera constituyendo nuevas comunidades, ya avecindándose en viejas comunidades totonacas (2004: 11-12).

²² Durante las estancias de campo en Mecapalapa, Puebla, la autora de estas líneas también registró este proceso. Sin embargo, no se trata de un abandono del tepehua, sino de un bilingüismo totonaco-tepehua donde la lengua materna se destina al uso doméstico o privado.

A partir de sus pesquisas, Williams ubica a los actuales tepehuas en dos corredores: aquellos del sector Huehuetla-Mecapalapan-Tzilzacuapan, y los tepehuas de la Sierra, establecidos en los municipios veracruzanos de Tlachichilco, Texcatepec y Zontecomatlán.

La definición territorial propuesta por Williams resulta sumamente atinada en función del número de hablantes y la continuidad (geográfica e histórica) que caracteriza a las actuales comunidades tepehuas. Si además de esto se enfatiza la disponibilidad de estudios antropológicos sobre este grupo étnico y la diferencia étnica que prevalece dentro de los mismos tepehuas (resultado de las interacciones con otros grupos étnicos)²³ se puede hablar de un archipiélago compuesto por tres islas: Norte, Sur y Sierra, las cuales hoy ocupan cerca de 29 localidades en los estados de Veracruz, Puebla e Hidalgo.

En este archipiélago se ubica a los tepehuas del Norte en los municipios veracruzanos de Tlachichilco, Texcatepec y Zontecomatlán caracterizados por la semejanza de rasgos culturales con los nahuas y posiblemente con los teneek. Con mayor influencia totonaca, los tepehuas del Sur habitan los municipios poblanos de Pantepec, Francisco Z. Mena y Venustiano Carranza, así como Ixhuatlán de Madero, en el estado de Veracruz. Finalmente, rodeados por otomíes, los tepehuas serranos habitan principalmente tres localidades del municipio hidalguense de Huehuetla: Barrio Aztlán, el Mirasol (Linda Vista) y la cabecera municipal.²⁴

²³ Actualmente, en el Laboratorio de Fisiología, Bioquímica y Genética, del área de Antropología Física, de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, se desarrolla un proyecto multidisciplinario que pretende analizar y cruzar datos históricos, etnográficos y muestras genéticas provenientes de algunas comunidades huastecas, con la finalidad de aportar datos sobre la configuración poblacional y territorial de la Huasteca. Al respecto de los tepehuas, este estudio permitirá entender las migraciones a niveles micro, así como el grado de parentesco y filiación con otros grupos étnicos de la región.

²⁴ La caracterización del núcleo serrano aquí presentada difiere de la propuesta hecha por Williams, pues atiende a criterios geográficos y de autoadscripción de los propios tepehuas como “serranos”. No obstante, se reconoce la continuidad cultural del sector Huehuetla-Mecapalapan-Tzilzacuapan propuesto por el autor veracruzano.



- ▲ PUEBLOS PERTENECIENTES A LA "GRAN TULA" (según la Historia Tolteca-Chchimeca)
 - POBLADOS TEPEHUAS EN EL SIGLO XVI (según P.N.E., Ixtlixochitl)
 - POBLADOS DONDE SE HABLA TEPEHUA EN EL SIGLO XIX (según Orozco y Berra, y Starr)
 - SUPUESTA HABLA TEPEHUA (según Rubio, 1934)
 - ACTUALES POBLADOS TEPEHUAS
- ~~~~~ Limite de Provincias Prehispanicas (según Melgarejo V.)
 - - - - - Limite Estatal
 - - - - - Limite Municipal



Ubicación de los tepehuas. Mapa tomado de Williams, 2004 [1963]: 53

1.1.2 SURCAR EL ARCHIPIÉLAGO TEPEHUA

Explorar las características del archipiélago tepehua implica viajar entre los abruptos declives y pequeños valles de exuberante vegetación que ofrece la Sierra Madre Oriental. Macizo montañoso donde proliferan milpas, cafetales, cañaverales y potreros, además de ser lienzo de dos rutas hídricas trazadas por el Vinazco y el Pantepec, afluentes del Tuxpan²⁵ que bañan las tres islas tepehuas por el lado de Veracruz e Hidalgo respectivamente.

El río Pantepec atraviesa el núcleo serrano y nace a ocho kilómetros al oeste del municipio de Tenango de Doria, en el estado de Hidalgo. Desde una elevación de 2,750 msnm, el Pantepec desciende por las escarpadas montañas de la sierra Otomí-Tepehua hasta encontrar las enclavadas tierras de Huehuetla.²⁶ Ahí encuentra a dos de sus afluentes, el Arroyo Negro y el Arroyo Templado, este último proveniente de la localidad de Barrio Aztlán. Aguas abajo, el Pantepec se encuentra con el municipio poblano que lleva el mismo nombre y, por ende, con el núcleo tepehua meridional.

En Pantepec, destaca la comunidad totonaca-tepehua de Mecapalapa.²⁷ El camino del Pantepec y de sus afluentes el Arroyo Grande y el río Beltrán llevan hacia la comunidad de Pisaflores,²⁸ en el municipio veracruzano de Ixhuatlán de Madero. El río Beltrán proviene de tierras otomíes en Hidalgo y confluye con el Pantepec, justo donde inicia la Planicie costera, entre los 100 y los 80 msnm (SRH, 1969).²⁹ Junto con sus ramales menores, el río Beltrán baña las tierras tepehuas del El Tepetate, Santa María Apipilhuasco

²⁵ El río Tuxpan es uno de los seis que conforman la región hidrológica Tuxpan-Nautla y desemboca en el Golfo de México (INEGI, 2015). Si se mira un mapa hidrológico, se puede observar que los cauces de los ríos Vinazco y Pantepec enmarcan dentro de una misma ruta hidrológica al territorio tepehua, lo cual da la impresión de continuidad territorial. Quizá, estos ríos podrían establecer otra vía para entender la configuración de los núcleos tepehuas, pues, incluso, el Pantepec históricamente ha servido como sendero entre los núcleos serrano y meridional.

²⁶ *Laqachaqan*, en tepehua serrano. Algunos hablantes conservadores también refieren a la comunidad como *Maqaniyaa laqachaqan*, “Pueblo viejo”. Heiras registra el nombre de *Weweškán* para Huehuetla, donde *huehue* se traduce como agua, pero aclara: “*Huehue* es palabra nahua de significado ‘viejo’, mismo nombre que reciben los danzantes de Carnaval en buena parte de Mesoamérica. Cuestionado por el topónimo tepehua de la comunidad, un profesor de la comunidad nos dijo lo siguiente: ‘No hay una palabra que defina. Porque nomás la distorsionaban: decían Huehueškán. [...] *Huehue*, viejo; *škán*, agua, por la orilla del río’” (2008b: 24). El registro de Heiras al respecto del agua como parte del topónimo, sin duda resulta un dato interesante a explorar.

²⁷ *Munixcan*, en tepehua serrano y totonaco. ‘Lugar de agua’ como traducción literal. En totonaco, *Munixcan* se compone de *muni*, ‘mecapal’, y *xcan* ‘agua’.

²⁸ *Saasti laqachaqan*, en tepehua serrano. “Pueblo nuevo” como traducción literal.

²⁹ Secretaría de Recursos Hidráulicos (SRH).

y San Pedro Tziltzacuapan,³⁰ matriz de Pisaflores. Sobre el núcleo meridional, Williams repara en la evidente continuidad étnica que existe con los serranos, pese a su discontinuidad territorial:

Hoy, la hidalguense Huehuetla, la poblana Mecapalapan y la veracruzana Tziltzacuapan, al margen de los límites políticos, mantienen una homogeneidad cultural, dentro de un bello espacio. Sólo falta salvar la crónica de la vida íntima. [...] Huehuetla cierra el triángulo del territorio tepehua; está situado al occidente de Pisaflores y al sur de Chintipán. Sus similitudes con Pisaflores son tan notables que algunas diferencias resultan sutiles y atribuibles al proceso de cambio al cual están sujetos desde el momento en que los tepehuas se conservan como barrio de un poblado mestizo. [...] No obstante, las técnicas de bordado y teñido de su vestido femenino son todavía idénticas y las ceremonias del *costumbre* bastante parecidas, por lo que se supone también tuvieron casa del *antigua* [tal como registró Starr en 1908]. La familiaridad de las formas culturales entre Pisaflores y Huehuetla conduce a suponer que hubo una separación reciente, sin determinar de qué punto partió la emigración, aunque sería factible suponerla nacida en San Pedro, en vista de que es poblado mencionado en fuentes prehispánicas, mientras que Huehuetla permanece en el anonimato. Pero hacemos caso omiso de migraciones e incluso suponemos la existencia prehispánica de Huehuetla con población tepehua con base en que el idioma expresa las mismas diferencias anotadas para Chintipán (Williams, 2004 [1963]: 69, 295).

Aproximadamente a 50 msnm, cerca de la ciudad veracruzana de Álamo, el Pantepec toma el nombre de río Tuxpan al confluir con el río Vinazco, afluente cuyas aguas nacen en el estado de Veracruz a 550 msnm y recorren gran parte de la isla tepehua septentrional, así como el territorio nahua cercano a tierra caliente. Junto con el arroyo Agua Fría, el Vinazco enmarca las localidades tepehuas de Agua Hedionda, Agua Fría, El Ojital y Tecomajapa, en el municipio de Zontecomatlán. Al sur de estas comunidades, el Vinazco sirve como división municipal con Texcatepec, donde destaca la comunidad tepehua-otomí de Tzicatlán.

No muy lejos de Tzicatlán, hacia el este, el Vinazco se encuentra con su afluente el río Tlachichilco, frontera natural entre el municipio del mismo nombre y Texcatepec. En esta porción, el núcleo septentrional mantiene una vida agrícola basada en la milpa e intensa migración hacia el norte del país. Además, aquí se concentra la mayor parte de los

³⁰ *Chaqa7*, en tepehua serrano. Esta comunidad ha sido estudiada a profundidad por Heiras, quien registra: “Tziltzacuapan, deformación del náhuatl, su etimología es desconocida para los habitantes de San Pedro Tziltzacuapan. En dos ocasiones distintas, el mismo informante, profesor bilingüe, declaró primero que el topónimo de su comunidad significa ‘Cueva de víboras’; en otra ocasión ofreció la exégesis de ‘Los siete manantiales’; según otro informante, un carnicero tepehua, significa ‘Cerro de agua’. ‘Strésser-Péan hace derivar etimológicamente el nombre actual, Tziltzacuapan, de la forma náhuatl *Tlilzapopa*= ‘Lugar del agua del zapote negro’ (en las fuentes coloniales), a su vez derivada de *Tetzapotitlan*= ‘Lugar del zapote de piedra’ (en las fuentes prehispánicas) [...] Es interesante notar que, más allá de la etimología del topónimo, el desplazamiento de sentido está dirigido, entre los tepehuas de la comunidad, hacia el agua” (2008b:24).

hablantes de tepehua, siendo las comunidades de El Mirador,³¹ La Mina, Arroyo Grande, El Coyol, Xalame, Nuevo Chintipán, Chintipán³² y Tierra Colorada las más importantes. Williams dedicó parte de sus visitas a Tlachichilco, en especial a la comunidad de Chintipán, con la finalidad de comparar las formas de vida locales con aquellas de Pisaflores, en el núcleo meridional. Dio cuenta que los procesos de aculturación eran más intensos para el caso de Chintipán, lo cual se expresaba en la pérdida del vestido femenino y de la *capilla del Antigua*. Por otro lado, el culto al Diablo era intenso durante el Carnaval y la fiesta de San Lucas, siendo el tratamiento de los muertos en desgracia diferente a lo ocurrido en Pisaflores (2004 [1963]).

Actualmente, Tlachichilco vive un intenso proceso de “revitalización cultural” de la mano de los maestros bilingües, quienes han publicado vocabularios, libros de texto, materiales didácticos y traducciones por sólo mencionar algunos materiales. En palabras de los propios maestros, este “movimiento [etnopolítico]” ha permitido incrementar el número de hablantes, contrastando sobre todo con el núcleo serrano donde el “rescate” de la lengua es un fenómeno relativamente reciente y la lengua se encuentra en alto riesgo de desaparición, pues el número de hablantes no supera los dos mil.

En el núcleo septentrional es común la convivencia de tepehuas con grupos nahuas y otomíes. Éstos últimos quizá procedentes del municipio hidalguense de San Bartolo Tutotepec, según Williams (*ibid.*). Estos contactos han provocado que los tepehuas del núcleo septentrional presenten diferencias étnicas mucho más marcadas con sus semejantes del Sur y Sierra, algunas de ellas evidentes en las prácticas de Carnaval y Todos Santos, así como en el énfasis ritual en las autoridades civiles tradicionales (Trejo *et al.*, 2014). Incluso, cuando se comparan etnográficamente los tres núcleos resalta lo siguiente:

1) las dinámicas productivas, pues los tepehuas del norte y sur mantienen una producción de subsistencia basada en la milpa, mientras los de la sierra casi han abandonado el campo, dejando sólo algunos cafetales. 2) Los textiles femeninos caracterizados por faja, *quechquemitl*, enredo y blusa bordados muestran una continuidad sólo entre los serranos y meridionales diluyendo su presencia hacia el Norte, donde la indumentaria se elabora con telas industriales (faldas, vestidos o blusas). La blusa bordada es el único elemento que sobrevive, aunque es muy raro encontrar el estilo de la Sierra y el Sur (elaboradas con hilo de algodón mercerizado en un solo color y punto de hilván), prevaleciendo las blusas bordadas de “estilo nahua” con diseños multicolores en punto de lomillo. En Tlachichilco, las blusas “tradicionales” tepehuas se mantienen guardadas en los armarios, ocultas a la vista. Aun así, a partir del vestido utilizado por las mujeres de Tecomajapa, en el núcleo

³¹ *Kaskaske*, en tepehua según los registros de Williams. ‘Lugar de mirra’ como traducción literal.

³² *Aqska*, en tepehua según los registros de Williams. ‘Donde la Sierra se desbarata’ o ‘lugar donde se inicia’.

Norte, Leopoldo Trejo afirma que el *quechquemitl* o *tapun* gradualmente se incorporó como parte de la prenda, y hoy se le observa como un pequeño vuelo cosido a la altura del pecho, el cual también recibe el nombre de *tapun*. 3) Las formas rituales y los complejos cosmológicos en el Norte y Sur se muestran más intensos y son de carácter interétnico, mientras en la Sierra son cada vez menos frecuentes debido al cambio cultural, el contacto con el exterior y a la escasez de especialistas rituales.

El recorrido por el archipiélago tepehua sigue por la margen derecha del río Vinazco, donde corre el Chiflón. Este tributario sirve de frontera natural entre los municipios veracruzanos de Tlachichilco e Ixhuatlán de Madero, y los hidalguenses de San Bartolo Tutotepec y Huehuetla. Aunque el Chiflón toca en su mayoría comunidades de filiación otomí, algunos de sus arroyos alcanzan a bañar la localidad otomí-tepehua meridional de Jonotal Azteca, en Ixhuatlán de Madero. De esta última comunidad poco se sabe etnográficamente. A la margen derecha del Chiflón se encuentra nuevamente el río Beltrán.

Al final del recorrido queda en la memoria el correr de los ríos, caminos que separan y comunican el discontinuo territorio tepehua. Rodeados por agua, los tepehuas conciben a este líquido como fundamental en su vida y no como una parte más del paisaje, importancia que supera las necesidades básicas de subsistencia y se expresa en las diferentes prácticas y concepciones (Williams, 2004 [1963]; Heiras, 2008). El comentario de un huehuetleco hecho a David Lagunas refirma esta relación con el agua, además de exaltar al líquido como un rasgo identitario de los tepehuas: “Donde hay tepehuas hay agua, ríos. Los otomíes están en las alturas, no tienen agua, están en el cerro. [...] ¿Por qué los otomíes no están donde hay agua?” (Lagunas, 2004: 74).

Este tránsito por senderos de agua permite hacer puerto en la isla tepehua serrana de Huehuetla, comunidad de que se ocupa la presente investigación.

Semejanzas y diferencias textiles entre las mujeres tepehuas

a) Núcleo Norte

Mujer de Nuevo Chintipán (izq.), Robert E. Freund. The Freund Collection, MARI Tulane, 2009.

Mujer de Chintipán (der.), Karina Munguía, 2017.

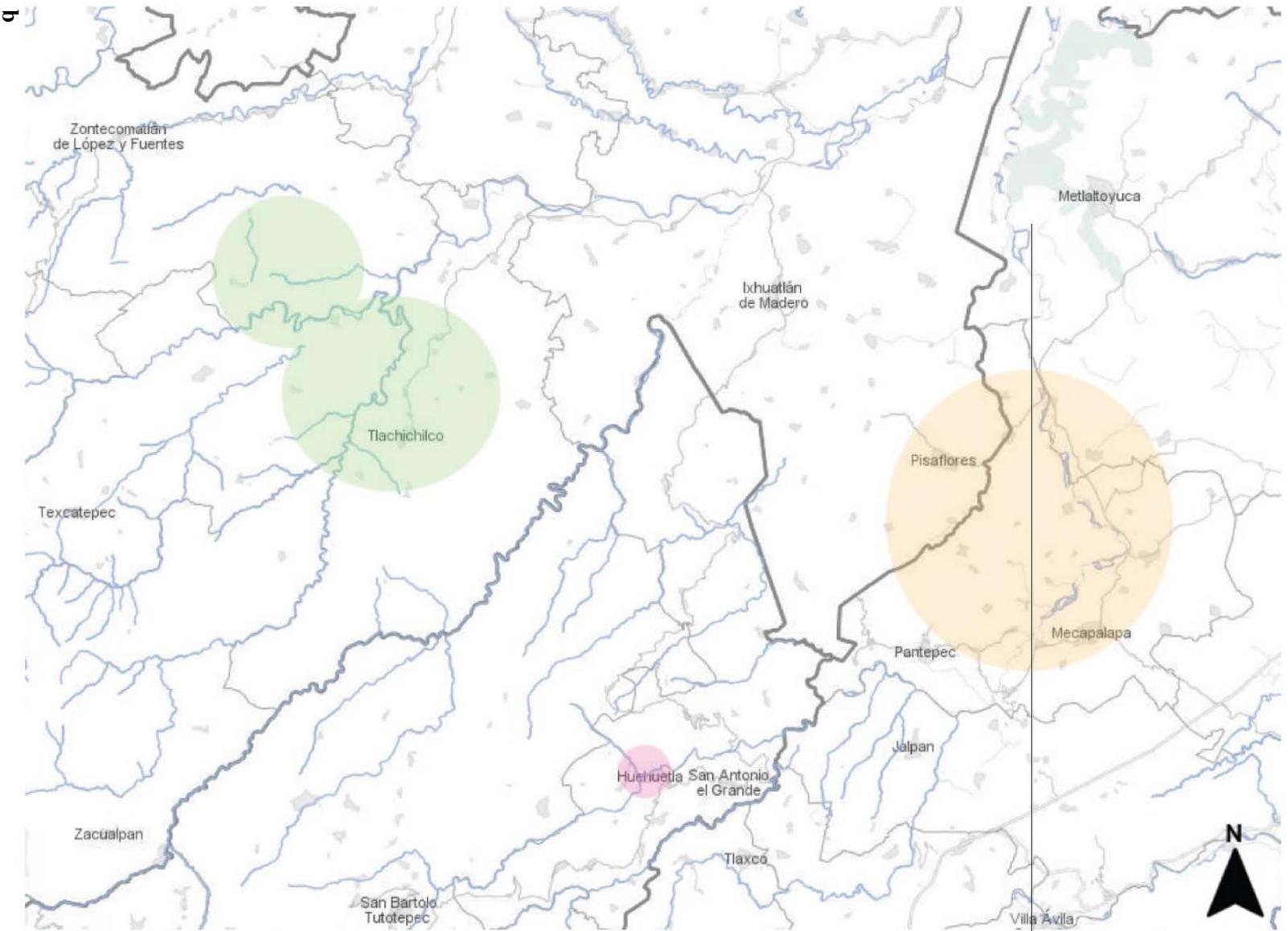
b) Núcleo Serrano y Meridional

Mujer de Huehuetla (izq.), Karina Munguía, 2012.

Mujer de Pisaflores (der.), Robert E. Freund. The Freund Collection, MARI Tulane, 2009.



a



Archipiélago tepehua. Mapa modificado de INEGI. Karina Munguía, 2019.

• Núcleo Norte • Núcleo Serrano • Núcleo Sur

1.2 GENTE DE LA SIERRA. PAISAJE, LENGUA Y VIDA COTIDIANA

Al noroeste del estado de Hidalgo y entre los 420-553 msnm, se encuentran las tres localidades que conforman este núcleo: Barrio Aztlán, Mirasol y la cabecera municipal de Huehuetla. Colindan al norte con el estado de Veracruz; al sur con Puebla y con el municipio hidalguense de Tenango de Doria; al oriente, de nueva cuenta, con Puebla y Veracruz, mientras que al poniente con los municipios hidalguenses de Tenango de Doria y San Bartolo Tutotepec (INEGI, 2009).³³ De acuerdo con el censo poblacional de 2010 los tepehuas serranos conforman casi el 8% de la población total del municipio, el resto se divide entre mestizos y otomíes, siendo estos últimos aquellos con mayor presencia local y regional.³⁴

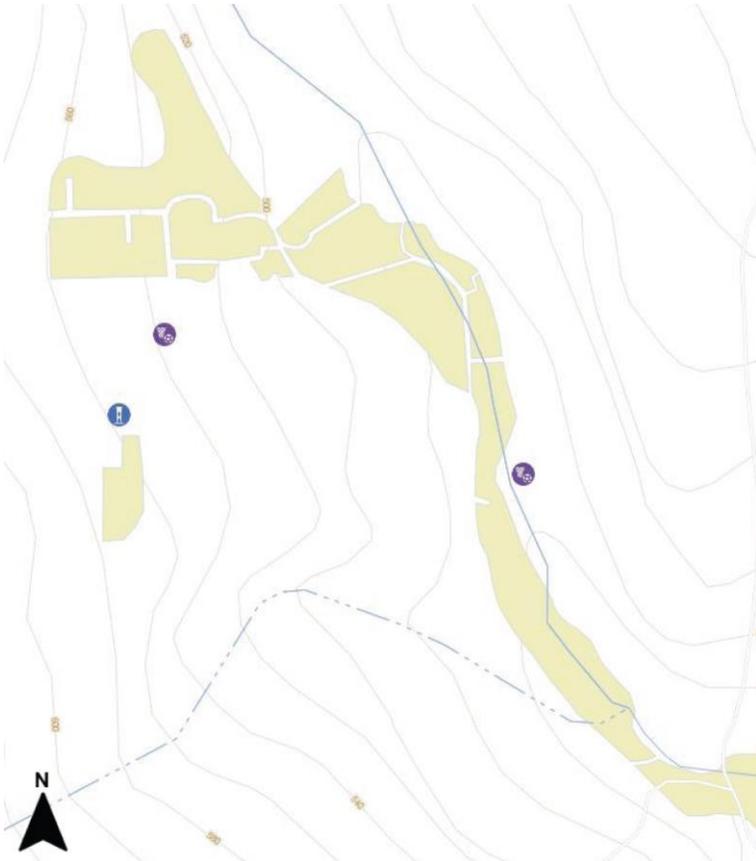
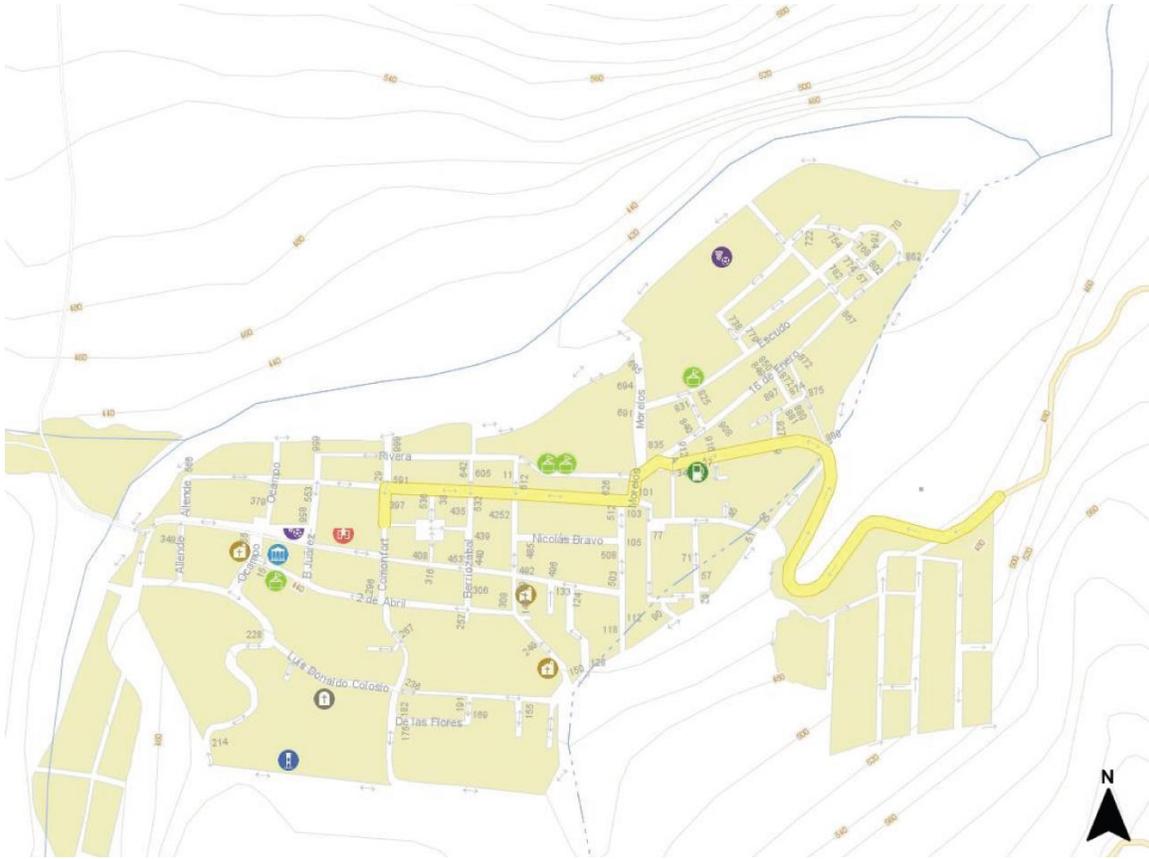
En lengua tepehua, Huehuetla recibe el nombre de *Laqachaqan* (*laka-* locativo, *chaqa7*, casa) y se traduce como “pueblo” o “lugar donde están las casas”. Sin embargo, el topónimo proviene del náhuatl y posee al menos dos traducciones conocidas al castellano: “lugar de tambores” (*huéhuetl* ‘tambor’, -tan por -*tlan* locativo) y “lugar de viejos o ancianos” (*huehuetl*, ‘viejo’, -*tlan*, locativo). Esta última es la de mayor popularidad en la literatura antropológica y entre los habitantes.

Sobre la propuesta “lugar de tambores”, Carlos Montemayor afirma que esta traducción debe aplicarse a las comunidades pertenecientes a los estados de Hidalgo y Puebla, mientras que “lugar de viejos” únicamente para el estado de Chiapas. En su diccionario dice:

Huehuetán. Junto a los viejos (César Corzo Espinoza señala que no con el sentido de ‘viejos’, sino de ‘ancestros’, en alusión a los olmecas). Huehue-tlan. De huehue, viejo, -tlan, en función locativa. Chis. Huehuetla. Lugar de tambores (y, por tanto, prob. de la guerra). Huehue-tlan. De huéhuetl, tambor, -tan por tlan, en función locativa. Hgo., Pue. (Montemayor, 2008: 202).

³³ Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI).

³⁴ De acuerdo con el censo poblacional de 2010, el municipio de Huehuetla cuenta con un total de 23,563 habitantes.



Cabecera municipal de Huehuetla y colonia Mirasol. Mapa tomado de INEGI, 2019.

Barrio Aztlán. Mapa tomado de INEGI, 2019.

Por otro lado, Raúl Guerrero describe que Huehuetla quizá tuvo su nombre en lengua otomí o tepehua pero hoy se desconoce (las propias pesquisas contradicen esta afirmación).³⁵ En su lugar, se conserva el topónimo náhuatl “Lugar de ancianos” (*huehuetl*, ‘grande’ o ‘anciano’, *-tlan*, locativo), traducción que se corresponde con el glifo municipal: el rostro de un anciano con arrugas. Además, agrega que: “Algunas personas informaron que primero existió en un lugar muy cercano, el poblado primitivo y que luego se cambió al sitio que hoy ocupa; por lo que podría inferirse que Huehuetla, también pudiera significar ‘Pueblo Viejo o Antiguo’” (1986: 33).

Conocer la isla serrana implica andar por una escarpada y exuberante geografía, pues el municipio forma parte del barlovento de la Sierra, así como de la región hidrológica del Tuxpan-Nautla (*ibid.*). Esto da pie a un alto grado de humedad en la zona, lo cual se traduce en una vegetación siempre verde y numerosos cuerpos de agua: manantiales, pozas, lagunas y los ríos Pantepec, Arroyo Negro y Templado, cuya importancia se refleja en la historia local, así como en los ámbitos productivos y simbólicos.³⁶ Más aún, Huehuetla se encuentra rodeada por altas paredes de piedra sedimentaria (calizas y lutitas),³⁷ cuyas cimas alcanzan los 1,500 msnm, sobre todo hacia el sur mientras que hacia el norte las altitudes descienden hasta llegar a los 300 msnm.

Este tipo de roca se destina principalmente para la construcción de viviendas y caminos, aunque en años recientes los habitantes de Huehuetla han constatado un incremento en la demanda de este material para el desarrollo y mantenimiento de obras carreteras e infraestructura hidráulica (construcción de bardas para la contención de los ríos). A decir de los pobladores tepehuas la extracción desmesurada de roca ya deja ver sus impactos en el paisaje, pues hace notorio el aumento de cerros “mordidos” y de deslaves

³⁵ En las comunidades otomíes vecinas de San Antonio el Grande y Acuatla, se registró el nombre de *Ma'bida* para designar a Huehuetla, término que se traduce localmente como “guitarra” o “lugar donde suena la guitarra”. Según explican, el topónimo se debe a la ubicación del pueblo, entre cerros.

³⁶ Sobre los ríos que circundan la cabecera municipal, Rubén García Ortiz hace hincapié en que: “la fuerza y cantidad del agua que fluye en sus ríos no ha sido aprovechada; las razones tienen que ver con la falta de terrenos agrícolas de suave pendiente y la inaccesibilidad del área. Además, la gran cantidad de grietas en el substrato geológico, lo accidentado del terreno y el reducido espesor de sus suelos, dificultan y hacen incostruable la construcción de presas en la zona” (2001: 30).

³⁷ “Las rocas sedimentarias se forman por la precipitación y acumulación de materia mineral de una solución o por la compactación de restos vegetales y/o animales que se consolidan en rocas duras. Los sedimentos son depositados, una capa sobre la otra, en la superficie de la litósfera a temperaturas y presiones relativamente bajas y pueden estar integrados por fragmentos de roca preexistentes de diferentes tamaños, minerales resistentes, restos de organismos y productos de reacciones químicas o de evaporación” (SGM, 2017).

cada vez más peligrosos, pues afirman que: “las caídas de agua no hallan qué las detenga. Arrastran hacia abajo [hacia los caminos y casas] la tierra y las piedras sueltas”.

Al igual que los cuerpos de agua, la composición rocosa del municipio también encuentra resquicio en las representaciones sociales sobre el paisaje: desde aquellos con grandes dimensiones como los cerros, tenidos como hogar de entidades sagradas, hasta los que muchas veces yacen ocultos a la mirada, como los restos fósiles de invertebrados. Estos últimos son de especial importancia para los especialistas rituales o *curanderos*,³⁸ pues aluden al pasado mítico y son la evidencia irrefutable de un antiquísimo pasado “cuando todo era mar”. Al estar conservados en lajas, gracias al proceso de acumulación y compactación de materiales vegetales y minerales, los fósiles aparecen luego de extraer las piedras para la construcción. Quienes logran obtener una laja con fósil, suelen guardarla o colocarla como decoración de los muros o pisos domésticos. Los especialistas las colocan en sus altares o en la entrada de sus hogares como “protección”.

Un rasgo del paisaje frecuentemente exaltado por los tepehuas es la abundante vegetación. Pintados con un tono verde intenso, los cerros se arropan por extensiones de bosque mesófilo de montaña y de selva alta perennifolia. Estos ecosistemas son hogar de mamíferos menores, reptiles y aves,³⁹ además de árboles de encino, pino, ocote o cedro, así como de hongos comestibles, plantas medicinales, árboles frutales y palmas para uso ornamental o culinario (INAFED, s/f).⁴⁰ Esta diversidad vegetal permite a los tepehuas obtener diferentes maderas para combustible, construcción y producción de muebles. Además, de los montes se recolecta una diversidad de alimentos silvestres que cambian según la estación del año. No obstante, la introducción y consumo de alimentos fritos,

³⁸ Se trata de hombres y mujeres encargados de dirigir los diferentes rituales, especialmente aquellos conocidos como *costumbre*. Algunos se autodenominan *costumbreros*, pero de manera genérica se les conoce como *curanderos*.

³⁹ Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal (INAFED). De acuerdo con la Enciclopedia de municipios, en Huehuetla se puede encontrar: “tigrillo, gato montés, lobo, venado, serpiente, conejo, liebre, zorrillo, tlacuache, armadillo, ardilla y comadreja, además de una gran variedad de reptiles y aves como codorniz, perdiz, palomas, cojolite, jilguero, calandria, colibrí, tucán, pájaro carpintero, gavián, zopilote, águila, tucanillo, guacamaya, cenizote y cotorros” (INAFED, s/f).

⁴⁰ A nivel municipal también se encuentran árboles maderables y frutales como: eucalipto, manzanilla, uña de gato, oyamel, manzana, durazno, capulín y pera. Así como plantas de uso doméstico y terapéutico como: hierbabuena, ruda, laurel, orégano, albacá, perejil y epazote (*ibid.*).

embutidos o galletas es cada vez mayor entre la población, de ahí que los quelites, las lechuguillas o la flor de frijol muden a meros complementos de la dieta.⁴¹

Pese a la variedad vegetal, en el medio físico se hace evidente una paulatina reducción de la cubierta vegetal, en tanto ésta ha cedido paso a los potreros, las huertas de café y en menor medida a las milpas. A este cambio en el uso del suelo se suman la sobreexplotación maderera, la tala ilegal y la modificación de las formas productivas. Este conjunto ha generado la escasez de algunos quelites y la casi extinción de árboles como el cedro rojo.

Junto con la reducción drástica de la cubierta vegetal, los suelos y los microclimas⁴² también se han modificado: “la tierra ya no da como antes” o “las lluvias ya no llegan en su tiempo” son algunas frases empleadas por los campesinos para denunciar la realidad ecológica actual. Los productores reconocen que muchos de los terrenos del municipio tienden a la baja producción, consecuencia del cambio en los ciclos meteorológicos (antes dominados por dos estaciones claramente marcadas: secas y lluvias); la erosión del suelo ocasionada por la sobreexplotación y del uso de agroquímicos,⁴³ y por las características del suelo, pues las pedregosas y escarpadas inclinaciones resultan un escenario que suele traducirse en pérdidas económicas, pero también de la vida misma. Incluso, este fenómeno ecológico se había reportado por algunos estudiosos hace más de una década:⁴⁴

Las condiciones topográficas del territorio serrano, con sus escarpadas laderas, son poco convenientes para la acumulación de partículas minerales y materia orgánica. Por tal motivo, sus suelos se clasifican como jóvenes por su delgado espesor y escaso desarrollo. En la zona de estudio se puede observar, a lo largo de la terracería y de la carretera, el espesor de los suelos y como la roca se va disgregando y desintegrando para dar lugar a

⁴¹ Una mujer tepehua, ama de casa, explica que en Huehuetla “siempre hay cosas diferentes en el monte, y con eso le variamos a la comida. Unos días hay pahua, otros ya hay quelites. Por eso no nos cansamos [de la misma comida]. Lo que también hay, es mucha fruta diferente”. Aunque los productos industrializados son bien recibidos por toda la población, los jóvenes y niños son los mayores consumidores y muchas veces desprecian la comida recolectada del monte. Si bien, esta variación anual de los alimentos silvestres se replica en la mayoría de las regiones indígenas, no todos los pueblos ven en los alimentos obtenidos del monte la base de su alimentación, sobre todo aquellos que han incrementado el consumo de productos procesados, a raíz de los cambios histórico-culturales (Macín Pérez, *et al.* 2013).

⁴² En Huehuetla prevalecen los suelos de tipo Luvisol y Umbrisol, los microclimas templado húmedo, cálido húmedo y semicálido húmedo (INEGI, 2009).

⁴³ Aunque los mismos campesinos reconocen que los terrenos de cultivo necesitan cuatro años de descanso para lograr la regeneración de la cubierta vegetal, y con ello evitar la erosión de las tierras, la carencia de tierras los obliga a dejar sólo un año de descanso entre siembra y siembra.

⁴⁴ El tipo Umbrisol figura como el más apto para la introducción de pastizales, así como la producción de café y cultivos de raíces como la yuca o el camote. Por su parte los Luvisoles son suelos arcillosos y fueron empleados años atrás como materia prima por los tepehuas de Barrio Aztlán para la elaboración de comales y ollas de barro.

suelos de color claro, pobres en nutrientes que se utilizan como "potreros", mientras aquéllos que han acumulado cierta cantidad de materia orgánica, toman un color oscuro y son utilizados para la actividad agrícola. El alto grado de pedregosidad que predomina en las parcelas agrícolas permite la infiltración de la lluvia y no se forman corrientes de agua que aumenten la erosión. Es decir, se trata de suelos con buen drenaje debido a las pendientes del terreno y delgado espesor del suelo. La erosión fluvial es la más evidente y la que mayores daños ocasiona en esta zona, sobre todo en las márgenes de arroyos y ríos. Por esta razón y tomando en cuenta la pendiente del terreno la susceptibilidad de los suelos a la erosión es de moderada a alta (García Ortiz, 2001: 41).

Aun así, estas condiciones ecológicas permiten el desarrollo de diferentes actividades comerciales y de subsistencia, siendo la producción de café la de mayor relevancia, seguida por la ganadería y la agricultura de temporal. Esta última ha enfrentado un gradual desplazamiento en favor de las actividades asalariadas y la educación superior. Aunado a ello, la carencia de terrenos y el régimen de propiedad privada de la tierra resultan dos factores que mantienen vulnerable a este sector.



Vista de Huehuetla. Karina Munguía, 2017.



Laja con fósil. Karina Munguía, 2011.



Terreno en ladera: opción de muchos campesinos para cultivar, Karina Munguía, 2015.

En Huehuetla, un propietario pequeño puede tener entre una y cinco hectáreas. Aunque varios de ellos trabajan sus mismas tierras, otros tantos no dudan en contratar peones para realizar todo el proceso agrícola (ya sea de maíz o café): desde la siembra hasta la cosecha, el desmonte y las limpias. Generalmente, estos peones son campesinos carentes de tierras que ven en el empleo asalariado una vía de subsistencia más redituable, pues reciben un jornal diario con opción a emplearse en varios terrenos durante momentos específicos como las limpias, los aterrados o las cosechas, ya que los cafetales y las milpas no requieren de cuidados diarios.

Pese a estas circunstancias, las autoridades del municipio tienen registro (para 2014) que el 40% de las tierras tepehuas mantiene una producción milpera, siendo el maíz criollo y el frijol los cultivos principales, seguidos por la calabaza, el tomate y el chile. Asimismo, en los terrenos se observan algunos árboles frutales y de cítricos que amplían la diversidad biológica de las milpas.

1.2.1 HUEHUETLA: CARACTERIZACIÓN DE LA LOCALIDAD

Como ya se ha mencionado, quedan muchos vacíos relativos a la historia prehispánica tepehua y por lo tanto a la de Huehuetla; sin embargo, se sabe que hasta la segunda mitad del siglo XVIII, San Benito Huehuetla era cabecera de doctrina y mantenía como “barrios sujetos” a Santa María Chicatlan, San Antonio, San Guillermo, Santa Úrsula, San Clemente y Santa Ynes (Felipe Aparicio, 2014). En el ámbito administrativo y político, Huehuetla se encontraba sujeto a San Agustín Tenango, del cual solicitó su separación en 1794, siendo el último pueblo de la Sierra de Tututepeque en separarse:

San Benito Huehuetla, localidad sujeta que en el año de 1794 buscó erigirse en gobierno separado de su cabecera San Agustín Tenango (antiguo sujeto de Tututepeque). La escisión de gobierno aconteció a finales del siglo XVIII, posiblemente cuando ya las reformas borbónicas habían mostrado su cara más acabada en toda la Nueva España, pero también en uno de los momentos más complicados para la corona española por los conflictos a los que se enfrentaba y los que estaba por enfrentar una década después (2014: 75).

Aunque el trámite de separación no fue bien recibido por San Agustín Tenango, terminó por concretarse hacia finales del siglo XVIII o principios del XIX. Las razones presentadas a las autoridades coloniales incluían:

la existencia de una distancia de 15 leguas entre el pueblo cabecera y el pueblo sujeto, la cantidad de tributarios (100 familias) y que todos los barrios tenían iglesia. [Sin embargo, la] separación de gobierno no convenía a los intereses de la cabecera por la inminente pérdida de un amplio territorio, tributarios y por consiguiente los servicios o beneficios que de estos podían obtener. Por tal motivo, el abogado de los naturales de Tenango intentó contradecir la inminente separación, argumentado una ilegalidad en el tiempo de duración de un procedimiento de este tipo, que según el documento era de 80 días. Además porque posiblemente esto significaría la reducción de la matrícula de tributarios bajo su jurisdicción. Sin embargo, ‘la testimonial’ se desahogó, por mandato del conde del Valle de Orizaba, el día 27 de septiembre de 1794 (*ibid.*: 79)

Sobre la población colonial de Huehuetla se sabe que la mayoría eran “indios”. Esta característica era común al resto de los pueblos de la Sierra hasta mediados del siglo XVIII, cuando don Pedro Joseph de Leoz, alcalde mayor de Tulancingo, girara otra orden para la reducción de pueblos y la ocupación territorial por españoles y “gente de razón”. Con esta medida se intentaron cesar los tumultos e idolatrías, además de la conversión de los indios en “verdaderos cristianos y políticos”. Esta última condición implicaba la instrucción del castellano y la crianza de los niños en casas de españoles, factores que motivarían la mezcla étnica (*ibid.*):

La referencia a la castellanización de los indios nos lleva a suponer que en la sierra de Tututepeque era muy escasa la presencia de los españoles o ‘gente de razón’ hasta la segunda mitad del siglo XVIII. Además es posible observar uno de los mecanismos para castellanizar y lograr el mestizaje de los naturales: el avecindamiento de españoles. Leoz sugería que con el ‘avecindamiento’ se conseguiría el ‘freno de los indios malvados que aun existieran y el auxilio de los curas [que se encontraban] indefensos en la soledad de aquellas montañas’. Con esto también se acarrearían grandes beneficios a la Real Hacienda y a los indios al ir ‘ir facilitando el tránsito de la Sierra para la Huasteca’, y era posible que alguna gente de la Sierra se incline a ‘la cría de ganado y el comercio de todo lo cual carece esta Sierra’. Lo último permite suponer que la ganadería y el comercio con rasgos españoles en la Sierra de Tututepeque posiblemente tuvieron un aumento considerable a partir del año de 1772 (*ibid.*: 99-100).

Para el siglo XIX el movimiento de Independencia tuvo ecos en la Sierra. Sobre todo, se tiene registro de la incursión hecha por el capitán realista Luvían en 1816 para evitar la toma de Huehuetla a manos insurgentes. En el *Catálogo de Construcciones Religiosas del Estado de Hidalgo* se lee:

El capitán Luvían hizo una excursión en marzo de 1816, para impedir que fuese invadido el pueblo de Huehuetla por los insurgentes, que acababan de incendiar la iglesia de Tenango y llevándose preso al cura; los enemigos que encontró fueron desbaratados y los capitanes José Francisco y Rafael Salinas fueron fusilados, pero tuvo que detenerse para recoger las imágenes de los santos de la iglesia de Tenango, que los insurgentes habían puesto en el campo de batalla...El haber ofendido con tales actos los sentimientos religiosos de los habitantes, sublevó a éstos contra los insurgentes (Azcue y Mancera, 1942: 523)

Hoy en día, la Sierra se conoce como Otomí-Tepehua y Huehuetla es un municipio con cerca de 80 comunidades con población otomí, mestiza y tepehua. Los dos últimos grupos étnicos aún habitan la cabecera.⁴⁵

1.2.1.1 CAMINOS A LA URBANIZACIÓN

De las tres localidades tepehuas, la cabecera municipal es la única zona catalogada como urbana. Ahí se encuentran los edificios gubernamentales y cuenta con infraestructura de alumbrado, caminos pavimentados, red telefónica, conexión a internet, agua potable y drenaje.⁴⁶ Asimismo, se observan una tienda de abastecimiento DICONSA,⁴⁷ varias bodegas de abarrotes, biblioteca pública, terminal de autobuses, infraestructura hotelera, establecimientos dedicados a la venta de alimentos, misceláneas, farmacias, funerarias y tiendas de ropa. En años recientes se instauró una primaria bilingüe donde se enseña español y tepehua, sumándose a las escuelas de nivel preescolar, primaria, secundaria y bachillerato que reciben tanto a estudiantes tepehuas como otomíes y mestizos.

En materia de salud, los habitantes de Huehuetla tienen a su disposición las unidades de salud dependientes de la Secretaría de Salud, así como servicios médicos particulares. Estas instancias ofrecen a la población atención que corresponde al primer nivel de atención de la salud, además de capacitaciones sobre alimentación, sexualidad, género, cultura, entre otros temas. Los tepehuas suelen acudir a los hospitales y clínicas con regular frecuencia, pero tampoco dudan en visitar a los médicos tradicionales cuando la enfermedad aqueja. Esta práctica mixta de cuidado de la salud pasa tanto por el asombro como por el rechazo del personal de las instituciones, quienes reconocen “el valor de las

⁴⁵ Hace pocos años se incluyó a los nahuas como parte de la composición étnica de la Sierra, pese a su escasa presencia en la región. Hoy, las instituciones gubernamentales como CDI y los promotores culturales aluden a la Sierra bajo el nombre de Otomí-Tepehua-Nahua.

⁴⁶ Es de llamar la atención que la red de saneamiento de estas localidades haya su fin en el cauce del río Pantepec, situación que, junto a la basura proveniente de comunidades situadas río arriba, explica a muchos tepehuas la “contaminación” y el enturbiamiento de las corrientes, así como la disminución de la población piscícola. Aunque ciertamente el discurso de algunos tepehuas sugiere una preocupación ecológica, propio de algunos discursos gubernamentales y escolares, también es sabido que el río es la única vía capaz de arrastrar lejos de la comunidad (hacia el mar) todo lo nocivo para la población, ya sea en términos materiales o simbólicos. Para los tepehuas, la “basura” y la “mugre” no se limitan a los desperdicios materiales, sino también abarca aspectos como las enfermedades y la muerte.

⁴⁷ Sistema de Distribuidoras Conasupo, S.A. de C.V.

tradiciones indígenas”, pero muchas veces no aprueban el uso de métodos terapéuticos locales: “vienen con toda la pomada embarrada y hasta con las tijeras amarradas en la panza pensando que eso les va a hacer bien”, replica una enfermera.

Como parte de su urbanización, Huehuetla ha experimentado una fuerte apertura hacia el exterior y tercerización de las actividades productivas, en gran medida a raíz de la introducción de las carreteras y los programas gubernamentales en la década de 1970. Según la historia oral, a partir de estos años los hombres y mujeres de Huehuetla vieron partir a sus familiares en busca de oportunidades laborales que resultarán más redituables, pues se cuenta que: “Para esos tiempos el campo ya no daba para vivir, y con la carretera era más fácil salir a buscar trabajo. Ya no se tenía que caminar por todo río para encontrar un trabajito, ¡ya de lo que fuera! de peón o albañil”.

Según cuentan, el éxodo de campesinos se dirigió hacia diferentes polos económicos como la Ciudad de México, Pachuca (Hidalgo) o Poza Rica (Veracruz), acentuándose tras la caída de los precios del café que azotó la Sierra en 1989. Por estos tiempos y durante los primeros años de la década de 1990, los más jóvenes migraron hacia otros municipios de Hidalgo o hacia estados como Puebla, Tlaxcala, Coahuila o el Estado de México, en aras de recibir educación superior como maestros. Este fenómeno se mantiene entre las actuales generaciones, cada vez más interesadas en dejar la comunidad de origen para convertirse en maestros, veterinarios, diseñadores, arquitectos, ingenieros en sustentabilidad o gestores culturales.

Estas oleadas migratorias contrastan con la realidad comunitaria que se vivía en 1940. En aquellos años, los tepehuas de Huehuetla no optaban por trabajos fuera de su localidad, pues: “Otras ocupaciones son raras, pues los tepehuas son, en cierto modo, independientes, no gustan de trabajar al servicio de extraños y no van a los otros pueblos en busca de trabajo” (Basauri, 1990: 583).

Por otro lado, hoy las carreteras permiten la conectividad de la enclavada cabecera con las localidades periféricas y los municipios aledaños como San Bartolo o Tenango de Doria, siendo este último centro laboral de varios profesionistas tepehuas. Asimismo, las rutas de camiones llevan a varios pobladores hacia los importantes centros regionales del Altiplano como Tulancingo, ya sea para visitar al médico, ir de compras o por mera diversión. Según cuentan los más viejos, los medios de transporte han sido una expresión de “modernidad” de la cual se sienten orgullosos de ser partícipes, pues no sólo se redujeron

considerablemente las horas de viaje, sino que la mayoría de la población puede acceder al transporte. Esta situación contrasta con el pasado, cuando Huehuetla contaba con un servicio de avioneta, cuya ruta se dirigía a Villa Juárez y La Ceiba, en Puebla. Cuentan los tepehuas que el pasaje aéreo oscilaba entre los 30 y 50 pesos por viaje, tarifa que resultaba bastante elevada por lo cual muy pocos podían costearla, pues antes el jornal se pagaba en 50 centavos.

En contraparte, la introducción de servicios urbanos en la cabecera municipal ha generado una fuerte inmigración, principalmente de mestizos provenientes de comunidades vecinas como Santa Úrsula o de estados como Puebla. Esto agudiza las antiguas problemáticas como el acceso al agua y el trabajo, así como la escasez de tierra para agricultura.⁴⁸ En pocos años las áreas de cultivo mudaron en favor del concreto, casas y carreteras lo que dejó a los tepehuas a merced de la producción milpera otomí y con una relación con el campo que se sostiene, sobre todo, a través de los potreros y cafetales.⁴⁹

⁴⁸ Según datos estadísticos, la superficie sembrada a nivel municipal ha disminuido de 11,275 a 9,463 hectáreas, en un periodo que abarca de 1994 al 2011. Caso contrario al número de personas con actividades terciarias, el cual incrementó de 37 a 110 entre 1998 y 2008 (INEGI, 2010). Si bien, el desplazamiento de la agricultura también trajo consigo cambios en la forma de trabajo colectivo, tales como la desaparición de la “mano vuelta”. Hoy es común escuchar frases como: “nadie coopera, ya todos quieren ganar”, “cobran por todo” o “nadie trabaja como antes, piden dinero por todo”, las cuales evidencian lo grave de este tránsito productivo. Al respecto, Lagunas registra: “Antes había ‘mano vuelta’, se echaba la mano, hoy te ayudo y mañana también. ‘*Lamaktaini*’: vamos a darnos la mano. No había distinción, invitaba tanto el que no tenía como el que tenía. Eran iguales, hacían los trabajos igual. La mujer hacía la comida ‘mole de olla’, hacían guiso de carne muy sabrosa. La manoseaban en lonchas, se secaba al sol y se cortaba en cuartos y lo unían con tiras de fibra, tira de ‘ezote’, que todavía existe la planta. También un atole grueso con un piloncillo chicloso especial. Después vino los programas de sociedades: cooperativas de producción rural, triple S... nos descompuso el gobierno, Procampo más Progresá más vivienda –un pedazo de block, de cemento. Las huertas las limpiaríamos entre todos, el acopio, el corte de café... nada nos costaría. Tenemos maíz, frijol, ajonjolí, plátano... desde los 60 empezaron a desorganizar” (Lagunas, 2004: 94).

⁴⁹ El café es el principal cultivo comercial desde la década de 1950, cuando se fomentaron en la Sierra los programas gubernamentales del INMECAFE (Instituto Mexicano del Café). Este monocultivo incluso se ha incorporado a la vida ceremonial, además de haber desplazado la producción de algodón y de caña de azúcar, cultivo comercial que era de suma importancia en Huehuetla pues permitía a los tepehuas la obtención y venta de aguardiente y panela.



Vista actual de Huehuetla. Karina Munguía, 2016.



Avioneta en Huehuetla. Acervo histórico del Museo Comunitario Tepehua *Kin la'acha'an*, Autor desconocido, s/f.

De la mano con los cambios en la vida productiva vinieron también los desplazamientos de las antiguas formas de trabajo familiar. Los terrenos de cultivo dejaron de ser espacios compartidos por adultos y niños, a quienes se les veía trabajar mano a mano en el deshierbe u otras tareas como la protección de la milpa que tenían como fin prevenir los ataques de los animales cuando aparecían los primeros jilotes. Algunos tepehuas que vivieron esta etapa durante la infancia recuerdan que:

Antes, desde chicos nos llevaban a trabajar a la milpa. Sabíamos sembrar y de eso comíamos todos. ¡Cuál escuela iba a haber! No. Ahorita ya todos los chamacos se van al bachiller. No saben trabajar, son flojos. Antes, nadie de nosotros sabíamos la letra.

Estos estragos en las dinámicas productivas y en el paisaje también se ven reflejados en el ámbito de la cosmovisión, siendo cada vez más los tepehuas que ponen en marcha nuevas concepciones sobre el mundo y el territorio. Hoy se habla de “contaminación” o “cambio del tiempo”,⁵⁰ para enunciar aquellos fenómenos que impactan en el paisaje, en los cultivos y en la salud de los pobladores, de ahí que sea necesario hacerles frente de manera ritual. Como parte de estas incorporaciones se registra la actualización de un mito sobre el maíz, el cual describe la llegada del café a Huehuetla. El fragmento que se suma a la narración dice:

Cuando llegaron los revolucionarios a Huehuetla, allá estaba su base, pero ahorita ya está la cárcel. Ellos fueron los que trajeron el café criollo de Brasil, pero no el caturra. Aquí, así llegó la semilla y, como es criollo, Diosito se los dio a los abuelitos de antes para que lo sembraran con su maicito y su chile. Así los abuelitos ya tenían algo. Para su cafecito en la mañana. Como nosotros ahorita, ¡a ver! no te puedes ir a la huerta, o tú a trabajar sin tomar café con pan.

Esta serie de cambios es una encrucijada para algunos pobladores, en especial para aquéllos que intentan resguardar el patrimonio tepehua. Pese a reconocer las “ventajas” del proceso de urbanización, este grupo de tepehuas no tiene duda en criticar y enunciar las “serias desventajas” que también trae la “modernidad”. Para ellos, la apertura hacia el exterior viene de la mano con una serie de influencias como el vestido, pasatiempos, música, comida, entre otros, los cuales provocan la acelerada “pérdida de la cultura y la lengua originaria”, en especial entre los niños y jóvenes, quienes se dice: “aceptan con aprecio

⁵⁰ Refiriéndose al cambio climático. Este fenómeno es referido a partir de los noticiarios.

muchas de las invenciones actuales pero desgraciadamente menos aprecian sus raíces y se olvidan poco a poco de sus costumbres y tradiciones” (Miranda, 2002: 62).⁵¹ Esta preocupación ha llevado a los tepehuas a iniciar diferentes movimientos de reivindicación cultural desde la década del 2000, siendo el Museo Comunitario Tepehua uno de los logros más significativos.

Al respecto, los jóvenes tienen otras opiniones sobre la “modernidad” y se puede diferenciar entre aquellos que, efectivamente, no tienen interés por lo tepehua y los que han comenzado a seguir los pasos de la reivindicación cultural. Ambos coinciden en lo positivo de contar con transporte, internet y red celular, justo porque les permite “conocer más cosas” a diferencia de sus padres o abuelos. Sin embargo, los preocupados por “mantener viva la cultura” han comenzado a practicar una reapropiación de tinte esencialista de la cultura, así como a promover modelos productivos y comerciales como el de “precio justo”, sobre todo cuando están de por medio las relaciones comerciales con algún no indígena.

Esta visión se enraíza en el modelo educativo impulsado por las Universidades Interculturales, que busca la permanencia de lo “originario” o “ancestral” a través de erradicar, o al menos aminorar, la presencia de varios elementos que han sido incorporados por los tepehuas en su vida cotidiana, como es el caso de la vestimenta industrial femenina o los utensilios de cocina. Paradójicamente, estos nuevos promotores muchas veces no reproducen en contextos cotidianos los rasgos que, según dicen, forjan la identidad tepehua: salvo en eventos especiales, no se portan la ropa tradicional ni tampoco hablan la lengua, aspectos que de cierta forma vinculan su identidad a los contextos urbanos.

⁵¹ Algunos de los conflictos que se generan a raíz del choque de formas de valorización en torno a la cultura se detallan en el ensayo: *Caleidoscopio de la discriminación. Dilemas morales, discursos y prácticas de la diferencia en la Huasteca sur y Sierra Norte de Puebla* (Lazcarro, et al. manuscrito).



Museo Comunitario Tepehua *Kin la'acha'an*, Karina Munguía, 2017.



Otro ejemplo de las labores de “rescate cultural” fue el *1er Foro: Vulnerabilidades, Desafíos y Estrategias de Desarrollo cultural Ma'alh'ama' en el siglo XXI*. Karina Munguía, 2017.

1.2.2 LENGUA TEPEHUA. VARIANTE SERRANA

La lengua tepehua forma parte de la familia lingüística totonaco-tepehua⁵² y cuenta con tres variantes, cada una con su autodenominación y correspondencia territorial con las islas del archipiélago: Tlachichilco, *Lhiimaasipijni* o *Liimaasipijni*; Pisaflores, *Lhichiwin*, y Huehuetla, *Lhiimaqalhqama*⁷. Etnográficamente se ha comprobado que los hablantes de cada variante mantienen poco contacto con los de las otras. Sin embargo, los hablantes de Huehuetla y Pisaflores afirman una mayor inteligibilidad entre sí debido a los movimientos poblacionales y a las relaciones de parentesco existentes entre ambas islas, rasgo que se reduce con aquellos de Tlachichilco. Aun así, no es extraño escuchar a los hablantes apelar a su diferencia lingüística y territorial, al decir que “cada tepehua es diferente” por lo cual no puede asumirse que se trata de “los mismos tepehuas”.

Según el censo de población se registran 8,968 hablantes de tepehua en el país, de los cuales 6,103 residen en Veracruz; 1,818 en el estado de Hidalgo, y 232 en Puebla (INEGI, 2010).⁵³ En estos dos últimos estados, la lengua tepehua se ha declarado en “alto riesgo de extinción” debido a la disminución en el uso, al bajo número de hablantes, así como a otros factores de carácter social (INALI, 2012: 36).⁵⁴ Por otro lado, el tepehua en diversas ocasiones se ha confundido con el tepehuán, idioma perteneciente a la familia lingüística yuto-nahua hablado por algunos grupos indígenas del estado de Durango. El Instituto Lingüístico de Verano (ILV), afirma que también los lingüistas han contribuido con esta confusión al emplear la palabra “tepehuan” para designar en inglés al idioma tepehua (2017).

Al igual que el totonaco, el tepehua se caracteriza por ser una lengua aglutinante o polisintética, es decir, permite a los hablantes unir una gran cantidad de morfemas. Sobre su agrupación lingüística, se llegó a plantear que la familia totonaco-tepehua formaba parte

⁵² “La división entre las ramas del Tepehua y Totonaco se confirma a partir de las numerosas diferencias morfológicas, fonológicas y léxicas” (MacKay y Trechsel, 2015)

⁵³ Según los datos del censo poblacional de 1990, la población hablante de tepehua representaba el 0.6% en el estado de Hidalgo. Para el 2000, se registra un 0.5%, y para 2005, el grupo tepehua representaba el 0.7% (INEGI, 1900; 2000; 2005).

⁵⁴ El Instituto Nacional de las Lenguas Indígenas (INALI) agrupa a los tepehuas de Huehuetla y Puebla bajo la denominación de “tepehuas del sur”; a los de Ixhuatlán de Madero, Veracruz, como “tepehuas del norte”; los de Tlachichilco y Zontecomatlán como “tepehuas del oeste”. Bajo esta caracterización, la lengua de los segundos muestra un “mediano riesgo de desaparición”, mientras los últimos un “riesgo no inmediato de desaparición” (INALI, 2012).

de la familia maya, además de mantener una relación con el mixe-zoque. Sin embargo, estas hipótesis se han descartado, tal como el INALI advierte en sus publicaciones, anula los parentescos (2009). En contraste, se dice que las lenguas tepehuas y totonacas descienden de un idioma primario denominado por los lingüistas como proto-totonaco, el cual a su vez se agruparía dentro de la “súper familia lingüística mesoamericana proto-totozoqueana” que incluye al mixe-zoque.⁵⁵ A diferencia de lo propuesto por INALI, esta última hipótesis atiende al vínculo filogenético entre las poblaciones totonacas, tepehuas, mixe y zoque (o familias Mixe-zoque y Totonacana) (Brown *et al.*, 2011).⁵⁶

A diferencia de otras lenguas de la región Huasteca, el tepehua aún carece de un sistema ortográfico que permita su escritura, lo cual da como resultado varias formas de grafía que derivan del interés de los estudiosos, cada una con sus propios claroscuros: ya sea que se retome la ortografía del español, se realice una transcripción fonética, una transcripción de fonemas, o se apegue a alguna modificación del alfabeto fonético (MacKay y Treschel, 2015). A éstas se suman las propuestas impulsadas por los propios hablantes,⁵⁷ tal y como sucede en el núcleo serrano y septentrional donde las iniciativas tienen como base la recuperación del “sonido original” de las palabras, ya sea escribiéndolas con la ortografía del español o según establecen las instituciones gubernamentales y los lingüistas con quienes se tiene contacto y negocia la ortografía.⁵⁸ De cualquier manera, las propuestas locales para determinar una forma de escritura del tepehua surgen del interés colectivo por reivindicar la propia lengua y evitar su desuso entre los más jóvenes.

⁵⁵ Esta hipótesis se establece a partir de la comparación de algunos grupos de cognados (Brown *et al.*, 2011).

⁵⁶ Aunque Brown *et al.* retoman el vínculo genético entre poblaciones totonacas y mixe-zoques, otro estudio genético afirma que: “Algunos autores (por ejemplo, Olivera de Vázquez y Sánchez, 1964) se han relacionado [a la familia lingüística totonaco-tepehua] con las lenguas maya, popoluca, zoque y purépecha. Dado que la información genética lamentablemente es escasa para las poblaciones que hablan esas lenguas, la oportunidad de determinar su origen y las relaciones genéticas es considerablemente limitada” (A. González-Martín, A. Gorostiza, H. Rangel-Villalobos, V. Acuña *et al.*, 2008: 609, traducción libre del inglés).

⁵⁷ En Huehuetla, la difusión de estos métodos no ha escapado de la crítica interna, siendo los hablantes de edad avanzada algunos de los inconformes, pues afirman que “no son tomados en cuenta” para la elaboración de los materiales a pesar de poseer el conocimiento práctico y “original” de la lengua. A lo anterior se añade que se trata de proyectos carentes de consenso colectivo, quedando éstos en manos de unos cuantos. Sin duda, el proceso de “rescate” ha convertido a la lengua en un campo de constante disputa.

⁵⁸ En el caso de Tlachichilco, los maestros han establecido diálogos con organismos gubernamentales como el INALI y con especialistas extranjeros como James Watters, con la finalidad de elaborar el “alfabeto tepehua” el cual pretenden estandarizar para los tres núcleos tepehuas. En el caso del núcleo serrano, se han puesto en marcha talleres donde se enseña a hablar y escribir el tepehua; sin embargo, al no existir un conceso local sobre la forma de escritura, ésta termina por determinarse según el criterio particular de los profesores.

Respecto a la isla serrana se tiene información de un breve vocabulario y un Padre Nuestro publicados a principios del siglo XX, dentro de las *cartas lingüísticas de México*. En el documento se puede leer que el tepehua se reconoce como parte de la familia lingüística totonacana, aunque emparentada con otras lenguas:

El tepehua del Estado de Hidalgo es un dialecto semejante al chaneabal en su composición, pues en él se encuentran maya, náhuatl y tatikilhiati, dialecto del totonaco. Dominando éste en el compuesto he incluido el tepehua del Estado de Hidalgo en la familia totonacana (en Morales, 2008: 220).

En años más recientes, la variante serrana se ha documentado a profundidad por la lingüista norteamericana Susan Smythe Kung, de ahí que este ensayo siga sus propuestas publicadas en 2007. Para la autora, el tepehua hablado en este núcleo se compone de 26 consonantes, de las cuales /r/ y /r/ sólo se presentan en ideófonos y en palabras que son préstamos del español al igual que /b/, /d/, /g/. Sin embargo, estas últimas se muestran como alófonos de ciertos fonemas sordos. Asimismo, registra la actual inexistencia de la uvular glotalizada /qʔ/, además de que la uvular simple se ha fusionado con la oclusiva glotal o saltillo /ʔ/, en especial entre los hablantes más jóvenes.

Al respecto de la glotal, etnográficamente también se ha observado la emergencia de un debate a nivel de los propios hablantes que promueven recuperar “la forma original de las palabras, como los abuelitos hablaban”. Esto ha dado lugar a la creación de tres diccionarios donde los hablantes se disputan sobre cuál letra resulta la más adecuada para representar el “sonido original” que emana de la parte posterior de boca: /k/, /kʔ/ o /ʔ/, bajo la grafía /ʔ/, tal y como sucede en el caso de la palabra pueblo: *kin lakachakan* o *kin la'acha'an*.⁵⁹ Quienes se inclinan por el uso de /k/ y /kʔ/ argumentan que:

Hace muchos años había una distinción entre los tres sonidos que se pronuncian en la parte posterior de la boca, los cuales se representaban con las letras **k**, **kʔ** y **ʔ**. Por ejemplo, había una diferencia entre **kʔai un viento fuerte** (lit. viento grande) y **kaiʔun calzón de manta**. Además, las palabras que empiezan con vocales, como **ai cabello** se pronuncian con un saltillo (ʔ) al principio, pero no lo escribimos al principio de las palabras. Hace más o menos cincuenta años la distinción entre **k** y **kʔ** empezó a desaparecer, pero todavía había una distinción entre **k** y **ʔ**. hoy en día, la gente adulta todavía reconoce esta distinción, pero los más jóvenes pronuncian ambas: **k** y **kʔ** como saltillo (ʔ). [...] conservamos la **k** y (ʔ) para facilitar la lectura de la literatura tepehua. Además, cuando la **k** se presenta en un verbo de la segunda persona, escribimos **kʔ** para distinguirla de la tercera persona (García Agustín, 2012: 14).

⁵⁹ *Kin laqachaqan*, según la ortografía aquí empleada.

Lo anterior da como resultado un alfabeto que se compone por 24 consonantes, donde se incluyen /c/ y /q/, además de /k/. Sin embargo, algunos hablantes han rechazado el uso de ambas consonantes (las representaciones gráficas) y en su lugar conservan ortográficamente sólo /k/, pues afirman que aquellas “no se utilizan en el alfabeto tepehua”. Más allá de esta explicación, los hablantes muestran dudas para sustentar su elección.

Alfabeto tepehua, propuesta local. Retomado de García Agustín (2012: 13).

Letra	Tepehua	Español
‘	tu’u’	algo
a	alaxux	naranja
c	cugin	jícama
c’	c’ata	año
ch	chapat	trucha blanca
ch’	ch’ac’an	escalera
e	ch’eke	partir
i	ismilh	verdolaga
j	juqui	venado
k	kalis	perico
l	loko’	garza
lh	lhixin	nariz
m	misin	tigre
n	nipx	calabaza
o	okxkeu	yuca
p	pakxka	comal
p’	p’in	chile
q	quiu	chayote
q’	q’uiu	árbol
r	curus	cruz
s	statsucu	alacrán
t	taxupi	ceiba
t’	t’un	tierra
ts	tsau	quelite
ts’	ts’oko	pájaro
u	ucxc’ut	tabaco
v	venken	rana
x	xtan	tlacuache
y	yuchi	él

Por otro lado, sobre las vocales, Smythe Kung registra que la variante serrana cuenta con cinco,⁶⁰ dos de las cuales (/e/, /o/) son producto del bilingüismo de los hablantes que han incorporado el español, así como de la pérdida de las consonantes /q/ y /*q'/, fenómeno que permitió el desplazamiento de /i/ y /u/, respectivamente.

Consonantes y vocales de la variante serrana. Smythe Kung (2007: 30, 32).

Consonantes

	Bilabial	Alveolar	Lateral	Palato-Alveolar	Palatal	Velar	Uvular	Glottal
Stop	p (b)	t (d)				k (g)	q	
Glottalized Stop	p'	t'				k'		ʔ
Nasal	m	n						
Fricative		s	ɬ	ʃ				
Affricate		ts		tʃ				
Glottalized Affricate		ts'		tʃ'				
Liquid			l					
Trill & Flap		r r						
Approximant	w				j			h

Vocales

	Front	Central	Back
High	i (:)		u (:)
Mid	e (:)		o (:)
Low		a (:)	

Respecto al uso de la lengua en el contexto cotidiano, en Huehuetla se registraron exiguos casos de monolingüismo en 2011,⁶¹ siendo bilingüe tepehua-español la mayor parte de la

⁶⁰ El sistema de cinco vocales contrasta con aquel de tres vocales (/i/, /u/, /a/), característico del proto-tononaco y de algunas lenguas totonacas (Brown, *et al.*, 2011: 335). En el alfabeto impulsado por los hablantes también se registran cinco vocales.

⁶¹ En las estancias de campo realizadas en 2011 se registraron cuatro casos de monolingüismo en Huehuetla: una mujer en la parte media de la cabecera municipal, un hombre y una mujer en la colonia Nueva y una mujer en la sección de Arroyo Negro. En el caso de las mujeres, todas estaban en sus 80 años y entendían un poco de español, sobre todo saludos o cortesías. Aunque, comenzaban a aprender algunas palabras en español por “necesidad de comunicarse” con los nietos y bisnietos, su monolingüismo imperaba. Para 2016 la mayoría de estas personas había fallecido, salvo una mujer de la colonia Nueva. Según las estadísticas, en todo el municipio de Huehuetla se registraron 848 hombres monolingües y 1,573 mujeres (SIGEH, 2015).

población indígena arriba de los 40 años. En este rango sobresalen los adultos y ancianos “más tradicionales”, quienes dentro del hogar o en la calle suelen sostener conversaciones en tepehua. Aunque el uso de la lengua predomina entre los adultos, de vez en vez los hablantes intercalan frases o palabras en español tengan o no traducción al tepehua, tal como sucede con “colonia” o “secundaria”, lugares que carecen de traducción y por ende, se enuncian en español anteceditos por el locativo *laka-*. Ello contrasta con el caso de *puujitat* o “iglesia”, donde el español se privilegia sobre el tepehua.

Aunque este bilingüismo es frecuente en las conversaciones entre adultos, con los niños o adolescentes se suele platicar en español, cancelado el tepehua. Para los hablantes esto se debe a que las generaciones más jóvenes muestran cierta desidia en seguir las vías de la lengua, dicen los padres y abuelos: “les da flojera aprender el tepehua” o “no les gusta”.⁶² Aun así, pocas abuelas motivan a sus nietos más pequeños a aprender diálogos o vocabulario en tepehua, sobre todo cuando está de por medio el interés de los padres por conservar las “raíces” de la cultura y cuando las tareas escolares detonan la curiosidad de los niños. Así, palabras “básicas” en tepehua para enunciar colores, números o nombres de animales comienzan a plasmarse en los cuadernos y a fluir repetidamente en voz de los primerizos hablantes “hasta que se las aprendan”. Según el grado escolar, las tareas escolares también pueden incluir la recopilación de narraciones entre los más viejos: ya sean mitos, leyendas o alguna vivencia de los pobladores. A diferencia del vocabulario, el material oral que se narra y transcribe en español.

No obstante, esta inclinación por el tepehua muchas veces es intermitente o dura poco tiempo, mientras las tareas lo demanden. La mayoría de los niños prefiere otras actividades como salir a jugar con amigos o rentar videojuegos o, más aún, opta por los contenidos en español e inglés que ofrecen los medios electrónicos como la televisión. Programas de origen norteamericano son populares entre los niños más pequeños, pues les resulta más atractiva y “divertida” la forma en cómo se enseña el inglés. Frente a este

⁶² Una parte significativa de los adolescentes que cursan la secundaria y el bachillerato—entre 14 y 18 años (2011-2016)—poco se interesa por aprender y hablar el tepehua, pues lo consideran “innecesario” y “de viejitos” decantándose por lenguas extranjeras como el inglés. A decir de estos muchachos, el idioma anglosajón tiene varias ventajas sobre el tepehua pues permite: 1) acceder a una vida “más moderna”, en especial cuando se tienen expectativas de migrar a “mejores” ciudades como la Ciudad de México o países como Estados Unidos. 2) ofrece mayores oportunidades de encontrar trabajo fuera la comunidad. 3) entender y cantar la música que les gusta, en lugar de “washa washear”. 4) jugar videojuegos. 5) facilita la adquisición de conocimiento dentro del contexto universitario, pues “ya te lo piden todo en inglés”.

privilegio las abuelas y madres tampoco muestran mayor objeción, pues afirman que alternar los tres idiomas contribuye a un mejor “futuro” de los niños.⁶³

Además de los tepehuas “tradicionales”, los maestros constituyen otro grupo interesado en impulsar el uso de la lengua en contextos cotidianos, aunque en el camino han vuelto a la lengua en un capital político. A raíz de los procesos de reivindicación cultural promovidos por el Estado Mexicano, los maestros han realizado desde los albores del 2000 una intensa labor de “rescate” cultural y lingüístico que tiene como miras el uso generalizado del tepehua en las escuelas, además de la estandarización de la escritura. Pese a las trabas económicas y de organización interna, este proyecto colectivo no deja de mostrar avances, siendo los más significativos la instauración de talleres sabatinos a los cuales asisten niños de primaria, y un “Colegiado de la lengua tepehua”. Este último se conforma de varios hablantes (algunos no maestros) quienes buscan recuperar los sonidos “originales” de las palabras, para luego debatir sobre la mejor manera de representarlos gráficamente.⁶⁴

Como sucede en otras comunidades indígenas del país, el rescate de la lengua se ha convertido en un campo para los conflictos y negociaciones entre los propios hablantes, en especial cuando se disputa quién está legitimado para opinar sobre la “forma correcta” de la lengua. En este caso, las fricciones entre los hablantes de tepehua se cimientan, por un lado, en el control de los programas gubernamentales y, por otro, como se dijo líneas arriba, en el uso de la /k/, /k'/ y /'/. En este debate se argumenta que ciertos hablantes han recibido formación y certificaciones por parte de lingüistas del ILV o de instituciones gubernamentales como INALI y el Centro Estatal de Lenguas y Culturas Indígenas (CELCI), lo cual les permite aplicar las reglas lingüísticas de “manera correcta” a

⁶³ Muchas de las madres jóvenes, que no hablan el tepehua, suelen elegir los “canales para niños” para “entretener” a sus hijos mientras ellas realizan las labores domésticas. Para ellas, esta elección de contenidos “al menos deja algo bueno”, como la enseñanza del inglés o a contar.

⁶⁴ Hoy los maestros figuran como el principal bastión de la reivindicación; sin embargo, esto no siempre fue así. En sus estancias, Lagunas registró cómo, en un principio, a los maestros se les atribuyó la pérdida de las propias tradiciones: “De entre los discursos acerca de la identidad del ser tepehua, uno de los más recurrentes entre los propios tepehuas era el que atribuía a los maestros de la escuela (educados según el sistema escolar hegemónico) la responsabilidad de haber desculturizado a los tepehuas: ‘los maestros cambiaron las cosas: dejar el calzón, usar zapatos y la lengua se olvidó’, dice don Julio, un informante tepehua crítico con la sociedad que le rodea. Pero, paradójicamente, en los últimos años los maestros fueron los impulsores de la redefinición de las costumbres que ellos habían contribuido a disolver” (2003: 140-141).

diferencia de aquellos que sólo “lo hablan, pero no lo saben escribir” o de quienes “apenas están aprendiendo a hablar el tepehua, sólo la entienden, pero no la hablan”.

Para estos *tepehuas lingüistas*, su conocimiento es ignorado por el resto de los participantes, cuyo criterio de validez toma la vía de la memoria y la experiencia de los viejos:

Quieren que se escriba como lo habla su mamá o el abuelito, pero no se puede así. Hay que poner atención de cómo se escucha. Los lingüistas hacen que la gente repita y repita la misma palabra muchas veces porque nada más así se puede agarrarle al sonido. A nosotros nos dieron el curso, pero ellos [el Colegiado] no quieren que se les capacite en lo que aprendimos. Piensan que por ser maestros ya saben todo. Han de decir: ‘¿cómo me vas a enseñar si soy maestro?’ Pero es importante que sepan las reglas, que sepan de fonética. Yo no soy lingüista, pero me enseñaron, me dieron mi capacitación y mi reconocimiento. Yo puedo defender con la regla mi escritura frente al INALI o en el CELCI. A poco van a llevar al abuelito a las reuniones del INALI a que repita las palabras. Así no.

Pero más allá de las discordias internas, todos los involucrados en la reivindicación de la lengua se asumen hijos de “legítimos tepehuas”,⁶⁵ raíz que les permite constituirse como guardianes de la lengua de sus “antepasados”. Lo anterior a pesar de que, en algún momento de su vida, los maestros decidieron cancelar el uso del tepehua por “vergüenza” y para evitar algún tipo de discriminación en los contextos urbanos, donde se estudiaba y trabajaba. Cuentan además, que el desplazamiento de la lengua también fue fomentado por los propios padres, quienes se negaban a transmitir el conocimiento de la lengua, pues se asumía que el tepehua era sinónimo de “atraso”, así como un impedimento para “progresar”, ganar dinero o escapar de las relaciones de poder ejercidas por los mestizos.

Con las frases de tipo “si hablabas el tepehua siempre te iban a ver menos”; “queríamos ser como los mestizos porque pensábamos que el español era mejor”; “hablar el tepehua daba vergüenza”, o “nos metieron la idea desde niños que hablando español tendríamos más oportunidades de encontrar un trabajo que no fuera de campesino”, los maestros (hablantes o no) recuerdan algunos de los motivos que propiciaron el desplazamiento de la lengua en Huehuetla entre la década de 1980 y 1990.

No obstante, hoy en día la lengua tepehua es considerada por los maestros una parte fundamental del patrimonio local y sustento de las “raíces originales”, por lo cual “no debe

⁶⁵ “Legítimos tepehuas” es una autodenominación empleada por los tepehuas más viejos para distinguirse de aquellos que han desplazado algunos rasgos de la identidad “original” como la lengua, el vestido o la religión autóctona.

perderse”. Este discurso de rescate incluso ha trastocado la actitud de algunos pobladores de edad avanzada, quienes gustosos apoyan en el proyecto a manera de reservorios de vocabulario y sonidos de las palabras. Dentro de este reducido grupo de ancianos la disputa por la ortografía también tiene sus bemoles. De manera análoga, existe una minoría de jóvenes interesada por los “temas culturales” que desea aprender la lengua de su pueblo. Ellos afirman que deben el “gusto” por el tepehua a sus padres, algunos de los cuales se hallan inmersos en los procesos de reivindicación, de ahí que se vean impulsados a aprender vocabulario en tepehua y participar de las actividades de “rescate”.

Por otro lado, es sorprendente cómo algunos mestizos se han dejado seducir por los discursos de reivindicación y han cambiado de forma notable sus valorizaciones en torno a “la cultura tepehua”. Algunos visten de vez en cuando la ropa tradicional; otros ponen en marcha actividades rituales e incluso, hay quienes rascan en su pasado familiar en aras de encontrar algún parentesco con los tepehuas. En el marco de esta apropiación étnica y “reenamoramiento de lo indígena”, sin duda políticas, tampoco faltan aquellos mestizos que buscan ser bilingües bajo el argumento que la lengua es un rasgo que sustenta parte de la identidad municipal (no sólo tepehua), pero su valor es “desaprovechado” por los propios hablantes. Según dicen:⁶⁶

es una lengua que se oye bonito cuando la hablan. Es parte de la historia de nuestro municipio de Huehuetla y la gente no lo sabe valorar. Es una riqueza que sólo tenemos aquí en la cabecera, en ninguna de las otras comunidades se habla el tepehua, pero no les interesa aprenderlo o enseñarlo a sus hijos como hacen en San Antonio [donde se habla otomí]. Aquí los papás lo dejan perder.

Al respecto del uso de la lengua en los espacios públicos se observa un dominio del español, seguido por el bilingüismo. En el tianguis dominical se escuchan los murmullos en tepehua, español y otomí, lengua de varios comerciantes provenientes de las comunidades

⁶⁶ El interés de los mestizos por aprender la lengua tepehua tiene claros fines políticos. Tras los movimientos de reivindicación, el “rescate” de la cultura tepehua se ha convertido en el nuevo escenario para expresar las añejas relaciones de poder entre mestizos y tepehuas, así como aquellas al interior del propio grupo tepehua. Hoy, ambos grupos étnicos buscan apropiarse de los bienes culturales indígenas y promoverlos bajo diferentes fines: el institucional y el comunitario fundado en la etnicidad, cada uno con sus respectivas disputas y discursos. En el caso tepehua, se observa la gestación de un proyecto etnopolítico encabezado por profesionistas tepehuas que busca anular el racismo, desigualdad y discriminación vividos por generaciones, y “en un futuro” recuperar el poder político de la cabecera. Para mayor profundidad del tema véase el ensayo: *Caleidoscopio de la discriminación. Dilemas morales, discursos y prácticas de la diferencia en la Huasteca sur y Sierra Norte de Puebla* (Lazcarro, et al. manuscrito).

periféricas a Huehuetla. Esto contrasta con otros contextos, como las escuelas de la cabecera, donde el uso del otomí y tepehua es nulo.

Ya sea a nivel preescolar o bachillerato, las clases se imparten en español por profesores provenientes de fuera y por locales. Para los maestros de origen tepehua, la enseñanza de la lengua debería formar parte de las materias obligatorias, tal y como sucede con el inglés. Sin embargo, argumentan que la falta de acuerdos internos en torno a la estandarización de la escritura, así como el poco apoyo recibido de la Secretaría de Educación Pública para incluir en los programas de estudio contenidos sobre la cultura local, han vuelto complicado impartir de manera “oficial” el tepehua.

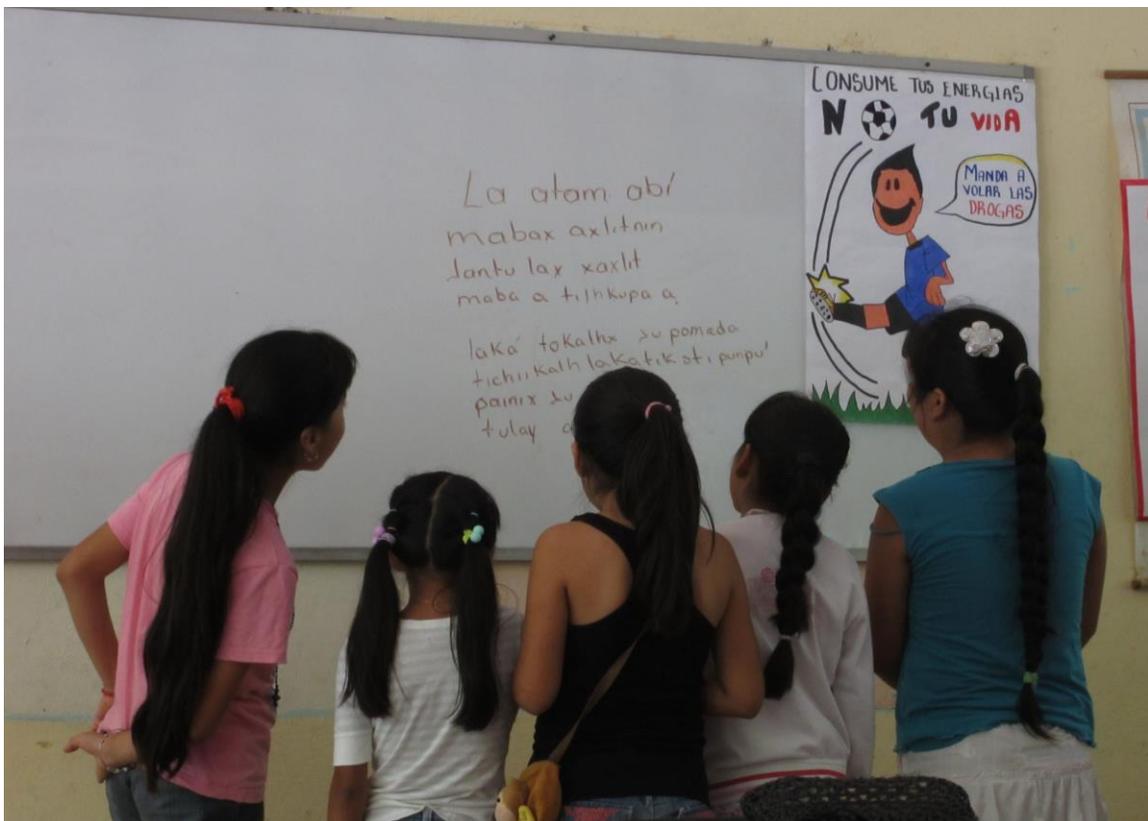
No obstante, desde 2016 se reabrieron las puertas del preescolar indígena, institución que había cesado actividades debido a la falta de apoyo económico y a su baja matrícula. Según comentan algunas madres tepehuas, el preescolar indígena era concebido como una escuela para “los niños más pobres” del municipio, de ahí que la población optara por enviar a sus hijos al preescolar general, donde se pensaba “aprenderían más”. Pese a los pocos recursos, la escuela indígena hoy ofrece educación bilingüe a los niños menores de seis años, a quienes se les enseña un poco de vocabulario en tepehua.⁶⁷

Otro contexto para hacerle frente al español en contextos educativos son los talleres gratuitos impartidos por los propios maestros hablantes. Durante las mañanas sabatinas, las aulas de varias escuelas se abren para recibir a los niños, quienes tienen sus primeros acercamientos al tepehua, a través de vocabulario, frases de presentación, saludos y algunas canciones. Pese a la impronta que establece cada profesor respecto a la forma de escritura y pronunciación, los niños “tienen buen entusiasmo de aprender”, de ahí que se les considere el principal nicho de difusión, pues se dice: “en ellos está la esperanza de que la lengua no se pierda”.

⁶⁷ Principalmente, los niños que asisten al preescolar indígena tienen padres interesados en la revitalización de la lengua, sean maestros o no. Incluso, algunos mestizos con nueva conciencia reivindicativa han proclamado que también enviarían a sus hijos a esta escuela, en aras de que aprendan aquello que los tepehuas “no valoran”. Para 2017 se registró el caso de una jovencita mestiza tomando clases particulares con un profesor tepehua.



Mujeres tepehuas en el tianguis dominical de Huehuetla. Karina Munguía, 2012.



Niñas en curso de tepehua. Karina Munguía, 2012.

Sin embargo, los talleres han presentado altibajos en el número de asistentes. Para 2014 se registraron seis cursos simultáneos en varias colonias de la cabecera e incluso, uno de ellos ofrecía a los alumnos constancias certificadas por el CELCI. Este número decreció a dos para 2017 y con cierto desconsuelo los maestros afirman que:

los [padres] se aburren rápido. Quieren que sus hijos aprendan a hablar el tepehua, pero no se quieren molestar en nada. Les cuesta levantarse temprano y andar trayendo a los niños y, pues, no se comprometen con los talleres. Ya ni porque a los niños les gusta.

Este punto lleva de nuevo al predominio del español en los contextos públicos y, de paso, se hace evidente que esta paradoja enunciada por los maestros, no sólo se aplica a los padres de familia sino también a ciertos miembros insertos en el rescate de la lengua. Pese a promover que “la casa es la mejor escuela”, estos maestros suelen dejar el uso del tepehua para otros contextos como la calle o los eventos culturales, mientras se privilegia el español dentro de los hogares para comunicarse con los hijos y sobre todo, con las esposas y parientes políticos, quienes muchas veces no entienden el tepehua al ser originarios de otros estados o municipios. El detrimento en la transmisión de la lengua dentro del ámbito doméstico, sin duda es un factor importante que ha vulnerado la vitalidad del tepehua entre las generaciones más jóvenes.⁶⁸

En Huehuetla se identifican ciertos espacios donde el español rige las relaciones interpersonales, siendo la parte centro de la cabecera municipal uno de los emblemáticos. Ahí están los edificios de gobierno y los hogares de los mestizos o *laawaan* (“el que habla español”). Aunque ninguna familia tepehua vive en la parte de “arriba” de Huehuetla,⁶⁹ sí se observan varios hablantes frente a la presidencia municipal como vendedores de comida o artículos misceláneos. Pese a ser bilingües, los comerciantes hablan español la mayor parte del tiempo, incluso entre ellos.

Lo mismo sucede con las mujeres tepehuas adultas que laboran en la presidencia municipal. Todas ellas conviven con mestizos y diariamente realizan las labores de limpieza dentro del inmueble. De mañana a tarde no se les escucha comunicarse en su lengua, aún en aquellos momentos destinados para el descanso o almuerzo. Sólo cuando termina su jornada laboral, el tepehua se reaviva en las calles. Cuentan las mujeres que el uso del tepehua poco a poco se canceló en contextos mestizos a raíz de que los *laawaan*

⁶⁸ En varios casos, los padres han delegado la responsabilidad de la enseñanza del tepehua a los maestros.

⁶⁹ Para explicar la división territorial de la cabecera, véase el apartado 1.2.3 sobre relaciones interétnicas.

“regañaban” a los tepehuas por hablar su lengua, pues decían no entender si se hablaba mal de ellos o no. A partir de esto, los hablantes prefieren el uso del español para evitar malentendidos. Una mujer explica:

luego te escuchan hablando y piensan que andas diciendo cosas mal de ellos. Unos luego sí reclaman: ‘no andes diciendo de mi’, ¡pero no! Tú andas en tus cosas, ¡qué cosa vas a andar diciendo de ellos!

Al igual que en los espacios de gobierno, el español se escucha durante la repartición de los apoyos gubernamentales, en el Centro de Salud, las tiendas, la biblioteca y sobre todo, en la iglesia a pesar de que en los últimos años se ha observado un interés por parte de la institución por promover entre los feligreses la revitalización de la lengua y las tradiciones tepehuas. En especial, porque el sacerdote es de filiación nahua.

Aunque hoy se observa a las mujeres ofrendar sus danzas e incienso a los santos, los sermones suelen oficiarse siempre en español, pues entre los asistentes se encuentran mestizos, otomíes y tepehuas (algunos de los cuales, poco hablan y entienden el español). Ciertas mujeres tepehuas allegadas al párroco también han cuestionado el privilegio de la lengua no local y afirman que el tepehua no debe extinguirse, siendo su promoción responsabilidad de la iglesia y las *abuelitas*. Este argumento las ha llevado a traducir al tepehua algunos cantos y oraciones como el “Padre nuestro” o el “Ave María”, en aras de impulsar una liturgia bilingüe. Sin embargo, esta iniciativa aún carece de impulso.⁷⁰

⁷⁰ En sus revisiones documentales sobre las lenguas totonacas, Morales (2008) advierte que en el trabajo de Nicolas León intitulado *Familias lingüísticas de México: carta lingüística de México y sinopsis de sus familias, idiomas y dialectos. Ensayo de clasificación* (1902) se incorpora al totonaco y tepehua dentro de una familia lingüística, además de dos aportes importantes: un vocabulario del “tepehua de Huehuetlan y un Padre Nuestro en la misma lengua. A falta de otras fuentes, quizá éste sea una de las fuentes más accesibles para rastrear algunos procesos de evangelización entre los tepehuas.

QUIPPAY Lihichu ch

Quippay Lihichich zu quitrán
ni vilki zu Sacthán
Itaquihputahich zu min tapachakúit,
A tathich zu Lhichich zu quitrán
zu tti Lhinahin. anavichich zu
Lahrasquin zu laxathin
tachi Sacthán.

Quinlacthanich zu Chavahi zu
Quimoy chus zu tunayin,
quinlamahxaxanikuch zu quinta-
lahxaklin
tachi Mahaxhanikich zu
Quintapuchanonin.
janto quinlamapatayin
zu to Lhichlamarit
quinlamachich zu to Maxcay

(Clasahiyahú)

amen

1.2.3 RELACIONES INTERÉTNICAS EN LA CABECERA MUNICIPAL

Los tepehuas comparten el municipio con los otomíes a quienes denominan *ts'oqon* (pl. *ts'oqonun*), vocablo con tintes despectivos que traduce como “pájaro”.⁷¹ Pese al elevado número de otomíes en el municipio, muy pocos habitan en la cabecera municipal, siendo los alumnos de secundaria y bachillerato aquellos que optan por rentar alguna recámara o casa en Huehuetla, con la finalidad de asistir a clases; llegado el fin de semana retornan a sus comunidades. Es los días de tianguis dominical cuando los otomíes aprovechan para vender maíz, frutas y vegetales que cultivan en sus parcelas, convirtiéndose en proveedores de los tepehuas. Aunque las relaciones que sostienen ambos grupos indígenas hoy se limitan al ámbito comercial, en el pasado solían existir relaciones rituales, dando paso a rituales interétnicos tal como registró Starr en 1908 y Robert Gessain en la década de 1930.⁷²

En la cabecera municipal también habitan mestizos o *laawaan* (“los que hablan español”). Al igual que en otros pueblos indígenas esta convivencia no ha escapado a las tensiones, mismas que se reflejan en el territorio, la economía, y más recientemente en la instrumentación política que los mestizos hacen de los bienes culturales tepehuas. Este contexto ha generado entre los tepehuas la aparición de algunas identidades más radicales asentadas en los discursos estatales de “lo indígena” y el “Pueblos originario” (Lazcarro *et al.* manuscrito).⁷³

Pese a las intensas interacciones entre ambos grupos, las relaciones de parentesco entre tepehuas y mestizos no son un constante, aunque han contribuido a que diversos

⁷¹ Según explican algunos hablantes mayores, la palabra *ts'oqon* enuncia de forma genérica a las aves cuya característica es ser muy escandalosa, aspecto que también identifica a los otomíes. Entre los hablantes más jóvenes, esta palabra ha adquirido un estatus de insulto e implica una inferioridad intelectual y cultural, dicen que: “para decirle a alguien que es un indio, le decimos ‘pareces *ts'oqon*’ o ‘ya deja de ser *ts'oqon*’”. Por otro lado, algunos profesores interesados en la reivindicación lingüística han caído en cuenta que el vocablo *ts'oqon* se emplea como traducción “grosera” del sustantivo pene. Para el caso de Pisaflores, Williams registra el vocablo *ts'óq'ón* (pl. *ts'oq'onún*) para nombrar al otomí y aclara que el gentilicio está formado por el sustantivo “pájaro”, así como de una acción de captura. Según los pisafloreños, “llaman así al otomí porque habla como pájaro” (2004 [1963]: 52). En los estudios de Smythe Kung, la palabra “pájaro” aparece como *tz'oqo*.

⁷² Por otro lado, los tepehuas no establecen relaciones de parentesco con los otomíes, debido a las valorizaciones negativas en torno a ellos.

⁷³ Análisis sobre la identidad tepehua en Huehuetla en sus interacciones con lo estatal y global se presentan también en: Lagunas, “‘Lo indígena’ revisitado: los tepehuas y las vías hacia la modernidad” (2002), así como en José Palacios Ramírez “Algunas reflexiones sobre 'lo Tepehua' como dilema cultural” (2003).

patrones culturales de origen indígena se hayan decantado en un estrecho contacto con la sociedad mestiza hegemónica, siendo la lengua, el vestido y la vivienda los ejemplos más claros. Por el contrario, en años recientes, a partir de los procesos de reivindicación cultural, este proceso también se expresa de manera inversa y ahora algunos mestizos han incorporado a su cotidianeidad algunas prácticas y elementos que podrían considerarse de raigambre indígena como: aprender la lengua tepehua, la vestimenta femenina, e incluso la colocación de las ofrendas y rituales dedicados a los muertos durante las exequias. Esto sin mencionar su asistencia a *costumbres* como el Baile de los Elotes o aquel dedicado al Agua, 3 de mayo. A diferencia de años anteriores, algunos mestizos también han solicitado las mayordomías más importantes en vías de ganar simpatizantes políticos.⁷⁴

Más aún, un grupo de mestizos inserto en la política local ha reinventado su propia historia familiar, con la finalidad de legitimarse políticamente como “herederos de los tepehuas”. No obstante, esta nueva identidad indígena de los mestizos no logra eliminar las añejas expresiones de desigualdad y exclusión social hacia los tepehuas, a quienes se les mantiene fuera del aparato político y en su lugar se les emplea como trabajadores domésticos o peones.

⁷⁴ Durante las primeras incursiones a Huehuetla se establecieron entrevistas con algunos mestizos, con la finalidad de profundizar en los tipos de relaciones que establecían con los tepehuas. Para ese momento algunos comentarios apuntaban hacia una valorización negativa de las prácticas tepehuas. Cinco años después, en 2016, se entrevistó a los mismos mestizos y los resultados fueron opuestos. Los tepehuas y sus prácticas habían pasado a ser “valiosas” y dignas de preservar. Incluso, algunas tepehuas se sorprendieron de cómo los mestizos las “mandaban llamar” para preparar los tamales que se colocan como ofrenda durante los funerales. Entre otras cosas, este proceso da cuenta de los laberintos de la identidad, donde se pone en tensión el ya clásico binomio indígena-mestizo. Aunque las exclusiones entre un grupo y otro hoy se juegan en diferentes planos, al menos en Huehuetla el ritual de *costumbre* comienza a dejar de ser un campo exclusivo de los grupos “indígenas” (aunque esto sea motivado por los discursos políticos y por ende, exotizantes de la cultura). Esto difiere de algunas comunidades tepehuas más conservadoras como documenta Heiras en el caso de San Pedro, donde el *costumbre* se opone a las celebraciones católicas, lo mismo que tepehuas a mestizos: “si distintos ritos hacen participar grupos sociales diversos, la independencia que el sistema constituido por el compartimento indio de la ritualidad guarda parcialmente respecto del complejo católico, no hace sino señalar una distinción más profunda: la habida entre indios y mestizos. Efectivamente, ‘la resistencia religiosa es un sucedáneo de la protesta política cuando esta resulta imposible’, como señalara Bastide (1970: 244). Y ello no porque la movilización política sea desconocida para los tepehuas, como dan cuenta los expedientes históricos locales, sino porque la vida cotidiana en una comunidad signada por las relaciones asimétricas entre caciques mestizos y campesinos indios encuentra en el rito la vía renovada para expresar la diferencia insalvable entre *civilizados* y tepehuas” (2010: 76-77).



Mujer otomí vendiendo en tianguis dominical. Karina Munguía, 2015.



Hombre otomí en su terreno de cultivo. Karina Munguía, 2012.



**“Concurso de altares de Todos Santos”, evento organizado por la Presidencia municipal.
Mujeres tepehuas en compañía de funcionarios públicos. Karina Munguía, 2016.**

En este sentido, el cálculo de cuántos habitantes de Huehuetla conforman el grupo étnico tepehua puede ser problemático (si se toma como parámetro la adscripción). No obstante, la distinción que los mismos tepehuas hacen entre “gente de razón” y gente “de raza tepehua” lleva a ubicar territorialmente a los primeros en la parte de “arriba” de la localidad, donde se localizan “las casas más grandes” y los edificios administrativos; mientras los tepehuas habitan principalmente la parte de “abajo” y en la periferia de la cabecera municipal.

Esta división territorial parte de un punto central: la cancha, lugar donde la comunidad se reúne en los días de fiesta y de reparto de programas gubernamentales. Se trata de un sitio que hace las veces de umbral étnico, pues a través de él se transita entre los ámbitos mestizo y tepehua. Vale decir que este acomodo poblacional fue, en parte, resultado de un acaparamiento histórico del territorio por parte de los mestizos. De acuerdo con algunos tepehuas, este hecho se remonta a los tiempos de la Revolución Mexicana, cuando se instauró una base militar en la cabecera municipal. Otros tantos, afirman que la presencia de familias cafetaleras de origen alemán en la cabecera detonó la división socio-territorial, la cual vino de la mano con el monopolio mestizo del poder municipal.⁷⁵

Huehuetla es el centro político-administrativo del municipio. Su gobierno está encabezado por un presidente, un síndico y la Asamblea municipal. Por debajo de ellos, existen otros representantes que gestionan diferentes aspectos de la vida municipal: finanzas, agricultura, caficultura, salud, educación, impartición de justicia, así como obras públicas, limpieza y el museo comunitario. Estos cargos públicos suelen ocuparse por mestizos y en menor medida por tepehuas. Si uno mira el pasado, la repartición del poder político no resultaba del todo diferente, pues eran los mestizos quienes ocupaban la mayor parte de los puestos, salvo el cargo de secretario municipal que era de origen tepehua. Para 1940:

Los tepehuas no tienen su autoridad propia, como ocurre con otros grupos indígenas, los cuales, además de estar sometidos al gobierno municipal, tienen sus jefes de tribu o autoridades a quienes reconocen y obedecen. Los tepehuas carecen de jefes de su misma raza y están controlados por los presidentes municipales de cada pueblo, por individuos que han sido electos y siguen la política de cada estado, es decir, los llamados gente de razón. Sin embargo, ya que no la primera autoridad, es muy frecuente que el secretario del municipio sí sea tepehua, y a él le tributan obediencia. A la vez, este oficial puede servir

⁷⁵ Aunque algunos pobladores aludieron a la presencia de alemanes en Huehuetla, la propia etnografía no arrojó datos actuales sobre familias, personas o apellidos con dicho origen.

de intermediario con el presidente municipal para dirimir sus disputas y otros negocios (Basauri, 1990: 584).

Además de estas funciones, se recuerda que el secretario municipal o agente municipal tenía autoridad sobre algunas decisiones de carácter religioso. Él se encargaba de nombrar a quiénes cuidarían de los santos, así como de promover las diferentes celebraciones católicas, sobre todo la mayordomía (Miranda, 2002: 30). Sobre esta última función, Lagunas también informa que:

el *Alashatu* (Regidor), [era] quien representaba a la comunidad ante el ayuntamiento, y tenía poder para decidir y coordinar a los nuevos mayordomos. Frente al sacerdote o el presidente, el Regidor poseía mayor autoridad. A su mando tenía al *maayu* (fiscal) quien se encargaba de enviar los mensajes al pueblo, así como de coordinar las labores en la Iglesia (Lagunas, 2004:102).

Otras tareas del agente municipal consistían en vigilar la asistencia de los niños a la escuela y decidir cuáles faenas habrían de realizarse (trabajo no asalariado en favor de la comunidad). Esta figura política fungía su cargo durante tres años y su elección dependía de la Junta General de Vecinos. Actualmente, la figura del agente o regidor ha desaparecido, y con él, la del juez de pueblo. Esta autoridad estaba encargada de mediar y resolver los diferentes problemas ocurridos al interior del pueblo, ya fuesen familiares o comunitarios: disputas entre vecinos, pajeras o por tierras. El juez también se encargaba de impartir justicia si un delito era cometido, al mismo tiempo que dotaba de consejos a los pobladores (*op. cit.*: 30).

Según describe Miranda Portugal, tanto el juez como el agente municipal cumplían con sus funciones sin recibir ninguna remuneración económica. Sin duda se trataba de una situación que contrasta con los tiempos actuales, pues los funcionarios y operativos de la Presidencia municipal reciben sueldos de manera quincenal. El pago de salarios ha llevado a que cada vez más pobladores busquen un lugar dentro del órgano político-administrativo, pues ello asegura un ingreso fijo que les permite enfrentar una economía local cada vez más deprimida.⁷⁶

⁷⁶ Para un análisis más profundo de los procesos de monetización del trabajo en la Huasteca meridional y la Sierra Norte de Puebla, véase el ensayo de Lazcarro *et al.* (manuscrito): *Re-valorizaciones: trabajo y producción de paisajes en tiempos de crisis. El drama de la biopolítica capitalista en la sierra norte de Puebla.*



Desfile con autoridades. Acervo histórico del Museo Comunitario Tepehua *Kin la'acha'an*. Autor desconocido, s/f.



Desfile con autoridades. Karina Munguía, 2011.

No obstante, el acceso a estos puestos depende, en gran parte, de las alianzas establecidas con los candidatos, es decir del clientelismo político. Esto, junto con otros factores tales como la incursión de grupos religiosos no católicos y los programas federales, ha motivado la lucha de poderes entre las diferentes corrientes partidistas. Un hecho que gradualmente ha fragmentado parte del tejido social: la ruptura de lazos familiares; la repartición irregular de los apoyos gubernamentales; el liderazgo de ciertos maestros, e incluso los asesinatos son ejemplos de ello.⁷⁷

Hasta aquí se puede observar cómo sobre el territorio y sus significados permiten acceder a las representaciones, así como a las relaciones que los tepehuas mantienen al interior de su grupo y con *los otros* que ocupan el mismo espacio, ya sea de manera permanente como los mestizos o transitoria como los otomíes (incluso con la proyección de otras categorías como: tepehuas/mestizos, ricos/pobres, indígenas/no indígenas). Sin duda, el espacio es una arena de disputa y negociación, pero es imposible de afirmar su excepcionalidad. Campos como la religión también permanecen en constante tensión y por ende, reestructuración según dicten los procesos de cambio histórico y social. En este caso, a partir de las prácticas religiosas fundadas en la reciprocidad con las entidades sagradas se pueden evidenciar las jerarquías y formas de organización social, además de las relaciones tejidas al interior y hacia el exterior de la comunidad. Debido a su importancia, del entramado religioso se ocupa el siguiente apartado.

⁷⁷ El caso más reciente sucedió en septiembre de 2015, cuando el padre del dirigente municipal del Partido de la Revolución Democrática (PRD) fue asesinado por un militante del Partido Revolucionario Institucional (PRI), quien además, se dice, estaba vinculado a dos funcionarios municipales. Tras el incidente varios vecinos y algunos simpatizantes del PRD, tomaron las instalaciones de la presidencia municipal para exigir la aclaración del crimen, así como la destitución del titular municipal y de los elementos policiales (Islas, 2015; Islas, 2015b; Gálvez, 2015). De acuerdo con algunos interlocutores, el incidente se debió a “un ajuste de cuentas” entre el sobrino del presidente municipal y el líder perredista, “donde el papá pagó el plato”. Agregan que se trata de un “crimen político” que deja a la luz la corrupción de los funcionarios, y con éste ya suman tres incidentes fatales a manos de la actual administración priísta.

II. CICLO RITUAL Y CICLO DE VIDA

2.1 VIDA RELIGIOSA

Sean tepehuas o mestizos, la mayoría de la gente que habita el núcleo serrano se adscribe como católica. La parroquia titular de la cabecera municipal de Huehuetla está dedicada a San Benito Abad, santo patrón del pueblo que se celebra el 11 de julio. Esta parroquia data del siglo XVII y fue fundada por la orden agustina. Cuenta con un sacerdote de planta de origen nahua, quien desde hace cinco años se encarga de officiar las ceremonias en la cabecera y en las comunidades circundantes, al menos una vez a la semana. En el interior se resguarda una campana que data del siglo XVIII, la cual se dice conmemora la fundación de Huehuetla como pueblo independiente: en ella se lee “Sancte-Benedicte-Ora-Pronobis. A° 1800”.⁷⁸

Además de San Benito el ciclo anual de mayordomías incluye las imágenes de: el Sagrado Corazón de Jesús (7-8 de junio), la Virgen de los Dolores (15 de septiembre), el Santo Entierro (movible según la celebración de Corpus Christi) y la Virgen de la Candelaria (2 de febrero). Esta última es tenida como patrona de los cafetaleros, por lo cual su fiesta es de suma importancia y exuberancia. En años recientes, se ha integrado al ciclo de mayordomías a San Judas Tadeo, 28 de octubre, aunque su celebración resulta discreta en comparación con la de otros santos. Por otro lado, la Virgen de Guadalupe guarda un lugar especial entre los tepehuas y es venerada cada año el 12 de diciembre por los transportistas, quienes se encargan de organizar una peregrinación hacia una pequeña capilla ubicada en el cerro que, atinadamente, lleva el nombre de La Luna. Ahí se officia una misa y se convive con música de trío y comida.

Cada uno de los cinco santos principales está a cargo de un mayordomo o *miortomo* y se reconoce como “mayor” o “grande” al encargado de la Virgen de la Candelaria. De manera voluntaria, los interesados acuden con el sacerdote para solicitar el cargo religioso y eligen al santo de su devoción. Narran los viejos cómo antes los mayordomos eran

⁷⁸ Gracias a las labores de promoción del historiador tepehua Diego Felipe Aparicio, esta campana fue salvada de ser fundida y hoy forma parte importante de la memoria histórica de los tepehuas. Según sus investigaciones “la campana pudo haberse mandado a fabricar durante los últimos años del siglo XVIII (1794-1800), momento en que San Benito Huehuetla está buscando erigirse como gobierno separado de San Agustín Tenango” (Felipe Aparicio, 2014: 81).

nombrados por la propia comunidad, siendo principalmente los jóvenes casados quienes debían tomar el cargo manera obligatoria: se trataba de demostrar a la sociedad su responsabilidad y compromiso comunitario. No obstante, la negativa de los electos no se hacía esperar, muchas veces por la falta de dinero. En este sentido se argumentaba que:

“¡Es mucho gasto! y uno como muchacho, pues qué iba a tener para pagar todo lo que se necesita. Es mucho, mucho, pero debías de cumplir porque era de a fuerzas. No como ahorita que uno puede decir: ‘yo no tengo para ese gasto’. Ya no tomas la mayordomía”.

Antes como ahora, la mayordomía orilla a muchos a caer en fuertes endeudamientos, mientras otros se ven obligados a vender algún bien como animales o tierras. No obstante, la ayuda comunitaria y parental (incluida aquella de los mayordomos anteriores) nunca falta, activándose las redes sociales y de reciprocidad que ponen en comunión a un conjunto diverso de familias.

Desde el punto de vista ritual, el cargo obliga al cumplimiento de estrictas normas como la abstinencia sexual y el sacrificio de una res.⁷⁹ Omitir las reglas trae consigo la corrupción de los alimentos, tal y como sucedió en una ocasión cuando el mayordomo en cargo compartió la cama con su esposa, sin precisamente tener relaciones sexuales. Este evento ocasionó que los alimentos y bebidas tomaran un sabor rancio al día siguiente y en el pueblo la noticia no se hizo esperar: “el tepache se agrió”. De manera similar, rechazar la invitación a servir a los santos puede traer consecuencias importantes. Según se cuenta, una pareja comenzó a tener malos sueños luego de negarse a recibir el cargo; el santo se revelaba enojado y reclamaba su mayordomía. Incluso, otros miembros de la familia sufrieron varias desventuras como enfermedades o accidentes. Estas señales llevaron a la temerosa familia a solicitar la mayordomía y llevarla a buen término hasta conciliar su relación con el santo.

⁷⁹ Cada uno de los cinco mayordomos debe cumplir con el sacrificio de una res. En caso de no contar con suficiente dinero, se ofrece un puerco.



Virgen de la Candelaria luciendo el vestido tradicional tepehua y adornos florales y de papel vinculados a la Mayordomía. Karina Munguía, 2016.

El calendario anual de las mayordomías inicia cerca del 23 o 24 de enero, cuando cada uno de los mayordomos “viejos” realiza en su hogar una ceremonia conocida como *levantada de mesa*.⁸⁰ Durante ésta, una mujer anciana o *madrina*⁸¹ se encarga de instaurar un altar que consiste en un petate en el muro y una tela blanca sobre él, además de una mesa donde el mayordomo recibirá ofrendas de dinero y alimentos.⁸² Como parte de la parafernalia también se observan sahumerios y velas decoradas con papel brillante (uno para cada ritualista: mayordomo, su esposa, *madrina* y sus cuatro ayudantas). El día 27 de enero, cada mayordomo, su *madrina* y demás ritualistas se preparan para *bailar la mesa*, acto que consiste en danzar tres sones alrededor de la mesa-altar portando las velas adornadas. Después de la ceremonia se ofrece un convite y baile, festejo al cual puede unirse todo el pueblo. Se trata de los Cinco Bailes que simultáneamente impregnan la comunidad con música de huapango y donde se pueden degustar las bebidas únicas de la mayordomía: atole agrio, tepache y pulque.

Del 28 de enero al 5 de febrero, los cinco mayordomos realizan los preparativos para las ceremonias de cese de cargo. Se recauda dinero, preparan alimentos, se danzan sones y “se comparte la comida con el pueblo”. Durante este periodo los mayordomos se encargan de la manutención de las *madrinas* y sus ayudantas, pues permanecen en el hogar hasta el fin de las actividades. Para el 1 de febrero, el mayordomo de la Virgen de la Candelaria, considerado el *mayor*, ofrece el sacrificio de un toro cuya carne es distribuida entre diferentes ritualistas: *curandero*, sacerdote y *madrina*. Se dice que el mayordomo “va a comer su vaca”. Como parte de los intercambios, la *madrina* recibe un ajuar nuevo (camisa bordada, enredo, *quechquemitl*, faja) y ella entrega al mayordomo una ofrenda de mole con guajolote o pollo.

El 2 de febrero se oficia una misa para la Virgen de la Candelaria y se anuncia el fin del cargo *mayor*. Al salir de la iglesia los ritualistas se dirigen al hogar del mayordomo para una *limpia*, que tiene como finalidad retirar “la envidia” recibida por tomar el trabajo.

⁸⁰ La *levantada de mesa* se realiza tres o cuatro días antes del 27 de enero.

⁸¹ Las mujeres conocidas como *madrinas* suelen participar intensamente en las actividades religiosas de la comunidad por lo cual, a ellas se les consulta sobre los protocolos rituales “tradicionales”. En años recientes, las *madrinas* suelen encabezar varias actividades políticas organizadas por la presidencia municipal, exaltándose como emblemas de la identidad tepehua. En el caso de las exequias, estas mujeres no apadrinan al difunto, pues se buscan padrinos que adquieran las responsabilidades rituales, en especial la entrega de la cruz. Las *madrinas* se encargan de preparar los alimentos que se entregarán al difunto y a la comunidad.

⁸² En los siguientes días, en la mesa-altar se observan diferentes ofrendas: cinco tazas de chocolate, platos de carne, dinero y botellas de aguardiente.

Este acto ritual inicia con el desmontaje del altar a cargo de la *madrina*: se retira el petate, la tela, los incensarios, las velas y la mesa, parafernalia que se lava con agua y jabón. El mismo tratamiento reciben los cuchillos empleados para cortar la carne, así como las ollas y metates en que se prepararon los alimentos. Todo debe ser seco con un paño blanco. Una vez limpia, la mesa se expone fuera de la casa para anunciar a la comunidad que el mayordomo ha cesado sus funciones de manera definitiva. El interior de la casa es limpio por el *curandero* con humo de corteza de copal, un par de muñecos de papel y atados de flor de cempasúchil, parafernalia que después es enterrada a un costado de la iglesia.

Una segunda *limpia* se efectúa en el río a cargo del *curandero* y consiste en lavar con el mismo jabón las manos y pies de los ritualistas. Posteriormente, se pasa frente al grupo un pollito y se hace girar 24 veces una cuerda de bejuco, ambos dispositivos tienen la finalidad de *recoger el aire*, influjo nefasto que los tepehuas asocian con la envidia. Tanto el pollito como el jabón, el trapo y el rosario de flor (emblema del cargo) se entierran junto al río, mientras la cuerda se arroja a la corriente. Algunos tepehuas designan a esta *limpia* como *ka anti xaanti makana*, “van a tirar la flor”, nombre que remite y enfatiza el depósito final. Otro nombre es *paaxcalhchi*, “baño en el río”, y se explica por la primera secuencia de ablución, la cual equiparan al “lavatorio de pies que hace el padre en Semana Santa”. Es de destacar que el mismo término, *paaxcalhchi*, se emplea para designar al *baño* efectuado en ocasión de los funerales, el cual incluso sigue las mismas secuencias.⁸³

Mientras el mayordomo *mayor* saliente cumple con sus *limpias*, aquel encargado de San Benito realiza su sacrificio del toro, pues debe entregar la misma ofrenda de carne cruda a los ritualistas, así como el ajuar a su *madrina*. Para el 3 de febrero, se realiza la misa dedicada al santo y posteriormente las *limpias*. Este protocolo se replica con cada mayordomo hasta completar los cinco: Sagrado Corazón, Virgen de Dolores y Santo Entierro, este último debe coincidir con el 6 de febrero, día cuando se realiza el cambio de mayordomos.

⁸³ Esta semejanza es una de las vetas que invitan a explicar las mayordomías en relación a los muertos. Asimismo, existen vínculos de carácter ritual y calendárico entre el Santo Entierro y las peticiones de lluvia.



Mayordomo con ofrenda de carne. Acervo histórico del Museo Comunitario Tepehua *Kin la'acha'an*. Donado por Juan Alejandro, s/f.



Limpia* de mayordomo en río, retomado de Julio César Miranda, 2002. Acervo histórico del Museo Comunitario Tepehua *Kin la'acha'an

Para realizar el cambio de cargos, los mayordomos salientes entregan a los entrantes un rosario compuesto por un detonante o *bomba*, flores de cempasúchil y hojas de lima. Este objeto es elaborado por el especialista ritual y es símbolo de autoridad. Miranda Portugal (2002) refiere que a la celebración de cambio sólo asisten los tepehuas, mientras los mestizos se retiran una vez finalizada la liturgia católica.⁸⁴ No obstante, en años recientes, su participación se nota distinta debido a los procesos de reivindicación. Hoy, los mestizos solicitan las mayordomías y se interesan en los rituales de raigambre indígena, en los cuales “antes no creían”. En este caso, al ser las imágenes de la Virgen de la Candelaria y San Benito las de mayor importancia, su mayordomía no está exenta de uso político por parte de los mestizos y algunos tepehuas con recursos económicos. Como registró Lagunas (2004), estos cargos garantizan el incremento de redes personales cuando se está de cara a una futura postulación política, pues permiten ganar simpatizantes. “Cumplir con el santo” implica prestigio social.

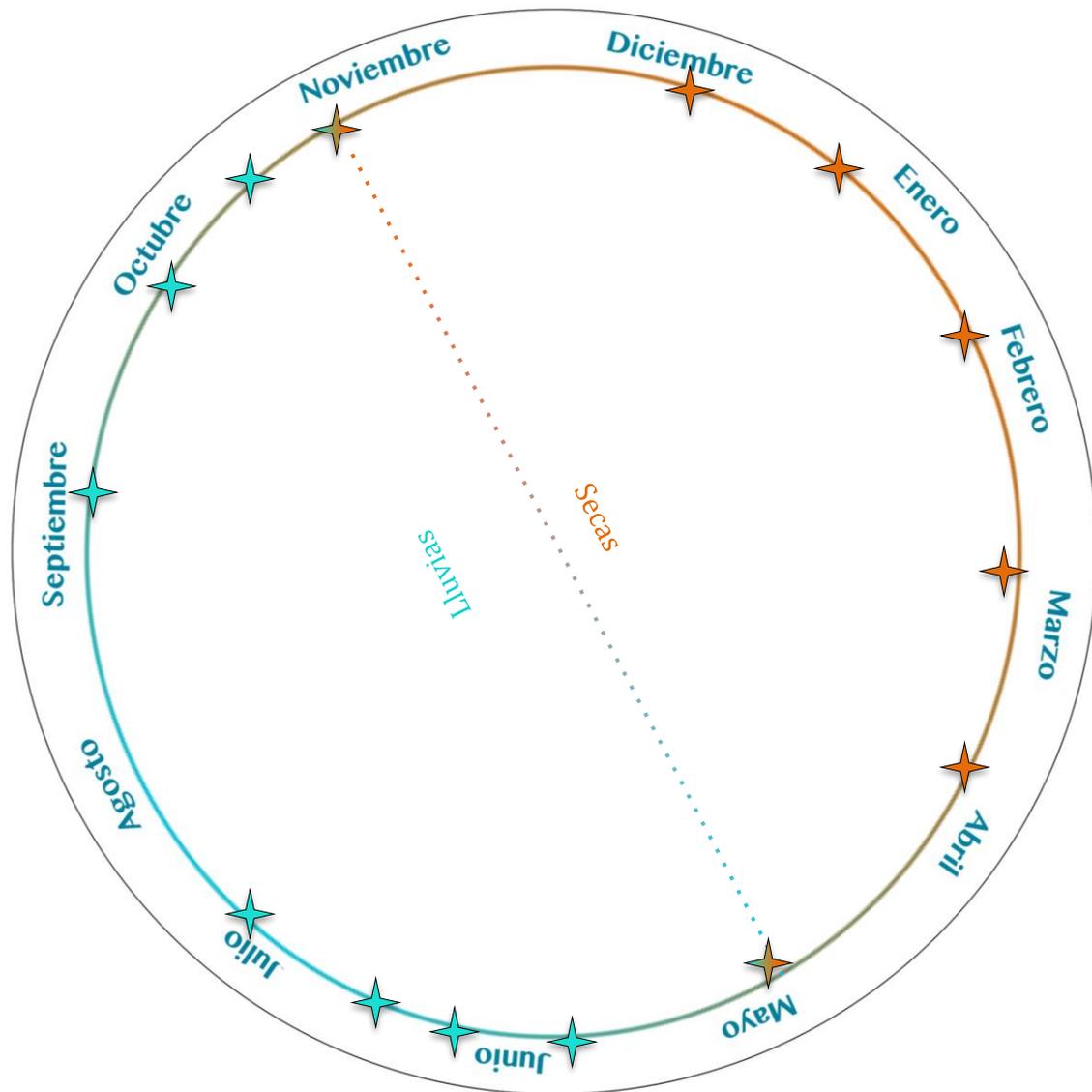
Aunque la mayordomía resulta la expresión religiosa más importante en torno a los santos, para los tepehuas el dogma católico no contradice el culto al Maíz, Agua o Tierra, entidades sagradas rectoras del cosmos que comparten la vida con los humanos. Según comenta un especialista ritual:

La iglesia [católica] de allá y esto [la religión del *costumbre*] son lo mismo. Aquí están también los santitos y se les reza igual y en tepehua también [...] Yo soy como el padre de la iglesia porque yo les hablo y les pido por el pueblo y por todo el Mundo, a *lakamunutpa7*, para que no falte qué comer.

⁸⁴ Debido a su carácter de esbozo, en este apartado no se profundizará en la organización y desarrollo de las cinco Mayordomías. Para una descripción más profunda se invita a revisar la tesis de Julio César Miranda Portugal (2002) intitulada: *La organización y cosmovisión en la mayordomía en los Tepehuas de Huehuetla, Hidalgo*.

**Calendario agrícola-ritual
(Principales marcadores)**

Fecha	Santoral	Marcador agrícola	Proceso cosmológico
2 de febrero	Virgen de la Candelaria	Bendición de semillas y plantas de café	
Febrero-marzo	Carnaval	Fin de la temporada de secas	Presencia de ancestros. Fiesta de cierre del periodo de secas
Marzo-abril	Semana Santa	Periodo de tránsito entre ciclo secas-lluvias	Muerte de Cristo-Sol
3 de mayo	Santa Cruz/Sirena	Inicio siembra de frijol y maíz. Fiesta de los cuerpos de agua	Revestimiento de las cruces del cementerio. Recibimiento de los muertos y las lluvias
Junio	Santo Entierro	Lluvias	Cristo muerto vinculado a las lluvias
7-8 de junio	Sagrado Corazón de Jesús		
24 de junio	San Juan	Siembra de flor de cempasúchil	Recibimiento de las fuerzas de la fertilidad y el crecimiento
11 de julio	San Benito	Canícula	Periodo intermedio de calor vinculado a la podredumbre
15 de septiembre	Virgen de los Dolores	Aparición de primeros elotes	
16 de septiembre	Entidades sagradas	Aparición de primeros elotes. Cierre del temporal	Agradecimiento por los mantenimientos y la salud
18 de octubre	San Lucas	Maduración de las mazorcas. Cosecha de frijol	Inician fiestas vinculadas a los muertos
28 de octubre	San Judas Tadeo		
1 y 2 de noviembre	Todos Santos	Maduración de las mazorcas. Inicio de secas	Fiesta de los muertos. Agradecimiento a las fuerzas de la fertilidad
12 de diciembre	Virgen de Guadalupe		Fiesta vinculada a la Luna y la Tierra
31 de diciembre	Año Nuevo		Rituales vinculados al trabajo (extintos)



No obstante, ciertos rasgos de esta religiosidad indígena paulatinamente se ven mermados, en parte por el notable aumento de otros credos no católicos, principalmente evangélicos y Testigos de Jehová, cuyas iglesias se han instaurado en la cabecera municipal y en las localidades tepehuas aledañas, sobre todo en el Barrio Aztlán. Para el año 2012 estas iglesias sumaban ya seis.⁸⁵

⁸⁵ En todo el municipio habitan 16,066 personas que profesan la religión católica, de los cuales 11,181 son indígenas. Como no católicos se registran 3,762, siendo 3,377 indígenas. 1,602 se personas declararon sin religión, siendo 1,442 indígenas (CDI, 2000: en línea). Según el conteo de población del año 2000, algunos municipios de la Sierra Otomí-Tepehua registran el menor porcentaje de católicos, en comparación con el resto del Estado. Asimismo, Huehuetla es uno de los municipios con mayor presencia de pentecostales (INEGI, 2005: 146). En los trabajos de campo, se ha registrado que las comunidades otomíes son las que muestran mayor número de no católicos, a diferencia de la cabecera municipal.

Algunos pobladores de Huehuetla vinculan la llegada de las iglesias no católicas con la estancia de dos lingüistas norteamericanas del ILV, quienes entre la década de 1940 y 1970 realizaron sus actividades en la comunidad. Se dice que muchos tepehuas volcaron su fe hacia el protestantismo después de recibir medicamentos, alfabetización, préstamos de dinero e incluso, apoyo moral por parte de las lingüistas, quienes de paso también difundían “la Palabra” a través de invitaciones a pláticas bíblicas, la traducción de la Biblia al tepehua y del reparto de pequeños calendarios con pasajes religiosos escritos en lengua tepehua.

Sin embargo, la conversión de algunos tepehuas no ha sido del todo completa, pues en ciertas ocasiones se les observa visitar al *curandero* para tratar aquellas enfermedades “incurables” por los médicos. Esto lo hacen de manera casi secreta, pues estos credos suelen considerar a las prácticas terapéuticas tepehuas como “supersticiones” o “paganismo”. Pese a estas afirmaciones, la vida ceremonial protestante no resulta muy distinta de la católica, sobre todo cuando se observan las intenciones que subyacen a los actos rituales vinculados a la agricultura. Por ejemplo, en septiembre de 2013 se observó que los Testigos de Jehová realizaron un culto colectivo para celebrar la llegada de los primeros elotes. A los pies del altar yacía apilado un montón compuesto por varias cargas de maíz tierno, mientras los fieles agradecían por los alimentos recibidos con oraciones y cantos.⁸⁶

Como se adelantó, para los tepehuas más tradicionales, tanto el desplazamiento religioso como el agrícola son factores que aceleran la “pérdida de las tradiciones” y, en consecuencia, hay una disminución de la *gente de costumbre*. Ello se evidencia en el bajo número de especialistas con el don de ejecutar rituales colectivos, pues en Huehuetla sólo sobreviven dos ancianos que conocen las artes del recorte de papel: el arte del *saber hacer* cuerpo. Así, la vida ritual tepehua se compone de pocas prácticas vinculadas a la agricultura y algunos ritos terapéuticos, mientras que prevalecen la mayordomía y de los ritos mortuorios. En este contexto, la vitalidad del Carnaval y las danzas decembrinas se explica menos por su importancia ritual, que por las prácticas de revitalización cultural en boga.

⁸⁶ Como parte de este entramado religioso se observa la participación de los protestantes como proveedores de diferentes insumos empleados en los rituales católicos y autóctonos: veladoras, telas, artículos de mercadería, máscaras, entre otros. Varios de los tepehuas más tradicionales consideran incorrecta esta labor mercantil por parte de los no católicos, en tanto se percibe como ventajosa: “son chistosos porque no creen, pero sí quieren ganar”, dice una anciana tepehua.



Don José Romero, *curandero*. Karina Munguía, 2017.



Iglesia Cristiana Independiente Pentecostés. Karina Munguía, 2014.

2.2 EL COSTUMBRE

Como se advirtió en el capítulo anterior, la Huasteca meridional es una región multiétnica que concentra a nahuas, totonacos, tepehuas y otomíes, grupos cuya diferencia lingüística y territorial no es limitante para establecer un entendimiento general. Esta comunicación de carácter interétnica permite el intercambio de formas, estilos y significados y tiene su mayor expresión durante los rituales conocidos como *costumbre* (Starr, 1908; Sandstrom y Sandstrom, 1986; Williams, 2004 [1963]; Trejo *et. al.*, 2014). En este contexto las intenciones, códigos y parafernalia rituales empleados por los cuatro grupos resultan sumamente estables, lo que afirma una continuidad histórica además de un conjunto de creencias compartido.⁸⁷ Para aquellos que se han interesado en esta “estructura básica de acción y pensamiento” (Sandstrom y Sandstrom, 1986),⁸⁸ las intenciones y parafernalia presentes en los rituales figuran como las mejores vías para desentramar estas continuidades. A grandes rasgos, se habla de *costumbres* colectivos (e interétnicos) de tipo agrario-meteorológico y *costumbres* terapéuticos donde se emplean *muñecos de papel*, es decir fetiches antropomorfos elaborados con corteza de árbol de jonote, papel amate o papel industrial que sirven para dar cuerpo a diferentes seres: enfermos, animales, muertos y entidades sagradas (Agua, Tierra, Fuego, Maíz, entre otras).

Sin duda, los rituales de *costumbre* y sus muñecos rituales cautivaron a los antropólogos, motivándolos a seguir su rastro entre los pueblos de la Huasteca meridional y de la Sierra Norte de Puebla.⁸⁹ A principios del siglo XX, Frederick Starr registró algunas características de estos *muñecos*, así como su uso en rituales vinculados a los ciclos de cultivo, curación y “brujería”. Para el autor, los indígenas concebían a estos muñecos como

⁸⁷ Al respecto de este entendimiento general véase el artículo de Trejo, *et al.* (2009) “Cuando el otro nos comprende: los retos de la interculturalidad ritual”, donde se describe uno de los rituales interétnicos más sorprendentes en ocasión de un desastre atribuido a la Sirena. Este gran ritual fue ejecutado en octubre de 1999 tras las lluvias torrenciales que azotaron la Huasteca y la Sierra Norte de Puebla, siendo los cuatro grupos étnicos dirigidos por un especialista otomí.

⁸⁸ Para Alain y Pamela Sandstrom esta “estructura básica” es legado de algunas ideas propias de la religión prehispánica y pervive pese a las particularidades de cada comunidad, a los procesos de evangelización ocurridos durante la época colonial y al contacto con la modernidad (1986).

⁸⁹ A principios del siglo XX, Frederick Starr visitó la Sierra Norte de Puebla y la Huasteca meridional en busca de estas ceremonias y sus muñecos de papel. Una de las paradas fue el actual municipio de Pahuatlán donde se localiza la comunidad otomí de San Pablito, —núcleo de la producción de papel de corteza de jonote—; de ahí se encaminó hacia San Bartolo y Huehuetla, en Hidalgo. Finalmente llegó a Pantepec, Puebla (Starr, 1908).

“ídolos” y en su honor construían casas independientes de adobe, donde permanecía una mesa-altar y un cajón de madera para albergarlos. En fechas determinadas estas casas se colmaban de asistentes, con la finalidad de celebrar algún ritual de *costumbre* de manera que los papeles eran sacados de su caja y se les observaba portar ropa y joyas en miniatura.⁹⁰ Aunque en sus recorridos Starr no presencié ningún *costumbre*, sus pesquisas arrojaron varias características interesantes que lo llevaron a enfatizar una “similitud” ritual entre nahuas, tepehuas y otomíes (1908).

Décadas después, Alan y Pamela Sandstrom afirmaron que Starr no sólo había descubierto una continuidad formal, sino todo un complejo religioso interétnicamente compartido: el “complejo del *costumbre*”. En este marco, los muñecos de papel sirven como medio para comunicarse y representar visualmente a espíritus de gran importancia (*op. cit.*, 1986), propuesta que los llevó a realizar varios análisis comparativos entre nahuas, otomíes y tepehuas. Centrados en los “estilos-arte” de los recortes, así como en las similitudes y diferencias evidentes en los rituales de *costumbre*, los autores corroboraron que:

Los rituales en sí son muy similares entre los tres grupos, tanto en la estructura de la ejecución como en los episodios simbólicos y parafernalia empleada por los chamanes. La gente de esta región utiliza el nombre español de ‘costumbre’ [...] para describir actuaciones rituales tradicionales, aunque en algunos casos el término se utiliza sólo si el ritual es elaborado e implica el uso de adornos florales y música. El contenido objetivo y simbólico de la *costumbre* puede variar algo de pueblo en pueblo, pero la estructura básica de los rituales es compartida por cada grupo. [En cuanto a las similitudes religiosas,] cada grupo ha desarrollado un importante complejo celeste de espíritus que comprende a las estrellas, Luna, fuego, Santos católicos, la Virgen María, y en especial el Sol, el cual ha sido sincretizado con Jesucristo [...] Cada grupo tiene un inframundo en donde residen los espíritus de los muertos y los *malos aires*, regidos por espíritus malos asociados, por lo menos en nombre, con el Diablo cristiano [...] También cada grupo propicia un complejo de espíritus del agua incluyendo a la Señora del Agua [...] Finalmente los tres grupos conciben a espíritus intermediarios que actúan como mensajeros entre los humanos y los reinos espirituales (*ibid.*: 63, 251-253).

En años más recientes, Trejo y otros autores (2014) van más allá de la propuesta de los Sandstrom y agregan que para los pueblos de la Huasteca meridional, los muñecos de papel no resultan meras representaciones o puestas en escena de las entidades que habitan el cosmos, sino que aluden a su presencia corporal y efectiva en el mundo, una vez que el

⁹⁰ Starr apunta lo interesante que resulta la semejanza de algunos elementos de los rituales de *costumbre* con las formas religiosas de los indios del Norte. Esta equiparación recuerda las investigaciones de Lorenzo Ochoa sobre la presencia de rasgos culturales del sureste norteamericano en la Huasteca (2014).

ritual se ha puesto en marcha. Para los autores, las relaciones entre hombres y entidades (fastas o nefastas) se posibilitan, sobre todo, por los códigos y funciones compartidos que ofrecen los mecanismos físicos del cuerpo humano. En este sentido se dice que la continuidad ritual de nahuas, otomíes, tepehuas y totonacos⁹¹ expresa en los *costumbres*, quizá tenga como “mayor indicador formal el cuerpo [...], tanto la *praxis* ritual como las coordenadas básicas del pensamiento indígena sudhuasteco están eminentemente cruzadas por diversas manifestaciones del cuerpo que superan las nociones biofísicas del mismo” (Trejo *et al.*, 2014: 40). Incluso, el énfasis en la creación de cuerpos no se agota con el papel, dando cabida a la innovación de soportes materiales: telas, cruces, piedras, fósiles, monedas o campanas son potenciales cuerpos rituales.

Esto último explica parcialmente porque los especialistas tepehuas, personajes encargados de dirigir los *costumbres* y recortar papel,⁹² se preocupan por confeccionar cuerpos que hagan explícita la personalidad de las entidades, así como las partes del cuerpo: brazos, piernas, cabeza, ojos, corazón, boca. Para los tepehuas y otomíes se trata de seres con volición que denotan su antigüedad en el mundo a través del papel⁹³ y con ellas se intercambian dones en pos de la estabilidad cosmológica, comunitaria, familiar y personal. Los rituales de *costumbre* resultan el escenario de estas negociaciones.

Aunque las entidades sagradas aparecen con más frecuencia en los recortes de papel, los ritualistas mantienen una confección de cuerpos mucho más extensa pues el mundo se sabe poblado de una diversidad de seres con acción efectiva (animales, vegetales, humanos, entre otros). En este caso, los muertos, pese a ser *espíritu*, requieren de un cuerpo para tratar con los hombres mientras permanezcan en el ámbito de los vivos, de ahí que se les confeccione una diversidad de soportes durante las exequias y a lo largo del año. Se trate de rituales funerarios, terapéuticos o agrario-meteorológicos, estos cuerpos exponen

⁹¹ Aunque no recortan papel, Trejo ha demostrado que los atados de corteza propios de los totonacos mantienen la misma función formal de los muñecos de papel. Gracias a su tridimensionalidad, las figuras de jonote reproducen de manera más fiel las partes internas del cuerpo, como los huesos y el corazón. De manera inversa, los recortes otomíes, al ser bidimensionales tienden a expresarse en los contornos del papel, dejando de lado la referencia a las partes internas (Trejo, 2008:186-187).

⁹² Para marcar su diferencia con otros especialistas, aquellos que recortan papel y dirigen los rituales de *costumbre* se autodenominan *costumbreros* o *tapapan*, “el que sabe”.

⁹³ Entre los otomíes de San Pablito, Pahuatlán, se dice que el papel está vinculado a lo “antiguo del mundo”. No sólo por tratarse de una práctica prehispánica arraigada en la memoria san pableña, sino porque el papel es el legado de los antepasados: aquellos otomíes que en el tiempo primigenio dieron a los hombres actuales las semillas, los astros, la tradición, “todo lo que hay en el mundo”. Por ello, los especialistas rituales otomíes dedican su tiempo a recortar el cuerpo de las entidades en papel de corteza de amate.

la diversidad de muertos presentes en el mundo, pero también la forma de tratamiento y comportamiento hacia ellos según lo dicte su naturaleza, fasta o nefasta. Más adelante se abundará a este punto, por lo pronto, es necesario tener en mente las características que dan forma al concepto de *costumbre* entre los tepehuas.

2.2.1 EL *COSTUMBRE* TEPEHUA

Costumbre es la palabra empleada por los pueblos de la Huasteca meridional para designar a los rituales de gran importancia, donde se confeccionan *muñecos* de papel y atados de flor. Aunque se trata de un término genérico, generalmente se alude a dos tipos de rituales: terapéuticos y agrario-meteorológicos. Como su nombre lo indica, los rituales terapéuticos se realizan para equilibrar los desórdenes anímicos y corporales ocasionados por brujería, *aires*⁹⁴ o sobresaltos. Estos desordenes se expresan a través de enfermedades, malestar corporal, pesadillas, rabietas de los niños, infertilidad e incluso la muerte. A diferencia de los *costumbres* agrario-meteorológicos, los rituales terapéuticos no se ajustan a calendarios y son de carácter privado, con un número acotado de participantes y la casa como lugar de ejecución. Estas ceremonias se componen por secuencias de diagnóstico y alivio; sin embargo, los actos terapéuticos y la parafernalia ritual pueden variar según el tipo de enfermedad. Así, una *barrida*, *lavada* o un *baño* pueden ser suficientes para librar al paciente del mal, o pueden complejizarse y dar paso a un *costumbre* donde se requieren varias ofrendas y la confección de recortes de papel. En este caso, los recortes empleados generalmente incorporan al enfermo y a las entidades causantes del daño (*malos aires*, difuntos, Tierra, Agua, Fuego, entre otros).

Por su parte, los *costumbres* agrario-meteorológicos se realizan a lo largo del año y deben su regularidad al ciclo de secas-lluvias. Al seguir los ritmos de la naturaleza y el crecimiento de las plantas comestibles, estos rituales coinciden con determinadas fechas del calendario productivo, marcadores que, a su vez, se articulan con el calendario santoral.

⁹⁴ *Aire* es el término genérico que reciben ciertos influjos dañinos de naturaleza caliente o fría. Se sabe que los *aires* son seres con volición que invaden el cuerpo. Ejemplos de éstos son las emanaciones de las parturientas, de los muertos, así como la envidia y el enojo. El estudio de José de Jesús Montoya Briones intitulado *Significado de los aires en la cultura indígena* abunda sobre las concepciones que tienen los actuales nahuas de la Sierra Norte de Puebla en torno a estos influjos, significados que, según el autor, hayan cierta continuidad con las ideas prehispánicas (1981).

Los *costumbres* agrario-meteorológicos suelen ser colectivos e incluso de ejecución interétnica; aunque también los hay privados, limitándose a un solo ritualista y su familia. Su principal intención es propiciar la vida en el mundo: alimentos, salud comunitaria, lluvias, cultivos, agua, por solo mencionar algunos. Este énfasis en la proliferación de la vida también se expresa en las entidades a quienes van dirigidos los rituales, así como en los lugares de ejecución. Los cuerpos y depósitos de agua, montes, milpas, el cementerio y la *casa de costumbre* serán espacios propios para realizar danzas y ofrendas en honor del Maíz, el Agua, el Sol, el Viento, el Fuego o los difuntos, entidades que inciden en la abundancia de bienes para la subsistencia. A todas ellas se les ve recortadas en papel y algunas se colocan sobre un altar-mesa vestidas con ropa miniatura, siempre rodeadas de abundantes ofrendas.

Trejo y otros autores afirman que el *costumbre* es un complejo ritual⁹⁵ lógicamente opuesto al continuo Carnaval-Todos Santos, celebraciones donde se honra a los diablos, *malos aires* y difuntos. Entre otras cosas, la diferencia es que en este “tiempo-espacio” mortecino la lógica ritual en torno a la confección de cuerpos ya no pasa por el papel, sino que las máscaras y disfraces se imponen como principales dispositivos corpóreos (Trejo *et al.*, 2014). No obstante, ambas maquinarias rituales forjan un “juego dialéctico” que se complementa y, entre otras cosas, expresa la lógica de tratamiento que recibe el ciclo vida-muerte y su inverso vida-muerte.⁹⁶ Esta postura es compartida por Amparo Sevilla para quien las celebraciones de Carnaval, Semana Santa y Xantolo forman un sistema festivo que propicia el contacto entre humanos, seres del inframundo y ancestros, así como un espacio donde “las cosmovisiones antiguas se amalgaman con las experiencias actuales y lo religioso se integra a lo lúdico a través del teatro y la danza” (2002: 6).

Para sostener esta postura, los autores de la *Sonata ritual* realizan un registro minucioso de las prácticas rituales en la Huasteca meridional y proponen al cuerpo, sus posibilidades y tratamientos simbólicos, como vía regia para ordenar el mundo y para relacionarse con las entidades pobladoras de lo que denominan “mundo Otro”. Sin duda, a

⁹⁵ Para Trejo *et al.*, complejo ritual se entiende como “sistema estructural y de transformaciones en que se insertan los rituales de diferentes pueblos” (2014: 206).

⁹⁶ Para los autores, no hay *costumbre* que no muestre una secuencia dedicada a estas entidades nefastas. En el mismo tenor, Galinier (1990) afirma que no hay fiesta de Todos Santos sin rituales de expulsión semejantes a los novenarios. Ambos argumentos dejan ver que en la vida ritual de estos pueblos es constante la imbricación de los diferentes ámbitos rituales, ya sean privados y colectivos; fasto y nefasto, entre otros.

los casos etnográficos expuestos por los autores se pueden sumar los datos registrados entre los tepehuas serranos, en tanto comparten las formas rituales y los principios epistémicos que sustentan el “saber-hacer cuerpo”. No obstante, el objetivo de esta investigación se aleja de un estudio comparativo o de afirmar que los tepehuas comparten o no el modelo de la “corpomorfosis”.⁹⁷ Así, a continuación se muestra un esbozo de las características que definen al concepto de *costumbre* en los tres núcleos tepehuas, echando mano de los propios datos obtenidos en campo y del trabajo realizado por otros antropólogos estudiosos de la región. Esto, en aras de iluminar los criterios empleados por la disciplina y por los propios pueblos para definir una práctica ritual concreta.⁹⁸

Tras sus pesquisas entre nahuas, otomíes, totonacos y tepehuas de Pisaflores, Roberto Williams afirma que el sustantivo “costumbre” sirve como reemplazo de la palabra “tradición” y al mismo tiempo refiere a una continuidad de la herencia de los antepasados. Más aún, es un término para referirse a algunas ceremonias de corte mágico-religioso (Williams, 2004 [1963]: 32). Agrega que “la masculinización del sustantivo *costumbre* corresponde a un modo de hablar no solamente privativo [de los indígenas], sino entre muchos mestizos [...], con la circunstancia de que entre los tepehuas y otros grupos de Hidalgo y Puebla significa la tradición para tratar con lo sobrenatural” (*ibid.*: 139).

Para el caso tepehua meridional, Carlos Heiras registra en San Pedro Tzilzacuapan la palabra *jalakiltúnin* para nombrar al *costumbre*, mientras que otros términos como *katánit* o *kadanit*, *kadinináu* y *tamá’ošamišín* son empleados para referirse a rituales como las *promesas*, el *costumbre grande* y el *concierto*, todos vinculados a la reafirmación de relaciones entre humanos y entidades sagradas (Heiras, 2014: 20). Sin embargo, precisa:

El rito que hasta aquí hemos llamado Costumbre es en realidad la consecución de dos ritos, el primero *Katalakapaláu*, que nuestros informantes traducen como Limpia, y un *Jalakiltúntin*, término que traducen al español como Costumbre. Aunque se puede hacer una Limpia (*Katalakapaláu*) sin que deba seguir un Costumbre (*Jalakiltúntin*), para hacer un Costumbre es imprescindible hacer antes una Limpia (2010: 36).

⁹⁷ En todo caso, para este texto se retomarán sólo aquellos elementos que permitan explicar (u ordenar) de manera general los rituales dedicados a los difuntos recientes entre los tepehuas serranos, mismos que más adelante se describirán.

⁹⁸ Aunque no se trata de una revisión exhaustiva del concepto, la descripción de sus características permite tender analogías entre prácticas formalmente similares, independientemente si el nombre en lengua tepehua coincide o no con el término *costumbre*. Se puede adelantar que “costumbre” es una palabra general utilizada para designar a un conjunto de actos rituales, cuyo orden se ciñe a una intención y un espacio-tiempo particulares. Sin embargo, la designación en lengua tepehua puede aludir o enfatizar un momento del ritual como se observó en el caso de las mayordomías (sin dejar de nombrarse *costumbre* en castellano).

Para el autor, los *costumbres* son “ritos chamánicos” cuyos elementos emblemáticos son el sacrificio de aves (pollos y guajolotes) y la elaboración de fetiches antropomorfos, ya sean de papel recortado o corteza de árbol de hule atada. La disposición de estos elementos es en altares, tendidos o depósitos rituales. Según el autor, estos eventos rituales tienen objetivos agrícolas y terapéuticos, por lo cual quedan inscritos en el ciclo de vida de las personas, en la muerte y el nacimiento (*ibid.*: 34).

Por su parte, Trejo y otros autores sugieren que de manera general, el *costumbre* refiere a los rituales de raigambre indígena que presentan intenciones específicas, terapéuticas o las agrario-meteorológicas, y suelen reproducir un orden tripartita, el cual inicia con una secuencia de apertura, seguida de las secuencias nefasta y fasta, hasta cerrar con la réplica. Este “canon del *costumbre*” se mantiene relativamente estable pese a las improntas étnicas y a la intencionalidad (2014: 46-47).

Entre los tepehuas serranos, *costumbre* es un término que suele emplearse de manera genérica como sinónimo de ritual autóctono y puede aplicarse a cualquier celebración de carácter religioso concebida como “original” o “cierta”. En concordancia con las descripciones de Williams, son *costumbre* aquellas prácticas rituales heredadas por los *Antiguos* o antepasados. Así, dentro de la tradición serrana se incluye a los rituales agrario-meteorológicos, Mayordomías, algunas ceremonias terapéuticas y aquellas dedicadas a los muertos: Carnaval, Todos Santos y las exequias. Actualmente, en el marco de las reivindicaciones étnicas, algunos tepehuas (y mestizos) han comenzado a difundir estos *costumbres* como emblemas políticos de su identidad.

Aunque la palabra *costumbre* siempre se utiliza en español, se sabe que cada práctica ritual posee una designación general en tepehua (pero puede variar según el hablante). Así, se encuentran nombres como: *Qamanti*, ‘juego’, para Carnaval; *Ix pu Tach'anan stapu*, ‘tiempo de sembrar frijol’, para denominar a la fiesta de la Santa Cruz (3 de mayo); *Qay k'aatan*, ‘fiesta grande’ para la celebración de la Virgen de la Candelaria.⁹⁹ A diferencia de los términos en español, los nombres en tepehua revelan otras significaciones que subyacen tras las fiestas, ya sea su vínculo con los calendarios productivos, su jerarquía dentro la vida comunitaria y ceremonial, o los actos rituales más

⁹⁹ En ambos casos, estos nombres apuntan a las relaciones del *costumbre* con la vida social y agrícola de los tepehuas. En el caso de *Ix pu ch'ancan stap* se observa que el término alude al marcador temporal para siembra del frijol negro y toro, variedades que habrán de cosecharse antes de la celebración de Todos Santos.

emblemáticos dentro del *costumbre*. Otras designaciones se deben a una *tepehuización* del castellano como sucede con la Mayordomía o *Mayortomoqni*.

Generalmente, un *costumbre* incluye la participación colectiva (aunque los hay privados), además de la entrega de varias ofrendas o *lhaqailaqs'inti*, cuya traducción literal es “regalo”. Este término se aplica a las entregas dedicadas a las entidades sagradas como los Santos, el Agua o la Tierra y mantienen cierta unidad de sentido con otros pueblos indígenas (véase Broda, 2013). Sin embargo, en el caso de las exequias, la palabra “ofrenda” sólo se utiliza en castellano, pero no mantiene el sentido de regalo, sino de objeto colocado en un espacio sagrado. Esto se refleja en algunos términos empleados, los cuales generalmente aluden a objetos específicos: “bandejas”, “jarrito”, “gordas”, “lonche” suelen ser los nombres de estos depósitos. La diferencia contextual y de significado entre los “regalos” y las entregas funerarias invita a utilizar la categoría de depósito ritual propuesta por Danièle Dehouve para el caso de los segundos, toda vez que resulta más general (y propia del área mesoamericana) e implica la identificación o delimitación de un espacio sagrado, donde los ritualistas depositan objetos diversos y ejecutan sacrificios (2007:15).



a



b



c

a Carnaval, Karina Munguía, 2013.

b Santa Cruz / Ofrenda a la Sirena, Karina Munguía, 2013.

c Costumbre de Elotes, Karina Munguía, 2012.

2.3 RITUAL Y CUERPO

Para los tepehuas, el *costumbre* es fundamental para la reproducción de su vida social. Se trata de un hecho total que, desde su organización y durante su desarrollo, pone en comunión los significados profundos de la cosmovisión, la memoria colectiva y los diferentes ámbitos de la vida material: organización comunitaria, redes de parentesco, jerarquías entre grupos, economía, producción, tenencia de la tierra, paisaje, salud y enfermedad, entre otros aspectos. Además, el *costumbre* es una práctica que regula y expresa las tensiones entre sujetos; incluso, se impone como la vía regia para negociar con las diferentes entidades del cosmos. En sí, el ritual no puede entenderse excluido de la vida colectiva y familiar: está inscrito también en el ciclo de vida de cada tepehua, desde el nacimiento hasta la muerte (tal y como apunta Heiras). En este sentido, las nociones en torno al cuerpo son fundamentales para comprender las relaciones entre la vida y la muerte, mismas que son vertidas en el ritual.

Entre los pueblos de la Huasteca meridional se ha constatado una forma de comprender al cuerpo humano como un todo, es decir como la comunión entre el cuerpo y las diferentes entidades anímicas encargadas de regular las funciones vitales.¹⁰⁰ Esta imagen integral no es desconocida por el resto de los pueblos de tradición religiosa mesoamericana, basta recurrir al ya clásico estudio de Alfredo López Austin sobre el cuerpo humano (1998). Sin embargo, para la región de estudio, Trejo y otros autores advierten la dificultad para ubicar y definir aquellas entidades anímicas que puedan resultar comunes y comparables entre nahuas, tepehuas, totonacos y otomíes. Esto lo atribuyen a la “falta de una institución centralizada que dicte y haga respetar un dogma, así como la influencia de múltiples religiosidades”; por ello proponen un esquema general compuesto por dos entidades básicas: voluntad y cuerpo, es decir una co-esencia entre contenedor

¹⁰⁰ A propósito de las entidades anímicas: “La observación de los procesos vitales, del movimiento orgánico y de las funciones de conocimiento, tendencia y afeción, constituye la base de la concepción de los centros y entidades a los que se atribuye la existencia y el ordenamiento de lo anímico. Un centro anímico puede definirse como la parte del organismo humano en la que se supone existe una concentración de fuerzas anímicas, de sustancias vitales, y en la que se generan impulsos básicos de dirección de los procesos que dan vida y movimiento al organismo y permiten la realización de las funciones psíquicas. De acuerdo con las diversas tradiciones culturales, estos centros son concebidos de diferentes maneras: pueden o no corresponder a un órgano particular; pueden ser singulares o plurales dentro de cada organismo; en este último caso, pueden estar diferenciados por funciones, y aun jerarquizados” (López Austin, 1998: 197).

(cuerpo) y forma (pensamiento, potencia, fuerza).¹⁰¹ Pero aclaran:

El cuerpo es tiempo y espacio, es continente de voluntad, de la forma- agencia. Se trata ahora de una forma que de alguna manera evoca la del protocolo. Forma que es por sí misma en tanto agencia, forma que no contiene sino que es contenida. Por lo tanto, aunque postulamos bajo registro etnográfico un modelo dicotómico entre cuerpo (continente) y forma-agencia (contenido), el fundamento es trino, pues las posibilidades del cuerpo se despliegan en función de tres ejes: cuerpo, forma y vitalidad. La vitalidad entraña corrupción, característica de los cuerpos del tiempo humano: vida y muerte son su consecuencia. Así, aunque para presenciar a la Santísima Sirena en el mundo del hombre basta el agua, el intercambio hará necesario confeccionar el cuerpo ritual de la Sirena, es decir, un cuerpo que participe de la vitalidad y corrupción propias de nuestro mundo. Mas no todo lo que existe es vivo. El cuerpo vital es la marca y destino de la vida, mientras que la forma-agencia es existencia que trasciende limitantes espacio-temporales. Al conjunto de prácticas del cuerpo le llamamos *corpomorfosis* y en ella se arropan tanto facultades como técnicas (Trejo *et al.*, 2014: 29).

Para los autores, esta forma “de hacer cuerpo” permite comprender, desde lo local, la forma general en que los grupos indígenas de esta región “viven y piensan” los procesos de nacimiento, matrimonio y muerte. Aunque este esquema toma como principal referencia las nociones anímicas de nahuas, otomíes y totonacos, queda implícito que los tepehuas también pueden participar de estos principios. Pese a la sugerente invitación a buscar este modelo entre los serranos, se decide posponer su uso (más no olvidarlo) dando privilegio a los registros obtenidos en campo. Esta distancia permitirá aportar datos específicos sobre el tema, toda vez que la bibliografía especializada en tepehuas muestra escasas referencias sobre la concepción de los componentes anímicos.¹⁰²

Más allá de la edad o rol social, la mayoría de los tepehuas comparte ciertas ideas básicas sobre la composición del cuerpo. De forma general, se sabe que el cuerpo está formado por carne, huesos, sangre y órganos, pero también por varias entidades anímicas, idea que permite comprender al cuerpo como un sistema constituido por varias partes, cuyo funcionamiento es íntegro. Lo anterior se expresa en la fuerza para ejecutar actividades, la capacidad de mando, el trabajo y en la vida misma, pero también en desgaste y muerte.

Al igual que el término *costumbre*, las entidades anímicas tienen un nombre de uso genérico, conocido por toda la población: *espíritu o Tespiirituu*. Así, lo mismo se escucha

¹⁰¹ Los autores afirman que esta propuesta alude a un ejercicio de síntesis de todos los casos etnográficos registrados, en aras de reducir las contradicciones propias de los casos. Al mismo tiempo, se marca una distancia con lo propuesto por López Austin al respecto de las entidades anímicas (Trejo *et. al.* 2014: 245).

¹⁰² Heiras también reconoce esta escasez, pero identifica entre los tepehuas de San Pedro la existencia de la *estrella* como “cuerpos de las entidades anímicas de los seres humanos” (2010: 73).

a un joven que a un adulto decir: “se me salió el *espíritu* del susto”. Sin embargo, este concepto es empleado durante las conversaciones en español, por lo cual su sentido es ambiguo e insuficiente para caracterizar la composición anímica del cuerpo.¹⁰³ En este caso, el conocimiento de los especialistas (*curanderos*, hierberas y parteras) y la lengua – nuevamente– son la llave más adecuada.

Para estos conocedores, el cuerpo está dividido en dos mitades: izquierda y derecha, además de conformarse principalmente por cuatro componentes anímicos interrelacionados y encargados de regular algunas funciones vitales: *atsucunti*, *tachaput*, *atalacpast'ac'at* y *talhantian*.¹⁰⁴

2.3.1 ATUCUNTI: FUERZA VITAL

De las cuatro entidades anímicas, *atsucunti* es el término empleado para designar a la fuerza vital. La misma palabra se utiliza como traducción de ‘vida’, por ello ésta es la máxima expresión del componente anímico. Se le ubica en la parte izquierda del cuerpo, en el corazón, y desde ahí empapa todo el cuerpo. Además, no es única de los humanos, sino también de animales, plantas y entidades sagradas; esta razón motiva a los especialistas rituales a confeccionar atados o ramitos de flor cempasúchil como soporte material de la fuerza vital, pues la flor “es su corazón”.¹⁰⁵ En este sentido los atados son al *atsucunti*, lo mismo que los *muñecos* de papel al cuerpo.¹⁰⁶

¹⁰³ La complejidad para comprender el término *espíritu* no sólo es contemporánea: “Para los europeos del siglo XVI el término “espíritu”, a veces empleado como sinónimo de *alma* o *ánima*, hacía referencia al aliento vital que dios había insuflado en Adán para darle vida” (Martínez, 2006: 179).

¹⁰⁴ Aunque etnográficamente estas entidades fueron mapeadas con los mismos especialistas, algunas veces la descripción se tornó difícil de aprehender y sobre todo de plasmar en este documento, pues en un principio se buscó ordenar cada entidad anímica según una función y órgano particular. Sin embargo, los tepehuas dan cuenta de una interrelación entre entidades (tal como sucede en el caso de *tachaput* y *talhantian*), la cual se expresa en el cuerpo de diferentes maneras: salud, enfermedad, crecimiento, flojera, muerte, entre otros. Por otro lado, *espíritu* es un término genérico y difuso, en especial cuando los especialistas hablan en español, pues muchas veces el término engloba varias entidades anímicas de forma indistinta. En lengua tepehua las entidades se encuentran diferenciadas, aunque pueden actuar en conjunto para regular las mismas funciones. Aclarado lo anterior, en este apartado se presentan de manera general las concepciones en torno a las cuatro entidades anímicas mencionadas.

¹⁰⁵ Estos atados se confeccionan durante los *costumbres* y cada uno debe contener 15 o 12 flores, según se trate de hombre o mujer. Al momento de describir su *tendido*, un *curandero* señaló dos acepciones del color anaranjado de las flores: como reflejo del calor que produce estar vivos y como proyección del sol.

¹⁰⁶ De manera parecida, una mujer de la comunidad aludió al *espíritu* como “luz” que caracteriza a las personas vivas, de la cual carecen los difuntos. Más adelante se verá que efectivamente los muertos mantienen una oscuridad inherente. En la vecina Sierra Norte de Puebla, los nahuas ofrendan flores de cempasúchil

Se dice que la fuerza vital motiva el pensamiento y aprendizaje, dos capacidades que comparte con otra entidad anímica: el *atalacpast'ac'at* o *asentido* (mente). Esta interacción entre componentes anímicos afirma al cuerpo como un verdadero sistema, cuyas partes actúan de manera integral para producir la vida.¹⁰⁷

Por otro lado, algunos *curanderos* sugieren una relación entre la fuerza vital, Cristo, el sol y el mar,¹⁰⁸ lo cual explicaría el calor corporal y la vida: sin *atsucunti* por ende, se es un cadáver. Otros afirman que este componente anímico varía en intensidad según el individuo, por eso los especialistas rituales poseen una fuerza vital más “fuerte” que el resto de los tepehuas, gracias a su “fe en Cristo”, el Sol. Es justo la tutela del astro, lo que permite a estos *curanderos* superar las adversidades con mayor facilidad, sean daños por brujería o enfermedades. La conexión entre la fuerza vital y Cristo-Sol es una brecha abordada a profundidad en diferentes obras (véase López Austin, 1998; Stresser-Péan, 2011). No obstante, entre los serranos, la falta de datos etnográficos por el momento limita establecer relaciones semánticas más precisas, como aquellas recurrentes entre los nahuas veracruzanos.¹⁰⁹

Por otro lado, el *atsucunti* es una entidad anímica que no puede abandonar el cuerpo, pues implicaría estar muerto. Sin embargo, puede acumularse a lo largo de la vida, sobre todo entre el nacimiento y la adultez, por ello “los pilcates [niños chicos] tienen mucha energía” y los adultos pueden trabajar. Después de la reproducción sexual, la fuerza

durante Todos Santos, pues se equiparan al corazón del difunto. Estas flores se saben cargadas de *tonal*, entidad anímica compartida con los humanos, además de concebirse como semillas-corazón (cada pétalo de la flor es una semilla) (Lok, 1991).

¹⁰⁷ Entre los otomíes, Galinier también registra la función integral del *nzahki* y del *ntāhi* (energía vital y alma-soplo); sin embargo, el centro anímico es el estómago (1990).

¹⁰⁸ En otro lado se anotó la importancia del mar como morada del astro solar y depósito de la vida (Munguía, 2017).

¹⁰⁹ Los nahuas de la Huasteca meridional identifican a la fuerza vital, *chikaualistli*, en estrecha relación con el *tonalih*, “alma” concedida por *Tonatih* quien es el Sol-Dios (Trejo *et al.* 2014). Los tepehuas suelen explicar a través de sus narraciones cómo Cristo burló a los judíos y ascendió al cielo, convirtiéndose en Cristo-Sol y “Padre de todos los tepehuas”. Identificados como sus “hijos”, los hombres y mujeres quedaron destinados a cumplir con las enseñanzas del *costumbre* y las católicas, normatividad que rige la vida social. Lo anterior hace eco con una entrevista realizada por Lagunas, donde registró que los *malos aires* son seres “sin corazón” debido a su falta de creencia en Dios: “Malo la persona que va, no va en voluntad de Dios, no cree en Dios, sin corazón” (2004:157). Años después, al acudir con el mismo especialista, los propios datos corroboraron esta información, pero se agrega que la “falta de corazón” también se explica por el hecho violento de la muerte, y sobre todo porque un *mal aire*, al ser en vida un trasgresor de las normas sociales, carece de “amor” hacia otro “hijo de Dios”. En otras palabras el corazón, como *fuerza* vinculada a Dios, sólo es compartido por aquellos tepehuas que se saben “buenos” y respetan las normas de convivencia.

vital comienza a degradarse (López Austin, 1998; Trejo *et al.* 2014), por ello los viejos son propensos a enfermedades y se ven impedidos para realizar trabajos muy pesados. Cuando la fuerza vital se agota, la persona fallece.

2.3.2 TACHAPUT: POTENCIA

Al ser una entidad que motiva la acción-vida, el *atsucunti* no debe entenderse desligado del *tachaput*, palabra traducida literalmente como ‘fuerza’ y puede equipararse a la potencia, en tanto sus características apuntan a: “capacidad para ejecutar algo o producir un efecto. [Una] capacidad generativa” (RAE, en línea). Para evitar confusiones con lo arriba expuesto, en adelante se empleará este último término.

Expresión en el mundo y capacidad de actuar (voluntad en términos de Trejo *et al.*), la potencia es aquella energía que permite actuar, moverse y realizar actividades como trabajar, cocinar, coser, e incluso “luchar” contra las enfermedades. Por ello, más allá de localizarse en una parte específica del cuerpo, la potencia se deja ver a través de los actos. Cuando el individuo muere, ésta también se extingue.¹¹⁰ Aunque lo último es una concepción común, las descripciones sobre los *malos aires* sugieren una permanencia incorpórea capaz de actuar sobre el mundo, de ahí que también se les considere como seres dotados de potencia. Las invasiones y daños al cuerpo de otro son ejemplo de ello. Lo mismo sucede con la envidia, entendida como *aire* “que daña” a las personas, objetos, plantas y animales.¹¹¹

Para los tepehuas el trabajo es otra forma de desgastar la potencia. Así, cualquier actividad doméstica, agrícola, ritual o la toma de cargos implica un esfuerzo y, por ende, un incremento de calor en el cuerpo que, de no restaurarse, puede ocasionar enfermedades. Como los humanos, las entidades sagradas o *Dueños* trabajan ya sea al acarrear las lluvias a los campos de cultivo, favorecer el crecimiento de las plantas, dinamizar el tiempo, entre otras formas. Estas labores se reconocen sumamente agotadoras, desgaste evidente en la “ropa vieja y descolorida” que portan las entidades una vez terminadas sus labores (al

¹¹⁰ Aunque los especialistas afirman que la potencia se extingue al morir, no se tiene certeza si ésta regresa a la morada solar o si mantiene vínculos con otros puntos del paisaje.

¹¹¹ La envidia ha sido analizada por Trejo *et al.* en el apartado “La envidia: el don de carencia” (2014).

finalizar cada ciclo natural). Los restos de las ofrendas reafirman el detrimento de su potencia.¹¹²

2.3.3 ATALACPAST'AC'AT: ASENTIDO O PENSAMIENTO

Arriba se dijo que el *atsucunti*, fuerza vital, está asociado a ciertas funciones cognitivas, característica que deja clara su interrelación con el *atalacpast'ac'at* o *asentido*. Esta entidad anímica también se reconoce como *mente* y se ubica en la cabeza, justo en el cerebro, regula el pensamiento, aprendizaje y la memoria. Según explican los especialistas, a diferencia del *atsucunti*, los *asentidos* son centenares: “*tamcientosatalacpast'ac'at*, cien *asentidos*, pero hay más”. Una particularidad de este componente anímico es que puede entrar y salir del cuerpo; sin embargo, se debe tener cuidado cuando éste no regresa, pues su ausencia deviene en enfermedad, olvidos graves e incluso locura.

Generalmente, los *asentidos* suelen abandonar el cuerpo durante el sueño: deambulan y se encuentran con los muertos o las entidades sagradas, tal y como sucede con los especialistas, cuya *mente* viaja al otro mundo para adquirir el conocimiento ritual. Así, parte de la iniciación al “trabajo del *costumbre*” implica observar y aprender cada uno de los cánones rituales: números, tipos de recortes, atados, secuencias, actos rituales, entre otros. Según dice un *curandero*:

[el conocimiento ritual] se queda todo registrado en la *mente*, es como libreta. Ya nada puede olvidarse porque ya se aprende con el corazón [...] Yo no fui así, como estamos ahorita. Fui pura *mente*. Soñé que iba volando hasta que llegué a una casa. Ahí andaban puros viejitos sentaditos así, en rueda, amarrando flor. Amarre y amarre, bien apurados. Yo no tuve miedo. Me pasé con ellos. Me dijeron: ‘mira muchacho, ándale siéntate. Esto es destino. Este trabajo es lucha, así como estamos vas a hacer tú también. Cuando te toque bailar los elotes, vas a amarrar flor y a cortar el papel. Vas a mandar traer unas señoras para que bailen contigo [...]’. Así me dijeron. Me enseñaron todo este trabajo. Lo que uno debe hacer.

De manera semejante, Lagunas registra cómo la *mente* y el corazón son entidades vinculadas a Dios y su interrelación propicia el aprendizaje ritual y la *palabra* (ésta como capacidad de comunicarse con las entidades):

¹¹² La potencia de las entidades sagradas se restablece durante los *costumbres* anuales. Las formas de trabajo, el desgaste y restablecimiento de la potencia divina se abordó con más profundidad en: “El desgaste de los *Dueños*. Trabajo colectivo y desgaste entre los tepehuas de la Huasteca hidalguense” (Munguía, 2015).

Hay unos que se olvidan y no saben pronunciar, no saben decir la verdad como es. Porque hay unos olvidan. No todos pueden este hablar como palabra que hablo yo. Yo estoy pactado con dios. Dios me lo tiene la vida, dios me lo da licencia de mi palabra en mi mente, en mi corazón (2004: 164).

No obstante, la *mente* de las personas puede ser “dominada” por medio de brujería, de ahí que muchos *brujos* realicen conjuros para “atontar a la gente” (como sucede en el caso de los amarres amorosos). Los difuntos también pueden apoderarse del pensamiento y privar a la persona de toda autonomía de “razón”, invasión que se explica cuando: “no puedes moverte, quieres prender la luz y no reaccionas. No te deja, te tiene bien dominado”. Por ello, la protección de la cabeza es de suma importancia cuando un muerto se sabe presente en la comunidad (más adelante se retoma este punto).

Se dice que el alcohol es otro factor capaz de apresar la *mente* y causar la pérdida total o temporal de los *asentidos*, sobre todo cuando su consumo es excesivo. Lo anterior se refleja en la violación a las normas sociales: ya sea violencia contra la familia o a la comunidad, exhibicionismo e incluso asesinatos. En algunos casos, la ausencia temporal del componente anímico hace a la gente “comportarse como si no fueran ellos”, mientras la pérdida completa de la *mente* deviene en locura. Las danzas y compromisos rituales son otra vía para el desequilibrio anímico debido a su fuerte vínculo con las entidades sagradas. Así, quienes deciden pactar un *compromiso* con el Diablo deben vestir el disfraz de *indio* y ejecutar la Danza del Fuego durante cuatro (o siete) años consecutivos. No cumplirlo, o desertar, es una transgresión que se cobra con la lucidez, la salud y con malos sueños.

2.3.4 TALHANTIAN: SOMBRA

Finalmente, los tepehuas aluden a otro concepto anímico conocido como *sombra* o *talhantian* (*espíritu* cuando se habla en español).¹¹³ Generalmente, los tepehuas hablan de

¹¹³ *Espíritu* es un concepto complejo entre los serranos, pues su uso generalmente es en español y puede referir a varias acepciones. Sin embargo, al recurrir a la lengua y a los conocimientos de los especialistas, se encontró un vínculo con el concepto *un*, traducido literalmente como ‘viento’ o ‘aire’. Esta palabra puede referir al viento natural que “va y viene donde sea”, además de ser un término frecuente entre los tepehuas (el común de la gente y los especialistas) cuando se busca una traducción para *espíritu*, el cual se describe como una forma imperceptible y volátil, gaseosa. Esta característica etérea se expresa en diferentes narrativas como aquellas donde los santos católicos y los especialistas rituales intervienen a través de sus *espíritus* en la curación de un enfermo, sin que éste se percate de su presencia. Lagunas también registra: “Ellos son Dioses, son santos [...] Viven esperando a quienes se enferma. Acuerdan cada vez que se cura uno. Llegan en su espíritu, con puro aire—‘un’ en tepehua—. Es su espíritu.” (2004: 171). En el mismo tenor, los altares

una sola *sombra* distribuida en todo el cuerpo; sin embargo, Lagunas registra la presencia de tres *sombras*, pero se asoman algunos matices en su descripción: “aire, mano, sombra. Huevo, son tres huevos. Somos espirituales, pero tenemos la sombra. Se portan mal es el aire. Cuando es malo es el aire” (Lagunas, 2004: 170). La referencia a tres distintos componentes anímicos o *sombras* encierra cierta ambigüedad, pues en una entrevista reciente con el mismo *curandero*, se destaca que el cuerpo posee cientos de *sombras*, tal y como sucede en el caso del pensamiento. Por ello dice: “se cuentan *laqatam talhan*, *laqat'uy talhan* [una *sombra*, dos *sombras*], pero son muchas. Más de cien”.

Al respecto de la “mano”, las propias incursiones de campo arrojan que esta parte del cuerpo, junto con la muñeca y el antebrazo, está vinculada con el pulso o *ix takjuwin*, latido intermitente que permite diagnosticar la intensidad de la fuerza vital y la *sombra*. Por otro lado, el concepto de *aire* como entidad nefasta podría semejarse al *tachaput* o

de *costumbre* de los especialistas dejan ver un *tendido* elaborado con recortes de papel, mismos que se diferencian según su sexo (hombres y mujeres): son los *curanderos* y *curanderas* encargados de instaurar las artes rituales en el pasado primigenio. Se dice que ellos curan y “ven el mundo”: es su *espíritu* el que intercede por todos los pobladores, si el devoto “pide aquí al sahumerio [del altar] con su corazón, porque esto no es mentira, le van a oír. [Cada *antigua* del altar y] El sahumerio es reliquia. Ese humo va a ser tu palabra, es aire que sube y se va hasta donde está Nuestro Señor. Dios”. Por otro lado, el *espíritu* también se describe como un soplo emanado de las entidades sagradas. Aunque son pocas las referencias a esta característica, un pequeño fragmento mítico narra cómo Cristo sopló para dotar de *espíritu* a los “nuevos” tepehuas, aquellos que “no comían a sus hijos” y se encontraban refugiados en la iglesia. En este punto no se puede negar la atracción por asociar el *aire-espíritu* con el *soplo divino*, en analogía al complejo anímico descrito por López Austin (1998). No obstante, se pospone la interpretación, con la finalidad de describir las concepciones serranas. De las descripciones anteriores queda claro que el *aire-espíritu* implica una condición etérea e imperceptible, pero también sugiere la capacidad de un ser incorpóreo para actuar sobre otro (persona, animal, objeto), ya sea para causar daño o no. Los difuntos serían un ejemplo de *aires* con volición o voluntad. Así, durante las celebraciones de Todos Santos se dice que el *espíritu* de los difuntos: “llegan como puro *aire*. Llegan a visitar, por su tortilla y su mole. Tú vas a saber que llegó porque la fruta ya no sabe cuando la comes. [...] Luego se caen las cosas y vas a preguntar ‘a chinga, ¿por qué se cayó si no hay nada? o tu papel que pusiste de adorno, la lumbré aquella [de la vela], ya se anda moviendo. Pero no te espanta porque sabes que eso es bueno. Nomás es el *espíritu* del difunto que vino a su visita”. Los difuntos o *aires* considerados como peligrosos se designan *mal aire* o ‘aire fuerte’, *pas'un cachapan*, debido a la fuerza que poseen para dañar a los vivos. Incluso se les refiere como *takankat*, ‘enfermedad’, debido a esta característica. Entre los pisafloreños, Williams registra la palabra *maxkai'un* compuesta por *maxkai*, ‘malo’, y ‘*un*, ‘viento’ y explica: “Son los difuntos matados. Cuando, por ejemplo, llevan a un niño a la plaza y súbitamente empieza a llorar puede ser que ‘le topó el aire malo’ (*maxkai'un*). El remolino, *tamoswili'untín*, también se cataloga como aire malo que rapta el espíritu. En la locución está contenida la palabra *wili*, que expresa la rotación. También *maxkai'un* puede ser los ‘difuntos buenos’ porque el viento los transporta por dondequiera. En síntesis, hay una diferencia entre el aire fúnebre y al aire natural” (2004 [1963]: 201). Esta idea de una entidad anímica etérea y con volición sobre el mundo y las personas se encuentra entre los pueblos de la Huasteca meridional, pero también entre muchos pueblos de tradición mesoamericana como ilustra el trabajo de José de Jesús Montoya Briones sobre los *aires* (1981). Hasta donde permiten ver los ejemplos previos, los tepehuas serranos comparten esta noción, aunque no atribuyen un centro anímico específico al *aire-espíritu*, pues “está en todo el cuerpo”. En todo caso, cuando se habla en español y de manera general, las características de esta entidad apuntan a una equiparación con la *sombra* o *talhantian*, componente anímico que se sabe el “*aire* de la persona”.

potencia más que definirse como *sombra*, pues se trata de un ser con capacidad de actuar sobre el mundo, pero carente de una personalidad identificable: los tepehuas no atribuyen un nombre, sexo, edad o identidad a los *malos aires*. Esto a diferencia de la *sombra*, cuya característica fundamental es, precisamente, la identidad o semejanza con el individuo.¹¹⁴ La *sombra* replica la imagen del individuo e incluso recibe el mismo nombre: “La sombra equivale a una estampa etérea [...] puede equipararse a un retrato” (Williams, 2004 [1963]: 143). Esta cualidad es lo que permite aproximarse al componente anímico, más allá del número de *sombras* en el cuerpo.

Al estar vinculada con la personalidad/identidad de los sujetos es probable que la *sombra* sea equivalente al *espíritu*, en particular cuando se habla de *espíritu* débil o fuerte. Estas dos acepciones son empleadas por los tepehuas para describir el carácter de una persona, de ahí que los conocedores expliquen que los humanos pueden tener un corazón [*espíritu*] débil o fuerte “según le haya tocado”. Una persona con *espíritu* débil “está difícil que se corrija” y queda destinada a ser “dejada”, enfermiza, miedosa y propensa a sufrir ataques de *malos aires* con mayor frecuencia: les *tiembla* el corazón, según registra Lagunas. Por el contrario, aquellos de *espíritu* fuerte se describen con personalidad decidida, son determinados, “mandones” y valientes. Esta cualidad hace que la gente posea miradas penetrantes y “pesadas”, de naturaleza extremadamente caliente capaz de enfermar a otro, aunque no lo haga de forma intencional. Una mujer cuenta cómo su pequeño nieto enfermó después de que un hombre lo observara y adulara su cabellera rizada. Al tener el *espíritu* débil, el niño no soportó la “mirada caliente” del adulto por lo cual enfermó, siendo necesario el restablecimiento de su salud: el hombre debió escupir en la cabeza del menor. En los registros de Dorothy Wright, lo anterior se distingue de la “admiración” y se identifica como “mal ojo”, en tanto es causa daño (1944: 2).¹¹⁵

Los especialistas rituales son otro ejemplo de *espíritu* fuerte, por ello pueden acceder al “trabajo de *costumbre*”, don que se traduce como “fuerza del corazón” y es

¹¹⁴ Sólo algunas *sombras* causantes de daño mantienen identificación con un individuo particular, tal es el caso de los difuntos enojados que se revelan a sus familiares.

¹¹⁵ Según los registros de la autora, el “mal ojo” es una capacidad única de los tepehuas, toda vez que la gente externa a la comunidad no cuenta con ella. Esta información contrasta con los propios registros que afirman al “mal ojo” como un *aire* dañino que emana de alguien con *espíritu* fuerte, sea o no tepehua. Incluso, cualquier persona puede “echar mal de ojo” si envidia o desea algo ajeno con mucha “fuerza”.

herencia del Cristo-Sol, quien “es *curandero mayor*”. A diferencia del resto de los tepehuas, los especialistas aseguran que su “corazón está con Dios”, así dicen:

ando sin miedo, va uno con corazón. Así a dondequiera: México, Pachuca, Tulancingo, San Antonio, San Clemente, Mecapalapa, La Ceiba, Tuxpan [...]. Luego yo solito me echo a andar por el monte y cuando miro por allá, ahí anda un cristiano: ‘¿quién será? ¡Ay! Ya no está’. Es un nahual, ese no es cristiano. A mí no me hacen nada porque tengo *fuerte* en mi corazón. Yo ando con Dios. La víbora va a andar ahí y no me va a morder porque Nuestro Señor y la Madre Santísima de los Remedios me cuidan. Esos cristales yo ahí veo. Pregunto qué cosa hay en el camino. [...] El que tiene miedo va a ver una víbora y ya se espantó. Va a querer cruzar el arroyo y no va a poder [...]

Al igual que el pensamiento, la *sombra* puede abandonar el cuerpo durante el sueño o a causa de un fuerte sobresalto, momento cuando es raptada por alguna entidad como la Tierra, Fuego o Agua. Igualmente, puede ser capturada por medio de brujería. Para los tepehuas, la ausencia de esta entidad anímica gradualmente produce la muerte del individuo, por ello es importante su pronta reincorporación a través de rituales terapéuticos conocidos como *levantada de sombra*, donde el especialista llama a la *sombra* con el nombre del enfermo.¹¹⁶ Algunos síntomas que anuncian la pérdida de este componente anímico son la inapetencia y la sensación de frío en el cuerpo, pues la *sombra* se piensa de naturaleza caliente (en concordancia con la fuerza vital).

Tras el fallecimiento, la *sombra* permanece en el mundo de los vivos durante ocho días y puede revelarse a la comunidad si tiene alguna demanda, ya sea por medio de sueños o como “una aparición”. Para los especialistas, la *sombra* de un difunto es un *aire* capaz de enfermar y causar más muerte si no es conciliada a través de ofrendas y rituales, tal y como se verá adelante. Otros especialistas agregan que la *sombra* tiene la capacidad de invadir otros cuerpos humanos o animales, sobre todo para causar algún daño. Esta capacidad es propia de algunos *brujos* y de los *tapalan* o *nahuales*, pero la permanencia no es definitiva, pues siempre se busca regresar al cuerpo original.

De acuerdo con Ana Bella Pérez Castro, en toda la Huasteca la *sombra* es el principio vital que permite la vida tras la muerte y “dentro de lo que se puede llamar la

¹¹⁶ Entre los tepehuas de Pisaflores, Williams registra que: “Cuando se muere uno, se entierra la carne, pero la sombra ya anda en el monte, en el camino”. La liberación indicada permite saber que son sinónimos alma, espíritu y sombra. El concepto difiere respecto al pensamiento occidental, que concibe el espíritu asociado íntimamente con el cuerpo vivo. En el pensamiento tepehua la sombra puede abandonar al individuo viviente por un corto periodo. Ese abandono es el aviso de la muerte si no se reintegra la *sombra* a su forma. De ahí el cuidado, la preocupación por levantarla cuando el individuo se ha espantado, o recuperarla cuando se encuentra grave por intervención de los difuntos” (Williams, 2004 [1963]: 142-143).

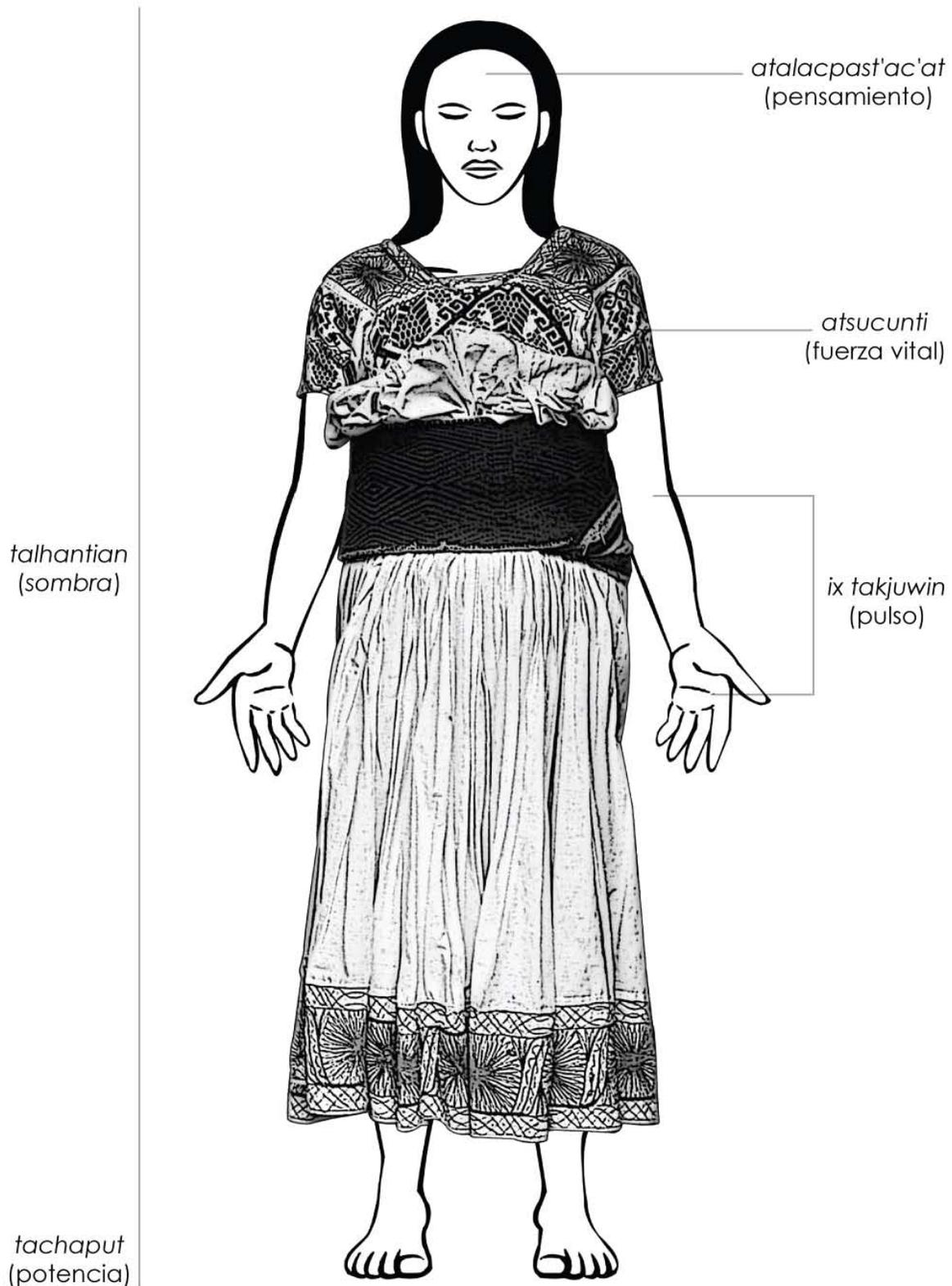
unidad del pensamiento huasteco, es que tal principio existe” (2012: 232). En parte, lo anterior explica la relación entre difuntos y vivos, pero sobre todo el papel de los muertos en los ciclos de regeneración vegetal (un aspecto sumamente documentado en la literatura mesoamericanista en el cual no se profundizará aquí). Por otro lado, la autora apunta a un importante vínculo entre la *sombra* y la memoria, que al menos entre los tepehuas resulta fundamental para comprender las significaciones en torno a los muertos recientes, así como las interacciones entre vivos y la *sombra* recién disgregada:

el alma o la sombra de los muertos en forma natural, continúa “su vida” en un proceso en el que el cambio de condición, de vivo a muerto, significa permanencia, la repetición simbólica de la vida anterior. Las almas de los muertos no envejecen, ni cambian de sexo, porque la muerte es finalmente sólo un estado diferente de vida. Los difuntos en realidad desaparecen cuando se desvanece su recuerdo. El olvido es, entonces, en realidad la muerte en toda su expresión (*ibid.*).

Hasta aquí se observa que el cuerpo humano es un sistema, cuyos elementos anímicos y orgánicos están interrelacionados para producir la vida. En especial, la *sombra* es el componente que permanece tras la muerte y con ella, los vivos continúan relaciones sociales hasta que el recuerdo se agote. Según los tepehuas, el cuerpo está “completo” desde el nacimiento; sin embargo, las diferentes fases del ciclo de vida (niñez, adultez, vejez y muerte) señalan algunas transformaciones en estos componentes corporales: algunas etapas consolidan otras disgregan. Aunque se habló de manera general sobre las entidades anímicas, a continuación se presentan algunos cambios ocurridos durante la vida para después profundizar en aquello ocurrido tras la muerte (sobre todo, lo que sucede con la *sombra*).



*Levantada de sombra. Acervo histórico del Museo Comunitario Tepehua Kin la'acha'an.
Julio César Miranda, 2002.*



Ubicación de las entidades anímicas en el cuerpo. Elaboró Karina Munguía con base en los registros etnográficos de 2011-2017.

2.4 CONSOLIDACIÓN Y DESGASTE DEL CUERPO

A lo largo de su vida y hasta la muerte, el hombre enfrenta diferentes procesos que inciden de manera directa en el cuerpo y las entidades anímicas, pero son la agregación y disgregación aquellos principios que definen la existencia de los seres humanos, en especial su capacidad de acumular fuerza vital, reproducirse y “secarse” para fallecer. Así, consolidar un cuerpo implica:

El acoplamiento anímico-corporal merced al vital empeño en ir agregando fuerza, esto es, potencia sexual [...] El proceso de agregación que se desencadena con el coito y la concepción, tras el nacimiento supone también el crecimiento y maduración de todo ser viviente; proceso en el que los cuerpos superan su originaria maleabilidad, propia de la infancia, y en el que las instancias anímicas fundamentales no sólo se alojan, sino que se manifiestan en él a pesar de no estar del todo consolidado: por débil y vulnerable que sea, todo bebé, todo niño, es capaz de manifestar sus anhelos (Trejo *et al.*, 2014: 243-244).

Para algunas mujeres tepehuas, los individuos son seres “completos”¹¹⁷ desde el nacimiento en tanto las entidades anímicas yacen dentro del cuerpo, hay movimiento, calor y personalidad. No obstante, la fuerza anímica de un recién nacido aún es débil y vulnerable, por ello difícilmente soportan los ataques de *aires* u otro ser maléfico que busque alimentarse de ellos o robarles el *espíritu*. En sí, tras el alumbramiento el nuevo cuerpo adquirirá fuerza durante toda la infancia hasta la adultez, cuando puede trabajar, cumplir sus responsabilidades con la comunidad, pero sobre todo casarse y dar vida a otro ser.

Este proceso de agregación y fortalecimiento de las entidades anímicas se acompaña de la ejecución de diferentes actos rituales para hacerse efectivo. Desde el alumbramiento, las parteras tepehuas someten a madre e hijo a una serie de tratamientos que incluyen aislamiento, alimentos especiales y baños con hierbas frescas, todo ello para refrescar y “endurecer” los cuerpos que en esta etapa se encuentran calientes y “aguados”. Para las mujeres tepehuas, nacer y dar a luz son dos procesos equiparados a la muerte debido al exceso de calor que emana de la sangre derramada por la madre, por eso los

¹¹⁷ Durante su vida, una partera se dedicó a registrar las diferentes formas de alumbramiento, así como aquellos nacimientos considerados fuera de lo “normal”, con la finalidad de dejar memoria de su trabajo. Así, en un cuaderno ilustró neonatos “sin cerebro”, con labio leporino u otra “deformidad” física, además de detallar sus características y cuidados, incluso si sobrevivían o no. Pese a ser mestiza, esta mujer poseía el conocimiento ritual y cosmológico propio de los tepehuas, de ahí que estos niños se consideraran como “incompletos”, no por su falta de entidades anímicas sino por sus malformaciones físicas, muchas veces concebidas como un “castigo” hacia los padres o por no tomar las precauciones necesarias durante el embarazo (por ejemplo, cuando hay eclipses o tormentas).

contactos con las parturientas son altamente patógenos y restringidos. Vida y muerte son parte de un mismo proceso, aunque es necesario mudar del estado mortecino en aras de crecer, producir y reproducirse, es decir para (re)insertar a los nuevos sujetos al mundo social.

Para la Huasteca meridional, las etnografías dan cuenta de otros rituales para consolidar el cuerpo, mismos que inician con el bautismo y el consumo de maíz, dos “dispositivos fundamentales para la sociabilidad humana”, y culminan con el matrimonio cuando se inicia la actividad sexual dadora de vida (*ibid.*). Entre los serranos, el tránsito entre etapas productivas y sexuales –por ende el cambio en la condición de los sujetos– se marcaba con otras dos celebraciones previas al matrimonio, hoy ambas extintas: el ritual para iniciar el trabajo, ejecutado durante la infancia para dotar a los niños de las habilidades laborales agrícolas y domésticas,¹¹⁸ y el *cambio de vestido*, cuando las mujeres mudaban al ajuar tepehua (faja, liado o falda, blusa y *quechquemitl*) para anunciar la llegada de sus quince años, edad para casarse y reproducirse. Actualmente, la fiesta de XV años toma relevancia entre las jóvenes que abandonan la adolescencia y no faltan las ostentosas comidas y bailes para volver público el acontecimiento. Sin embargo, hay quienes prefieren otras formas para celebrarlo e incluso, ya se consideran nuevas edades y marcadores para ser adulto. Así, se privilegian actos como el acceso a la universidad o el término de una licenciatura.

Sin importar la edad en que suceda, el matrimonio funge como parteaguas entre los procesos de vida (consolidación de los individuos) y muerte: engendrar implica la disgregación del cuerpo, es decir el gradual desgaste de la “fuerza vital en contextos reproductivos [,] la irremediable y progresiva pérdida del cuerpo, la desecación y final disyunción de las entidades anímicas” (*ibid.*: 244, 255, 268).

¹¹⁸ Aunque se cuentan con descripciones más detalladas sobre este ritual, a grandes rasgos se puede decir que este ritual se ejecutaba durante la noche del 24 de diciembre y consistía en acudir al río, donde se *bañaba* y *limpiaba* a los niños con ortigas para quitarles la “flojera”. Posteriormente, debían abrazar las grandes piedras en aras de recibir su fuerza, transferencia que garantizaba un buen desempeño en las actividades agrícolas. En el caso de las niñas, esta fuerza permitiría tener los bordados siempre en la mente. No olvidarlos. Por su parte, Claudia Madrid Serrano también ofrece descripciones sobre este ritual y agrega sobre los alimentos entregados en esta ocasión que: “[El simbolismo del atole de amaranto] como bebida ritual en esta acción, reside en que es una planta “del monte”, sólo crece ahí, una de las funciones que cumple este ritual es el de fortalecer la vinculación que un niño, como sujeto adulto habrá de tener con la tierra, con los cerros y el monte, que es donde típicamente se desarrollan los cultivos agrícolas” (2012: 7).

Para los serranos, trabajo y sexo son desgaste que gradualmente se expresa en vejez y enfermedad, por ello los ancianos se caracterizan por la debilidad anímica que ocurre tras “cumplir en su vida”. Esta condición los vuelve más propensos a los achaques y su recuperación física es cada vez más difícil: “los abuelitos ya se cansan porque no tienen fuerza como uno, por eso no salen pronto, y por más tratamientos que tengan la enfermedad los vence”. Aunque la fuerza vital puede restaurarse con intervenciones rituales, tarde o temprano la muerte se impone en su máxima expresión: el completo desprendimiento de la *sombra* y el cuerpo.

2.5 LA DISGREGACIÓN DEL CUERPO: MORIR EN TEPEHUA

Para los pueblos de tradición mesoamericana, morir no es la extinción de la vida y el abandono del cuerpo en la tierra. Es un fenómeno heredado de las entidades sagradas y por ende, expresión de una relación jerárquica con ellas: “una anomalía, un defecto de su especie [humana], una desgracia que no alcanza a los sobrenaturales” (López Austin, 1998: 356). Esta idea es replicada por los tepehuas para quienes la muerte es una condición adquirida durante el tiempo primigenio, cuando la vida de los hombres era infinita a tal grado que resultaba incómoda para otros habitantes como los animales. Cuentan en Pisaflores:

Nuestro señor Jesucristo había dicho que los que murieran volverían al otro día, y así era, volvían de nuevo, y en el mundo abundaba la gente. Un día la lagartija le pidió al señor Jesucristo que todas las personas que murieran ya no volvieran porque la gente seguía naciendo más y más y ella ya no encontraba dónde ponerse la cola. Entonces nuestro señor Jesucristo dijo: ‘Todos mis hijos que se mueran ya no volverán porque la gente va naciendo más y más, y el mundo va reduciéndose’ (Williams, 1972: 95).

En otras palabras, morir es expresión de un nuevo orden que destinó a los humanos a terminar su existencia corpórea en el mundo. Sin embargo, para los tepehuas morir implica la continuidad de la vida, aunque bajo nuevas condiciones sociales, temporales y espaciales, pero también corpóreas y anímicas. La carne y los huesos permanecen bajo la tierra, pero la *sombra* continúa con las actividades y responsabilidades terrenas en otro lugar: el *laknin* o lugar de los muertos. Allí, los tepehuas que hayan acatado las normas sociales y religiosas se reúnen con sus familiares y parejas para dar seguimiento a su cotidianidad, unas hacen tortillas mientras otros trabajan el campo o hacen faenas. Según

dicen los serranos: “todo es como aquí. Es lo mismo”. Esta realidad *post mortem* adquiere diferentes matices para aquellos que en vida desafíen las reglas que forjan la comunidad, tal y como se verá adelante.

La muerte no rompe con el compromiso que los individuos tienen con la comunidad, las familias ni con las entidades sagradas, trasciende para volver a los difuntos entidades de suma importancia en la articulación y movimiento de algunos procesos cósmicos (mismos que rigen las entidades sagradas), en especial aquellos relacionados con los ciclos agrícola-meteorológicos. Así, se ha dicho que los muertos trabajan como los encargados de hacer la tierra fértil y traer las aguas necesarias para milpas que habrán de cultivar los vivos (López Austin, 1994; Good, 1996; Gómez, 2004; Broda, 1971, 2008; Pérez Castro, 2012). Esta importante labor se expresa en la imagen de los muertos como nubes que acarrearán las precipitaciones y se les recompensa con ofrendas y ceremonias durante las celebraciones de Todos Santos, el 1 y 2 de noviembre (Gómez, 2004).

Sin embargo, el fallecimiento sólo es el primer paso para ser partícipes de esta dinámica colectiva. Los difuntos nuevos son incapaces de ser lluvia y nubes benéficas, concibiéndose como seres invadidos por oscuridad y enojo, de ahí que deban atravesar por diferentes estados de purificación, expulsión y conciliación, con la finalidad de adquirir su condición de entidad *fasta* (no peligrosa o dañina para la comunidad). Al ser la muerte un fenómeno social, estas transformaciones se realizan con ayuda de los vivos, quienes ejecutan a lo largo de 11 días diferentes actividades rituales privadas y públicas aquí denominadas *exequias* y de las cuales se ocupa el siguiente capítulo. En tanto, vale la pena echar un vistazo a las categorías *mortecinas* que reconocen los tepehuas, pues de su diferencia dependen el tratamiento y las actitudes rituales a tomar, una vez terminados los *costumbres* funerarios.

2.6 CLASIFICACIÓN MORTECINA

En lengua tepehua serrana el evento de la muerte se expresa con la palabra *aniinti*, mientras que *alasaniiin* es el término para designar de manera genérica a un difunto o cadáver.¹¹⁹

¹¹⁹ Antonio García Agustín da cuenta del uso genérico de los términos *aniinti* y *alasaniiin*, a través de los enunciados: “*Jantu xamati’ catiputaxtunilh ju aninti* (Nadie se va a salvar de la muerte) y *Lhitajucail*

Aunque ambas palabras son de uso común entre los tepehuas, éstas no logran dar cuenta de la diversidad de categorías en torno a los muertos, pues para designar es necesario considerar aspectos como: la antigüedad del fallecimiento, el vínculo de las personas con las entidades sagradas, la forma del deceso, entre otros. En este sentido, los hablantes identifican al menos diez tipos de muertos, sin que esto agote el registro.

Categorías mortecinas

	Nombre en tepehua	Ámbito de acción
Difunto	<i>Alasaniin / xaniin</i>	
Recién muertos (“cuando está muerto”)	<i>Vaniilh</i>	
“Se murió hace mucho tiempo”	<i>Vaniitax</i>	
Muerto que se rueda del monte	<i>Bata’ja’ju</i>	Tierra / monte
Muerto por asesinato	<i>Vamaniicalh</i>	Tierra / monte
Muerto por golpe de piedra	<i>Va lacpa’alh ju chiux</i>	Tierra / monte
Muerto por ahogamiento (su fallecimiento es muy antiguo, sólo se recuerda)	<i>Amuxtuniin</i>	Agua / río
Muerto por ahogamiento	<i>Vaa puotlhuxkaan</i>	Agua / río
Muerto que se lo lleva el río	<i>Vamamuxtu ju xkaan</i>	Agua / río
Muerta en el parto	<i>Jantu lai amalasapui</i>	Trueno

Pese a la diversidad, estas categorías mantienen ciertos rasgos comunes que permiten acotarlas y agruparlas dentro de dos grandes grupos: *muertos de Dios* y *muertos del Diablo*. Como se verá en líneas siguientes, la diferencia entre ambos tipos de muertos se asienta principalmente en la forma del fallecimiento, sea “natural” o violento, y permite a los tepehuas distinguir entre aquellos de naturaleza fastuosa y nefasta. Hay que tener en mente que estas condiciones no son meras expresiones simbólicas, sino que están vinculadas al papel social de los muertos, tal y como sugiere Pérez Castro:

la diferencia en el acto de morir determina la forma en que se concibe a los muertos y sus funciones, por ello [...] hay tiempos diferenciados para su arribo al mundo de los vivos. Es decir, el tipo de muerte determina el papel social que cumplen en la Huasteca [,] la forma en que se adquiere un conjunto de privilegios y obligaciones (2012: 211, 225).

Pese a la aparente oposición, ambos grupos mortecinos resultan complementarios pues articulan un sistema simbólico en estrecha relación con dos de los ciclos rectores de la vida

pumatam alasinin ju la’ixquilhtu’ kaixcan. Tus chavai jantuca’ c’atsacan tichi chavaich (Encontraron un cadáver en la orilla del río, hasta ahora todavía no se sabe quién es)” (2012: 24, 27).

tepehua: el agrícola y aquel de secas-lluvias. Lo anterior corrobora la difundida hipótesis sobre el papel de los difuntos como gestores de las aguas necesarias para el crecimiento de las plantas comestibles.¹²⁰ Sin embargo, los difuntos, sean *de Dios* o *del Diablo*, mantienen cierta indistinción cuando son muertos recientes y, por igual, se les considera peligrosos debido a su naturaleza oscura, la cual es necesaria erradicar. La excepción son los *angelitos* a quienes se les considera “puros”. Según explica Trejo, *et al.*, “un difunto de Dios es potencialmente fasto. Sin embargo, cuando se enoja acarrea enfermedades, malas cosechas, pesadillas. No deja de ser un aire sin cuerpo vivo. No es posible vivir con los ancestros y parientes en contra, por eso es menester alimentarlos y recordarlos con respeto” (2014: 433).

Para los serranos, los muertos recientes experimentan un sentimiento de negación ocasionado por el propio evento de la muerte. Ello se debe a que no volverá a ver sus cosas o animales; mucho menos a sus familiares y amigos, quienes sufrirán el luto de la partida. Esta aflicción lleva al *espíritu* a aferrarse al mundo de los vivos, tornándose peligroso para la comunidad: es capaz de acarrear enfermedades y más muerte. Adelante se describirá la forma en cómo esta característica nefasta es compartida con los *muertos del Diablo*, cuyos reclamos radican en que “aún no era su tiempo”: un corte súbito de la vida propiciado por un conjunto de acciones negativas que terminan por vulnerar las responsabilidades del sujeto con sus familiares y la comunidad.

Según cuentan los *curanderos*, los difuntos recientes mantienen este sentimiento nefasto durante un periodo de ocho días, además de permanecer en completa oscuridad. Es por ello que la luz sirve para “guiarlos” fuera del mundo de los vivos y, de paso, convertirlos en difuntos de naturaleza opuesta: “un muerto que no espanta” es porque “tiene luz” o “ya está en la luz”. Esta relación entre la oscuridad nefasta y los recién fallecidos se hace evidente en los alimentos y la parafernalia empleada durante los rituales funerarios, así como en varias secuencias ejecutadas durante las noches.¹²¹ Asimismo, se expresa en

¹²⁰ Pocas veces se ha empleado, como tal, la dicotomía “muertos de Dios/muertos del Diablo” para describir la gama de relaciones mortecinas que aparecen a lo largo del año, centrándose en la presencia de los muertos durante el temporal y las secas.

¹²¹ De igual manera, en el extinto *costumbre* para “hablar con los muertos” (terapéutico) se recreaba el ámbito mortecino, carente de luz, con la finalidad de que los difuntos y especialistas entablaran una comunicación efectiva. Para lograrlo se elaboraba una “casa” en la parte inferior de una mesa, cuyas patas eran circundadas con un petate; ahí se introducía el ritualista para conocer las demandas y molestias de los difuntos, las cuales se saldaban a través de una conciliación ritual.

la conceptualización del paisaje, el cuerpo humano, la naturaleza, el tiempo, los animales, entre otros.

2.6.1 MUERTOS DE DIOS

Los *muertos de Dios* o *xaaniin*¹²² son difuntos adultos que fallecieron por enfermedad o vejez. A ellos se les destina el *cielo*, pues en vida profesaron los sacramentos católicos como el bautismo o el matrimonio. Además, se dice que acataron los cánones comunitarios como son: respeto a los vecinos y a la familia, no ser golpeador o buscapleitos, ser “sociable” (recíproco) con los demás, entre otros valores. En la categoría de *muertos de Dios* se incluyen a los *angelitos*, niños bautizados y jóvenes solteros que emprendieron el camino de manera temprana y sin oportunidad de procrear. En esta subcategoría también se consideran a los niños que alcanzaron a probar el maíz,¹²³ aunque esta particularidad sólo es reconocida por los tepehuas septentrionales y meridionales (Trejo, *et. al.* 2014).

En oposición a los *angelitos* están los *limbos*, infantes sin bautismo o que fueron abortados. Según narra una mujer, estos difuntos son de naturaleza indefinida, es decir no pertenecen al cielo o al infierno ni causan daños a los vivos, aunque pueden revelarse a la madre en sueños para denotar la tristeza que les aqueja al no poderse reunir con la Virgen. Lo anterior lleva a los tepehuas a decir: “el bebé no se puede ir así. Debe tener su bautizo para que nuestra Madre, la Virgen, lo reciba por allá”. Esto deja ver la importancia que tiene para los tepehuas el cumplimiento de ciertas normas católicas (bautizo y matrimonio) en la definición de las moradas *post mortem*. Así, el sacerdote, la madre o alguna anciana reconocida como *madrina*¹²⁴ procura bautizar al niño recién fallecido, librándolo de su condición de *limbo*.¹²⁵

¹²² En Pisaflores los muertos de Dios se conocen como *janinín* (Williams, 1972: 39).

¹²³ Para los otomíes de Tenango de Doria y San Bartolo Tutotepec, vecinos municipales de los tepehuas, serán *angelitos* aquellos quienes no cumplieron con las actividades que marcan el tránsito de la niñez a la vida adulta: el trabajo individual en la parcela o la construcción de una familia propia (Pérez, 2011: 117-118). Esta visión es compartida por los otomíes de Acuatla, Huehuetla, quienes afirman la importancia de estas actividades como marcadores para el reconocimiento del individuo dentro de la vida comunitaria.

¹²⁴ Mujeres, generalmente ancianas, que conocen y participan de las actividades religiosas “tradicionales”.

¹²⁵ Entre los totonacos se dice que: “al nacer, la Madre del oriente, *Natsi'itni*, que envía al niño al mundo, le dice al tiempo que le da una nalgada: ‘¡Vete y no vuelvas más!’”. Se ve la huella de esa despedida en el trasero del recién nacido. Nosotros le llamamos mancha mongólica. Un niño que no tiene esta mancha pigmentaria congénita no vivirá mucho: *Natsi'itni* no lo ha enviado al mundo de modo definitivo. El niño que muere, en

Aunque no es explícito por los tepehuas, los *limbos*, los *angelitos* e incluso los nonatos se tornan seres vinculados a las lluvias y el agua, basta saber que es el Trueno quien demanda la vida de las mujeres embarazadas y sus crías durante el ciclo de temporal. Esta idea es general en la Huasteca, de ahí que algunos grupos conciban a los pequeños difuntos como seres destinados a proteger a la comunidad y a enviar el agua y las lluvias necesarias para el crecimiento de las plantas comestibles (Gómez, 2004).

También se consideran *muertos de Dios* aquellos hombres y mujeres que cuidaron del culto a las *Antiguas* y por ende, “creyeron en el *costumbre*”: los especialistas rituales. Aunque este grupo social se mantiene íntimamente vinculado a las entidades sagradas, es sabido que el cielo no siempre es su morada final (como sucede con el resto de la gente). Según cuenta un especialista, el destino *post mortem* dependerá, en gran parte, de la entidad sagrada a quien se le haya “entregado el espíritu”,¹²⁶ en su caso fue a la Sirena. Así, el *espíritu* de este *curandero* quedará destinado a morar en las entrañas del río, en la *kox juanch juu laqachaqan* o “la casa buena” (trad. lit. ‘el pueblo bueno’).¹²⁷ Otra especialista afirma que su destino es junto a la Virgen de Guadalupe y el Señor Jesús, pues ambas entidades son sus “padres”.

En general, los *muertos de Dios* son la “gente buena” que en vida respetó y cumplió las normas de la comunidad, así como aquellas dictadas por el *costumbre* y la iglesia católica (sacramentos, asistencia a misa, apoyo en las fiestas de los santos, culto a las entidades sagradas, entre otras). En la Huasteca, esta categoría de muertos es la que actúa en beneficio de la comunidad, ya sea en el ámbito agrícola o de la salud, además de ser puente entre vivos y entidades sagradas. La unidad en el pensamiento religioso huasteco demuestra que:

los que mueren por causas ‘naturales’, después de incorporarse al mundo sagrado, de tener un espacio en lo divino donde habitar, se convierten en intermediarios entre los hombres y las deidades para lograr ante todo, el éxito de las cosechas. En este caso, la muerte es una vía a través de la cual se construyen redes sociales e intercambios recíprocos con el mundo de los dioses para lograr el bienestar de la comunidad (Pérez Castro, 2012: 233).

efecto, no va al dominio de los muertos en el oeste: retorna con las madres, en el paraíso oriental” (Ichon, 1973: 209).

¹²⁶ Williams refiere que los sacerdotes, las parteras, los músicos de *costumbre*, los danzantes y los “adivinos” van al Cerro de Oro, lugar donde habitan las entidades celestes (2004 [1963]: 202).

¹²⁷ En la vida religiosa tepehua, la Sirena juega un papel de suma importancia por lo que más adelante se explicará su vínculo con el sistema mortecino.

Esta serie de características permite a los tepehuas concebir a estos difuntos como entidades fastas, no peligrosas para la comunidad o causantes de enfermedades, de ahí que se les reciba gustosamente durante las celebraciones de Todos Santos o *Santoro*, del 30 octubre al 2 de noviembre.

2.6.2 MUERTOS DEL DIABLO

Por oposición a los *muertos de Dios*, están aquellos *del Diablo* quienes pertenecen al *infierno* debido a su naturaleza nefasta. Su condición peligrosa se debe a su “sangre [extremadamente] caliente”,¹²⁸ producto del enojo que genera el arrebato súbito de la vida. Para los tepehuas, este tipo de difuntos puede acarrear más muerte, pues es capaz de generar enfermedades a los familiares o a cualquier incauto de *espíritu* débil que camine cerca del lugar donde expiró el cuerpo: se presenta “pesadez” o dolor de cabeza, mucho cansancio y algunas ocasiones náuseas debido al “calor agarrado”. Para la Huasteca meridional se ha registrado que la peligrosidad de estos muertos también radica en el derramamiento de sangre (Trejo *et al.*, 2014). Este dato fue constatado entre los serranos, quienes enfatizan el carácter nefasto de aquellos muertos por machetazos, disparos o en hospitales tras alguna cirugía, en tanto “los cortan con cuchillo y sierra”.¹²⁹

Para “quitarles el enojo” y evitar estos influjos patógenos, son necesarias varias acciones rituales de conciliación e incorporación como *levantadas de sombra*, colocación de cruces o de capillitas. Pese a su obligada ejecución, dichos rituales parecen no eliminar del todo la naturaleza patógena de estos muertos, calidad nefasta que perdura. Cuentan algunas mujeres que el *aire* de los *muertos del Diablo* “se queda [por] siempre” a diferencia de los *muertos de Dios*, que requieren de cuatro años consecutivos para *limpiarse* y considerarse completamente fastos. Por lo anterior, a difuntos nefastos se les recibe durante el Carnaval y en la celebración de San Lucas, 18 de octubre, ambas dedicadas al Diablo y sus compañeros.

¹²⁸ Llama la atención que pese a considerarse una entidad etérea, la *sombra* se identifique como poseedora de sangre. Quizá la presencia del líquido vital denota su capacidad de actuar sobre el mundo de los vivos, así como el vínculo identitario con la persona.

¹²⁹ Lo mismo se registró entre los otomíes veracruzanos de Zapote Bravo, en agosto de 2015.



Altares de Todos Santos (niños y adultos). Karina Munguía, 2016.



Altar de Todos Santos. Karina Munguía, 2014.

Para los tepehuas, la condición nefasta de estos muertos se debe a la forma violenta del fallecimiento: accidentes, asesinatos, suicidios, cirugías mal logradas, crecidas de río e impactos de rayo.¹³⁰ Este arrebató súbito de la vida no es casual, sino que está vinculado a la trasgresión de los principios sociales, religiosos y morales de la comunidad: robar, pelear, abortar o asesinar son ejemplos estas rupturas y se sancionan con la vida. Por otro lado, los ataques de brujería y los pactos incumplidos con el Diablo también se presentan como posibles causas de una muerte violenta.¹³¹ Se condena a morir de manera violenta a quienes privaron de la vida a otro ser: los maleantes, asesinos, “médicos que operan” y las mujeres que abortan. Los homosexuales corren esta misma suerte, “es su destino” al desafiar las leyes de Dios que imponen el sexo entre hombres y mujeres.¹³²

A la lista de muertos nefastos se suman los profesantes de religiones no católicas, pues “ya no participan” y “ya no creen” en las costumbres de los antepasados y por ende, en la herencia de Cristo y las *Antiguas*. Para los tepehuas más viejos y conservadores del *costumbre*, los conversos rompieron con las relaciones comunitarias y los valores “originales”; por esta razón se dice: “los que son evangelistas, los que son hermanos. Se los lleva [el Diablo] y se van al *infierno*. Ellos no vienen aquí. Nosotros vamos al *cielo* que somos católicos, no vamos al *infierno*”.

Los castigos por quebrantar las normas de la “vida tepehua” o del “ser tepehua” se plasman en varias anécdotas, mismas que explican cómo las personas se destinan a morir violentamente por “no andar en buenos pasos”, “por andar causando el mal al otro”, ser buscapleitos, borracho en exceso, golpeador, e ignorar “la palabra de Cristo”. Incurrir en algún “pecado grave” de éstos, también augura que el difunto permanezca como un *mal aire* al servicio de ciertas entidades como el Diablo, la Tierra o el Agua, tal y como se verá

¹³⁰ Sobre los ahogados, Ichon registró algunas concepciones que hacen eco con aquellas tepehuas: “los ahogados son los peones del dios del Agua San Juan Bautista (*Aktsini*) quien los utiliza para cavar el lecho de los ríos en crecida. Así deben ser enterrados en el lugar en que su cuerpo ha sido arrojado a la orilla del agua. Su alma no va al infierno; queda en el río al acecho de nuevas víctimas” (1973: 211).

¹³¹ La mayoría de los pactos con el Diablo se realizan a cambio de beneficios personales como dinero, éxito, bienes materiales e incluso suerte. Entre otras formas de establecer este vínculo, se encuentran las visitas a determinados cerros, así como la iniciación como *indio de carnaval*. Este cargo debe desempeñarse durante cuatro años consecutivos (algunos tepehuas más viejos refieren que son siete años), pues de no hacerlo se corre el riesgo de morir trágicamente, pues el Diablo “quiere que lo hagas bien. Que no andes diciendo que sí y a la mera hora te arrepientes y ya no vas a querer brincar. Eso no le gusta y te va a castigar”.

¹³² Al respecto de la imposibilidad de reproducción, una anciana dice con asombro: “Esos que andan así con otro hombre ¿cómo van a hacer? ¿Por dónde? Diosito no les dio cómo. Aunque los veas bien arreglados, no son como nosotras las mujeres”. Por otro lado, el vínculo entre el Diablo y los homosexuales se expresa en la interpretación de sones de carnaval durante sus funerales.

en el siguiente apartado. Así, los *muertos del Diablo* están condenados a un destino *post mortem* alejado de “la luz”, andanzas tortuosas que son descritas por una mujer tepehua:

Cuando alguien malo se muere y llega con nuestro Padre, el señor Jesucristo, él le va a decir: ‘*Tas acnabiyān nī vactux aqculh alactun*’. Eso quiere decir: ‘¿Cómo te voy a ayudar si estuviste haciendo mal? Anduviste robando y matando con bala. Ahora vienes a pedir que te ayude, pero yo ya no puedo. *Qatamp’utanaxian lakajip*. Te vas a quemar en el infierno. Vas a andar en la lumbre’

Aunque prevalecen las características nefastas de los *muertos del Diablo*, los propios datos demuestran que estos seres poseen un papel importante en la regulación social, pues castigan a otros trasgresores que terminan uniéndose al séquito de las entidades sagradas.¹³³

De manera general, en la región no es desconocida esta concepción sobre el rol social de los muertos nefastos, tal como describe Pérez Castro para el caso teenek de Veracruz:

los que tuvieron una “mala muerte”, los accidentados, los muertos por brujería, los ahorcados y los asesinados quedan atrapados en el lugar que fallecieron o rondan por el panteón para atrapar las almas de los que la tienen débil. Provocan daño y llegan a causar la muerte. Son parte de ese grupo de entes malignos que ocasionan daños a las comunidades. Cabe aclarar, sin embargo, que su presencia y vagar por donde ocurrió el siniestro tiene una justificación, buscan apropiarse de un cuerpo porque no “completaron su ciclo”. Pareciera que son asimismo fieles guardianes de las reglas sociales, ya que como suceden en Tancoco, Ver., se les aparecen y castigan a las mujeres que abortan. Tal actitud, el doble papel que juegan tanto como entidades malignas y a la vez custodios de un orden, es posible entenderla si se ve el aborto como una privación de la vida. En tal sentido, castigan a los que no permiten a una vida completar su ciclo, tal como otros lo hicieron con ellos (2012: 233).

2.6.3 DESTINOS *POST MORTEM*

Cuentan que al morir los difuntos fastos viajan hacia el *cielo* o *lakt’iyan*, lugar donde habitan los santos católicos, Cristo y algunas deidades autóctonas conocidas como *Antiguas*. En cambio, los muertos nefastos permanecen en el *infierno* o *lakajip*, cuya imagen sugiere cierto paralelismo con las descripciones católicas: está lleno de fuego y ahí mora el Diablo, junto con otras entidades transgresoras.¹³⁴ Es de notar que para los tepehuas meridionales el destino *post mortem* se refiere bajo el término genérico de *la'nin*

¹³³ En Huehuetla cualquier muerte es de conocimiento colectivo, pero las muertes trágicas sirven para afirmar la vigencia de la normatividad social; cada que se especula cuál fue la trasgresión cometida, se teme quebrantar las reglas sociales y sufrir el mismo tipo de muerte.

¹³⁴ La palabra *lakt’iyan* se compone del locativo *lak-* y el sustantivo *t’iyan* (cielo). El viaje hacia este destino requiere de una serie de improntas rituales que más adelante se expondrán. Por su parte, *lakajip* se traduce literalmente como ‘el lugar donde está la lumbre’.

o *lak'nín*, “lugar de los muertos”. Según las pesquisas de Williams, los pisafloreños: “No distinguen si [el *lak'nín*] se trata de la gloria o del infierno, pues no tienen esos conceptos en su idioma” (Williams, 2004 [1963]: 227). No obstante, más allá de las específicas designaciones que cada ínsula tepehua emplee, ambos grupos saben que las causas de la muerte son las que determinan los destinos extraterrenales.

Cuentan los tepehuas serranos que antes de llegar a su destino, la *sombra* del recién fallecido (fasto o nefasto) debe pasar ocho días en plena oscuridad, periodo en que también está presente entre los vivos. Durante este tiempo debe sortear un trayecto difícil, lleno de obstáculos, castigos y carente de luz.¹³⁵ Por ello, un gato lo espera en el “más allá” para ofrecerle su ayuda. Gracias a su aguda visión y al derroche de astucia y agilidad, el felino aligerará las arduas tareas del difunto, ayudándole a “brincar las bardas y los ríos”.¹³⁶ En el caso de los *muertos de Dios* se dice que pasados cuatro años del deceso, el difunto se habrá ido de manera definitiva del mundo de los vivos: “está ya con Dios”, pues se habrá librado de “todos los pecados que cometió”. Este tránsito se expresa a través de las ofrendas de Todos Santos, las cuales deben incluir alimentos específicos como un tamal de frijol de siete capas y objetos nuevos durante este periodo de tiempo (rigurosamente durante los primeros cuatro años).

Una vez alcanzado el lugar final, los difuntos fastos reproducen las conductas y formas sociales llevadas durante su vida, pues el *lakt'iyán* se considera una reproducción del mundo humano. En este caso, las mujeres mantienen la convivencia con sus familiares y amigos, cocinan y limpian sus hogares, mientras los hombres trabajan las huertas. La

¹³⁵ A manera de eco, Williams ofrece una pintoresca descripción sobre el *lak'nín* pisafloreño: “En esta mansión la autoridad recibe los difuntos y actúa con un secretario, imagen que refleja una realidad de su organización política. Son los difuntos, peones del Dueño de la tierra, los encargados de llegar a ésta en busca de los que fallecen. [...] En el *lak'nín* arrojan el difunto en el fuego para que confiese sus pecados, exprimiéndolo enseguida en un trapiche donde pierde la sangre, mas no la vida. Luego lo echan en una paila con agua para que quede completamente purificado. Varias veces se le hace confesar y otras tantas sufre la prueba del trapiche hasta que la declaración total de sus faltas concuerde con las que se tienen consignadas en el más allá. Los que fallecerá temprana edad están libres de pecado y exentos de este sombrío procedimiento de confesión. [...] En el más allá se repite la conducta tenida en tierra. Si el matrimonio no disponía de metates en su vida mundana, andará de choza en choza solicitando permiso para moler el nixtamal” (2004 [1963]: 39-40).

¹³⁶ Como sucede entre otros pueblos de tradición mesoamericana, las creencias sobre el viaje de los muertos encuentran una notable analogía con aquellas sostenidas por los antiguos mexicanos. En su obra, Fray Bernardino de Sahagún relata cómo el espíritu de las personas viajaba por cuatro años, a través de diferentes lugares del inframundo hasta llegar frente a *Mictlantecutli*, patrono del mundo de los muertos. En su trayecto, el difunto debía enfrentarse a peligrosas pruebas entre las que destacaba el cruce de una caudalosa corriente. Para evitar el fracaso, el espíritu montaba un pequeño perro bermejo que hábilmente facilitaba la tarea de llevarlo hacia el *Chiconahuapan* (2006: 199).

imagen que tienen los tepehuas sobre el *lakt'iyan* también hace explícita la importancia “respetar” en vida las normas sociales y religiosas, es así que a esta morada sólo llegan aquellos adultos que, entre otras cosas, contrajeron matrimonio. Por ello durante las exequias, los tepehuas ponen especial cuidado en colocar dentro del féretro todo el ajuar nupcial, con la finalidad de “comprobar ante Dios” el cumplimiento de este tránsito vital; de omitir esta parte de la mortaja, se teme ser rechazado en el cielo. Más aún, el uso de este ropaje permite que el difunto sea reconocido por su pareja en el *más allá*.

Tanto el *cielo* como el *infierno* son dos conceptos que los tepehuas valorizan, según las nociones de “bueno” y “malo”; sin embargo, estos criterios no son suficientes para comprender los destinos *post mortem*. Las imágenes empleadas por los tepehuas para describir el *lakt'iyan* y el *lakajipi*, sin duda se vinculan a una particular forma de concebir el mundo o *munutpa7*, ámbito cuya arquitectura supone una raigambre autóctona que amalgama la cosmovisión con los conocimientos prácticos sobre el paisaje, el clima y la geografía.

2.6.4 EL MUNUTPA7: EL LUGAR DE LA VIDA Y LA MUERTE

El mundo o *munutpa7* se considera “todo lugar donde andamos. Es la tierra donde andamos [...] donde andamos que pisamos y se conoce la *costumbre*”.¹³⁷ Se trata del espacio donde habitan los hombres, astros, animales y prospera la vida. Las entidades sagradas o *Antiguas* también moran el mundo y se encargan de regirlo, así como de regular la conducta humana: “andan donde sea. El Señor Nuestro Padre, la Santísima Virgen va a oír todo lo que hablamos, aunque no lo vemos”, dice un especialista. Esta diversidad de habitantes y la creación del *munutpa7* están plasmadas en varias narraciones, como aquella que describe la aparición de los dones comestibles a partir del cuerpo de Jesucristo: de su mano crecieron las plantas, su sangre dio origen a frutos como el chile y su cuerpo es la Tierra/vida. Esta concepción coincide con un registro hecho por Lagunas donde también describe:

Es Tierra, Dios es cuerpo, es el cuerpo del Señor. Son las nuevas, en otros lados donde hay gentes malas que hacen mal, es abajo la Tierra donde están los demonios, diablos. ‘Chakatikuru’ [*Lhacaticuru*] es diablo; ‘wat’tili’ [*malhtilik*] le dicen algunos, pero es tigre, hay en el mundo, son animales; ‘tapalan’ es nahual, se aparecen y desaparecen. Tigres hay

¹³⁷ Esta descripción aparece en las oraciones de un especialista ritual y se expresa de forma material en el altar de *costumbre*.

en el mundo, en el monte como perros hay grandes y chicos, como aquí hay perros, no llegan aquí, están en el mundo. Viven en cuevas del cerro, hay unos que son buenos y otros malos, comen cristianos (2004: 159-160).

Tanto el autor como los propios datos permiten dar cuenta que a partir de la división arriba/abajo, los tepehuas ubican aquellos espacios “buenos” y “malos”; sin embargo, esta concepción no siempre se proyecta de manera vertical en el territorio. Dentro del *munutpa*⁷ existe una variedad de lugares considerados como peligrosos, pues están impregnados de presencia mortecina y aunque los tepehuas afirman al *lakt'iyán* y al *lakajip* como últimas moradas extraterrenales, es claro que la presencia de los muertos en el mundo de los vivos no se extingue.

Para los tepehuas el mundo que habitan los hombres y las diferentes entidades consta de tres planos genéricamente referidos de manera vertical: celeste, terrestre y subterráneo o inframundo.¹³⁸ Pese a no ser absoluta, en esta geometría se ubica al *lakt'iyán* en la bóveda celeste, justo donde transitan los astros y los meteoros. Ahí predomina lo fasto como los santos católicos, los *muertos de Dios* y, sobre todo, el Cristo-Sol. Como sucede en otros pueblos, los paralelismos con la concepción católica del cielo son frecuentes, así algunas ancianas tepehuas apegadas a las actividades litúrgicas describen al *lakt'iyán* según la imagen católica de La Santísima Trinidad, donde se observa al Padre e Hijo entre nubes y sobre el mundo. Por esta razón, dicen que arriba del camino astral se encuentra *kimpay Dios*, *kimpay Rey* (trad. lit. ‘mi padre Dios, mi padre Rey’), que no es otro que Jesucristo, a su lado está “el viejito, quién sabe qué haga, pero es su compañero. Es su amigo”. Hacia ellos van los difuntos *de Dios*.

En el plano terrestre se encuentran los humanos, plantas, animales, cuerpos de agua, montañas, pueblos, entre otros elementos a la vista del hombre (de los cuales puede disfrutar a cambio de un esfuerzo: “todo lo que se come y lo que hay para trabajar”). Para un campesino tepehua el plano terrestre también se delimita por los cuatro enormes cerros, cuya función es vigilar y proteger a los pobladores, a sus casas y a sus milpas de las

¹³⁸ Esta concepción surge de la propia etnografía, pero no debe entenderse como absoluta e inamovible, en tanto que los tepehuas recurren a la concepción “occidental” del arriba y abajo (la bóveda celeste y el subsuelo respectivamente), cuando se les pide ubicar la morada de los santos, Dios y el Diablo. Ello contrasta cuando se les pregunta por las moradas de las entidades sagradas y las rutas que siguen los individuos al morir, lo cual da como resultado un mapa mucho más difuso en su forma: un espacio sagrado-mortecino dinámico y múltiple. Incluso, en las narraciones registradas por Lagunas, la geometría del mundo resulta variable.

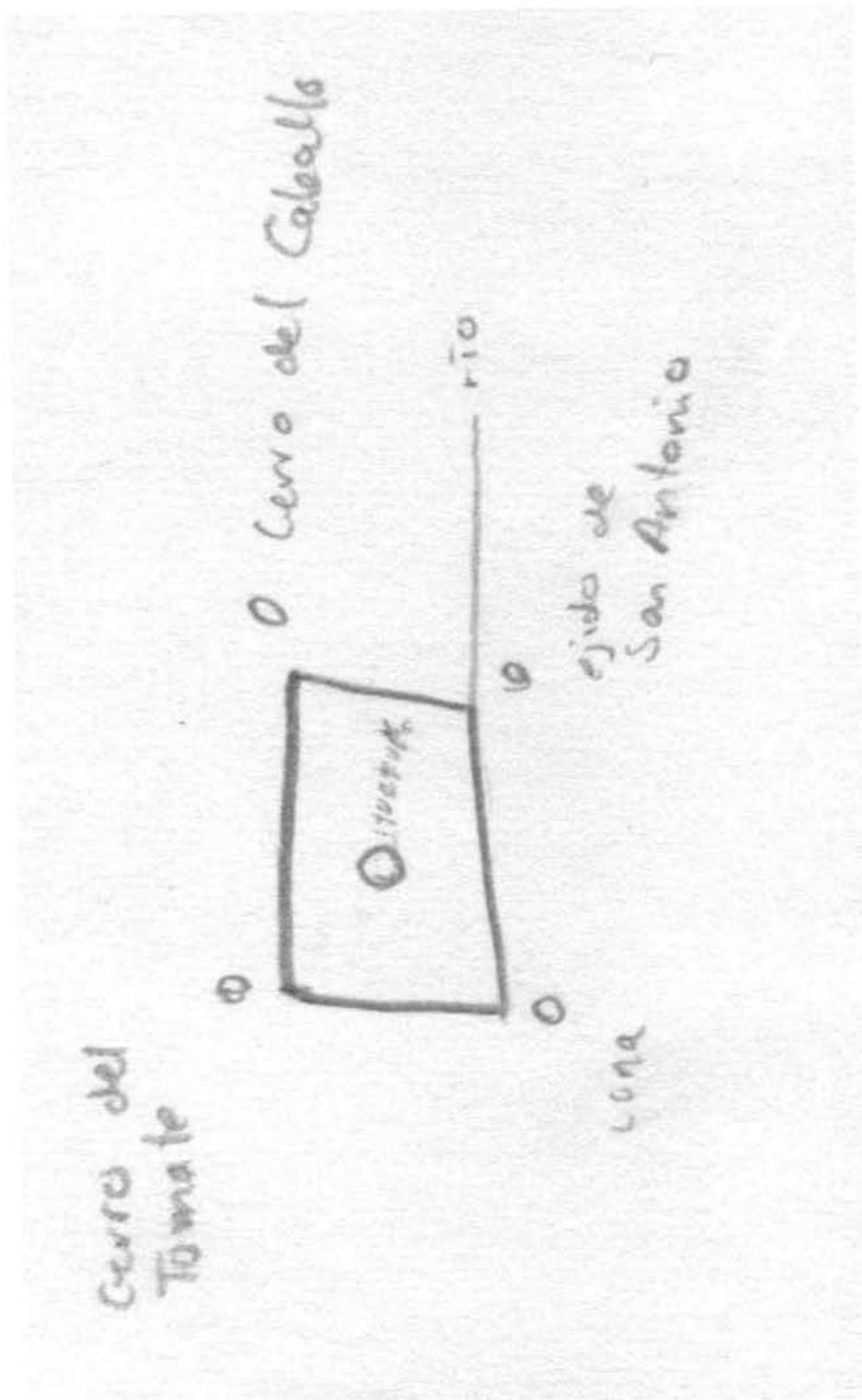
violentas corrientes eólicas provenientes del mar. Estos macizos montañosos circundan Huehuetla y forman un viejo patrón: un quincunce formado por el cerro de la Luna al sur; el cerro Ejido de San Antonio al noreste; el cerro del Tomate en el suroeste; y el cerro del Caballo hacia el norte (esto según los puntos cardinales cartesianos). Más allá de estos límites y los poblados conocidos se dice que “no hay nada, sólo monte”. De manera semejante, algunas mujeres afirman que detrás de los cerros está el mar como último límite del mundo, un conocimiento que se expresa aun cuando nunca hayan abandonado la comunidad.

Sobre el plano terrestre también se encuentran los cerros y el río, lugares tenidos como peligrosos, “de respeto”, pues en sus entrañas esconden diferentes umbrales por los cuales se transita hacia el mundo de las entidades sagradas:¹³⁹ chorreras de agua, cuevas, lagunas, pozos, entre otros lugares. Cerros y río son la morada de diferentes entidades, además de los muertos nefastos, el Diablo y la Sirena. Así, se enumeran como habitantes del cerro al Rayo, los duendes, el Montero, los seres fieros o *malhtiliq* (también *maqtili7*), el Dueño de los animales, entre otros. Al espacio hídrico pertenecen los ahogados y entidades de gran poder como *xaalapanak xkaan* o el “Rey del agua”. Este ser se describe como el papá de la Sirena, un viejo que solicita aguardiente a los humanos y muchas veces toma la forma de un tiburón, característica que demuestra su naturaleza primigenia, fiera y peligrosa. Algunos narran que, tal y como sucede con San Juan,¹⁴⁰ durante los meses de mayor intensidad pluvial se escucha a *xaalapanak xkaan* “gritar” desde su morada: el mar.

En la concepción del mundo tepehua, el mar posee especial importancia. Pese a que es límite del mundo, no es del todo explícito si aún pertenece al plano terrestre o a la parte de “abajo” del mundo (de cualquier manera, en ciertos puntos, ambos espacios parecen fundirse). De ahí provienen todas las aguas que mojan los campos y aquellas que corren por el territorio tepehua: el mar es pensado como el lugar del origen-fin hídrico, pero además de la abundancia, el nacimiento, la fertilidad. De la vida en sí. De sus corrientes proviene la fuerza necesaria para vivir y producir, pues al ser morada solar de allá emana lo bueno y lo cálido.

¹³⁹ Entre otros términos, el mundo de las entidades sagradas también puede recibir el nombre de *munutpa7*.

¹⁴⁰ Entre los totonacos y tepehuas meridionales, San Juan se ha identificado como Señor de las tormentas: el Huracán o Trueno Viejo (Williams, 1972; Trejo, 2008b). Entre los tepehuas serranos la presencia de San Juan como rector de las aguas, es casi nula.



Mapa de Huehuetla según las orientaciones locales. Elaboró Karina Munguía con base en las indicaciones del Sr. Francisco G., 2012.

Se sabe que el mar está conectado con el río Pantepec, por eso cuentan que toda la gente viene del mar y al fallecer se debe regresar a él, siempre siguiendo el *camino* del río. Como se desarrollará adelante, este vínculo entre la muerte y las aguas primordiales no sólo se evidencia en las prácticas funerarias,¹⁴¹ sino que está fundado en el conocimiento de la oposición geográfica sierra/costa, así como en ciertas relaciones cosmológicas que tienen como eje el eterno circular de las aguas entre el *arriba* y el *abajo*.

Se dice que bajo el nivel terrestre está lo “malo”: el *infierno* o *lakajip*. Aunque se le apunta debajo de la tierra, el registro de Lagunas deja ver que la parte inferior del *munutpa7* también se ubica en los montes. Ciertamente los cerros figuran como espacios vinculados al inframundo, pues son dominio del Diablo y otros seres nefastos (más adelante se regresa a este punto). Junto con *lakajip* se registra el término *qatamputanaxian*, el cual es empleado como sinónimo: el *infierno* se piensa como un lugar oscuro dominado por el Diablo y su séquito, donde grandes llamaradas se encargan de castigar a los transgresores. Ahí mismo están los no católicos y los seres serpentinos que “excavaban por abajo [de la tierra] porque traen cuerno en la frente”.

En el *infierno* viven “las que son momias, las que tienen cuernos. Son como animales, pero ¡bien feos, con nariz! ¡Feos!” El ámbito subterráneo también se caracteriza por ser el camino de tránsito del sol nocturno, el cual se echa a andar por debajo de la tierra después de cumplir su paso diurno por la bóveda celeste. Una vez cruzada la “parte de abajo” el sol llega a su morada marítima, desde donde emergerá nuevamente. Según cuentan los tepehuas el sol nocturno: “nada más va caminando y como tiene su foco, va alumbrando”.

Otros mitos también ofrecen imágenes vívidas sobre la forma y habitantes del mundo, como ejemplos están: aquél que narra el momento cuando el sol se “encaprichó” y decidió meterse al mar para no salir más; otro donde se describe cómo la luna y el sol ocuparon sus respectivos lugares en la bóveda celeste; aquellos sobre los seres primigenios y caníbales. Actualmente este acervo mitológico ha sufrido un detrimento considerable, entre otras cosas, por el paulatino cambio cultural. Así, la ritualidad es otra vía para explicar esta geometría.

¹⁴¹ De igual manera, esta relación entre el mar y los difuntos se expresa en la danza de “los Viejos”, ejecutada durante la fiesta de Todos Santos (2 de noviembre) por los tepehuas del sur y algunos pueblos totonacos (Williams, 2004 [1963]).

2.6.5 EL PODER SOBRE LA VIDA: ENTIDADES SAGRADAS Y MUERTOS NEFASTOS

Arriba se describieron las características de los muertos nefastos y las razones para sufrir una muerte violenta. Sin embargo, la súbita privación de la vida también es entendida como un “cobro” colérico a los hombres por parte de las entidades sagradas. Entre otras cosas, se trata de una relación donde la burla a la normatividad tepehua, el incumplimiento de los pactos con las entidades o la recepción no agradecida de ciertos dones (comida, vida, agua, salud, dinero, éxito) se pagan con la vida misma. Así, se verá a la Sirena arrebatar los cuerpos de los incautos, a través de accidentes en sus dominios o por grandes crecidas de río, cuando los humanos “no respetan” o descuidan las relaciones de reciprocidad con ella (mediadas por el *costumbre*). Lo mismo sucede con la Tierra, cuando ésta deja caer toneladas de lodo sobre las casas o poblados.

Por su parte, el Diablo solicita la vida de aquellos a quienes colmó de éxito, dinero, talento o bienes materiales. En caso de no querer pagar al “Malo”, éste se aparecerá en el monte o visitará el hogar del deudor cada medianoche como recordatorio del *compromiso*, después de varios avisos, el Diablo tomará por fuerza la vida del sujeto o la de algún familiar cercano: “agarra [por fuerza] el *espíritu* con el que hizo pacto”. Así se explica el hallazgo de cadáveres en el monte o los caminos, son los “castigados” por el Diablo cuya vida terminó a machetazos y por disparos.

Un aspecto a destacar de los ejemplos anteriores son las pérdidas vitales, las cuales siempre suceden en ámbitos donde impera la acción divina, de ahí que el poder de las entidades sobre la vida humana no sólo se exprese en la forma de muerte, sino también en el paisaje. Cerros, cuevas, huertas y ríos se convierten entonces en espacios del territorio tepehua impregnados con peligrosidad mortecina, por esto los pobladores creen necesario mantener una actitud de “respeto” y de negociación ritual cuando se visita alguno de estos sitios. Quienes acuden al monte dicen: “se debe pedir permiso”, ofrendar al Diablo y a los muertos antes de traspasar sus dominios. Estas medidas pueden ir desde plegarias hasta la entrega de aguardiente y cigarros, en aras de prevenir accidentes y por ende, de formar parte del séquito nefasto.

Al existir una diferencia (no siempre absoluta) entre las deidades telúricas y acuáticas que rigen el cosmos tepehua, se puede decir que la categoría de muertos nefastos adquiere ciertos rasgos a matizar. *Grosso modo*, quienes perezcan asesinados o

accidentados en lugares como los caminos, el monte, las milpas, los potreros o los cafetales se considerarán de naturaleza terrestre, pues su espíritu “queda penando en el lugar” y en poder de la Tierra o del Diablo. Mientras tanto, al ámbito acuático pertenecen los ahogados y arrastrados por las corrientes de agua: ya sean de río, arroyos o caídas repentinas de agua. A éstos los requiere la Sirena como se verá en breve.

Al mismo ámbito hídrico corresponden los golpeados por rayo y las muertas embarazadas o en parto. Como sus vecinos otomíes, los tepehuas narran cómo el Viejo que habita en el mar, el Trueno o *Papa'*,¹⁴² cobra la vida de las mujeres embarazadas: “las busca” para arrastrarlas junto con sus crías por los cielos, haciéndolos tronar.¹⁴³ En Pisaflores esta idea no es del todo desconocida, pues se dice que a las mujeres fallecidas dando a luz “se las lleva el Trueno”: “[los truenos] las arrastran por las nubes y una vez llenas de agua las precipitan; son las nubes negras llevadas por el viento.” (Williams, 1972: 41). Williams refiere al agua como destino de estas muertas, de ahí que también queden confinadas al Cerro de Oro (2004 [1963]: 202). Para repeler a la entidad, las mujeres serranas suelen cubrir su cabeza con algún textil rojo, color que resulta “el contrario” del Trueno, en tanto simboliza el fuego.

Por su parte, el Relámpago, Rayo o *maqalipni*⁷, fulmina y “hace ceniza” a todo aquel transgresor de las normas sociales (sobre todo ladrones, borrachos, golpeadores), pues se sabe un ser “malo”. Esta condición le permite “castigar a la gente mala que dañó al que nada debe”, tal y como se dijo de los muertos en desgracia como reguladores sociales. Se dice que el Rayo “jala” a los humanos hasta su morada, el cerro, ahí donde hay algún pozo de agua, y los confina a vivir como víboras de gran tamaño. Algunos de los ancianos más conservadores de la tradición mencionan a las víboras como “hijos de *xaalapanak 7uun*” o Rey del aire, entidad destructora que se dice “es mala y viene de lejos”. Se trata del Aire fuerte o Huracán, *Qay 7uun*.

Además, estos conocedores hacen notar que *xaalapanak 7uun* a su vez resulta el Rayo del Cerro. Sin embargo, pese a la aparente semejanza (formal) entre el Relámpago,

¹⁴² *Papa'* se traduce literalmente como ‘hombre’ y muchas veces se emplea la palabra *t'asama juu papa'* para decir “está gritando el señor”, “tronar” o “está tronando”. Incluso, algunos de los tepehuas más viejos identifican al Trueno bajo el nombre de *T'ajin*. Entre los tepehuas serranos la referencia a San Juan como Trueno viejo es casi nula, aunque se mantiene la imagen del personaje.

¹⁴³ Galinier registra que las mujeres muertas en parto y los niños recién nacidos que fallecieron pertenecen al ámbito del mar, mientras los asesinados se asocian con el trueno (1990).

*maqalipni*⁷, y el Rayo del Cerro, no se hace explícito si se trata de la misma entidad, toda vez que se dice que:

El Rayo mata a las víboras grandes. Es el contrario. Por eso cuando uno va al monte y se encuentra con una víbora grande hay que matarla. Esas como las ves, son malas [...] Ya cuando uno les tira el machetazo se viene un viento, de esos fuertes que andan tirando las bardas y también las milpas [...]

Se trate de la misma entidad o no, es claro que el Rey del Aire y el Rayo del Cerro están asociados, son interdependientes y complementarios, pues forman parte del mismo complejo simbólico en torno a la meteorología y los ciclos hídricos. Lo mismo sucede con la Sirena y otras entidades. En todo caso, la presencia de uno u otro se vincula con momentos distintos de la vida productiva y ritual tepehua: fechas en el calendario, procesos míticos y rituales.¹⁴⁴

Ahora bien, la Sirena, *Xinula*, *xaa'atzi'in*, o Reina del Agua, requiere a los ahogados. A ellos los “arrastra” hacia las cuevas que yacen al margen ribereño, o bien hacia el “pie del monte”, por ello estos difuntos se conciben como sus “ayudantes” encargados de remover las grandes rocas del río entre julio y septiembre, meses cuando sube el nivel del cauce debido a las copiosas lluvias. Esta labor depurativa evita el desbordamiento del río y hace que los ahogados o “arrastradores” sean descritos por los tepehuas como seres, cuyos dedos han sido mutilados o lastimados gravemente.¹⁴⁵ Una vez terminada su tarea en el río Pantepec, se dice que los ahogados “se esconden en el monte” y pueden contraer nupcias con otro ahogado, con la finalidad de “estar acompañados”. Por otro lado, se cree que estos muertos se convierten en truchas, peces concebidos como hijos de la Sirena. Para reafirmar esta imagen, algunos tepehuas aseguran haber observado grandes “montones” de peces en las pozas, que no eran otros, sino los ahogados que circundaban a su madre.¹⁴⁶

Como se observa, el poder de las entidades sagradas sobre los difuntos nefastos también se refleja en ciertas tareas que les imponen, siendo la búsqueda de nuevos espíritus

¹⁴⁴ Este tema se está abordando como parte de una futura investigación.

¹⁴⁵ Los pisafloreños también conciben a los ahogados como seres con muñones en lugar de manos. De acuerdo con Williams: “Los que se ahogan permanecen en las corrientes donde murieron. Al crecer un río gritan de júbilo, representándose así, en forma animada, el sonido peculiar de una creciente, momento en el cual los “ahogados” caminan por delante apartando las piedras para dar paso a las aguas precipitadas” (Williams, 1972: 41).

¹⁴⁶ Se dice que estos pequeños bancos de truchas no pueden pescarse, pues se saben los muertos.

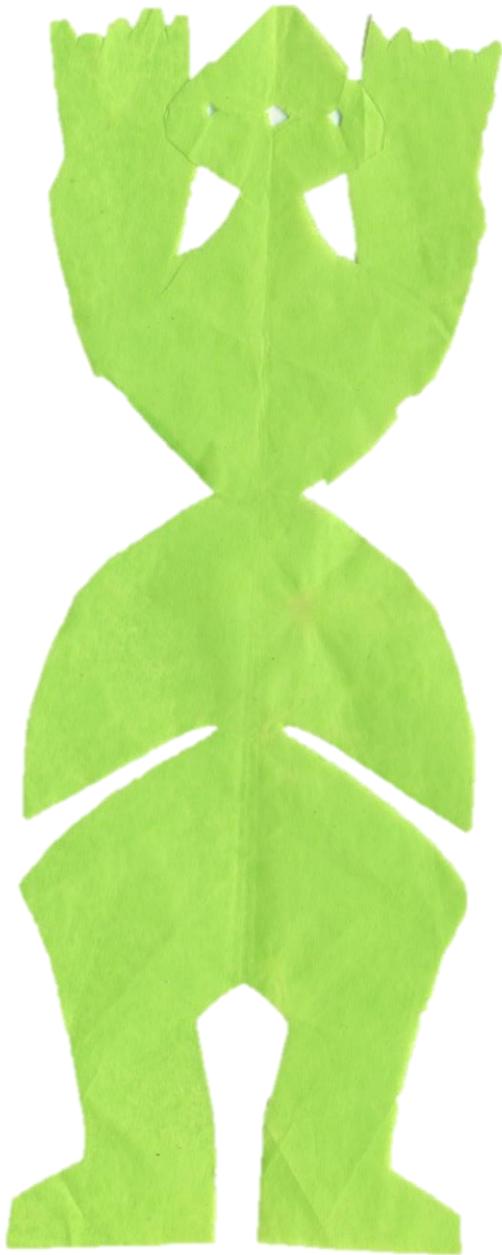
una de las importantes. Un relato de la comunidad meridional de Pisaflores explica esta demanda divina:

A un hombre le agarró la noche en el camino, cerca del río, y allí cerca estaba un horno de cal adonde llegó y se quedó. Casi a medianoche escuchó unas palabras que decían: 'Nos llevaremos a ese hombre para que nos ayude porque en estos tiempos tenemos que sufrir mucho y necesitamos un compañero que sea fuerte'. El hombre al oír esas palabras se asustó, quiso huir, pero no pudo porque llevaba carga, y estaba lloviendo en ese momento. Ese hombre temblaba de miedo, y el ruido que hacían esas personas se acercaba. Aquel hombre solito sin saber que hacer se metió en el horno, y al poco rato llegaron los hombres que hablaba, buscando al dueño de la carga que estaba en ese lugar. Empezaron a buscar y uno de ellos vio que estaba metido en el horno y dijeron: 'Bueno, como se metió ese hombre en tantas llamas que hay, no lo podemos sacar porque ahí está quemado, mejor vámonos'. Al oír eso el hombre sintió que ya se había salvado y no salió hasta el amanecer. Es que aquellos hombres que lo buscaban eran ahogados y lo querían ahogar para que fuera también un ahogado que trabajara junto con ellos (Williams, 1972: 98-99).

Hasta aquí se han descrito las concepciones sobre el cuerpo, los espacios y su relación con los difuntos, por lo que es momento de abordar las diferentes prácticas rituales ocurridas tras el deceso. Como se verá, las exequias poseen un carácter amplio donde se conjugan intenciones terapéuticas, conciliatorias y de expulsión para “domesticar” la transformación de los individuos, es decir la disgregación. Además, estos rituales tienen una función social, en el sentido de que articulan relaciones de reciprocidad a nivel comunitario y sobre todo, expulsan todo “lo peligroso”—por ende, aquello con lo que no se puede reciprocarse del todo— para luego reinsertar al difunto, ya con una nueva condición: no peligrosa y socializada.



Concepción de *xaalapanak 7uun* o Rey del aire. Dibujo sobre periódico elaborado por Sr. Manuel Patricio, 2012



Recortes de papel para el agua y los manantiales. Elaborados por Don José Romero y Doña Alicia Q.

III. EL CARÁCTER FÚNEBRE DE LA VIDA Y EL MUNDO ETNOGRAFÍA DE LAS EXEQUIAS SERRANAS

De la variedad de *costumbres* que forjan la vida ritual tepehua, las exequias son las que interesan a esta investigación. Dentro de la literatura tepehua estos rituales han llamado la atención de pocos autores,¹⁴⁷ de ahí el interés por profundizar en las actitudes, creencias y expresiones en torno a la muerte y los difuntos. Los funerales tepehuas incitan a la curiosidad etnográfica por dos razones importantes: la primera, ya enunciada por otros autores, es la existencia de una práctica ritual sucedida al tercer día del sepelio (o cuarto día del deceso según las variantes), la cual puede considerarse exclusiva del grupo étnico, en tanto sus vecinos totonacos, otomíes y nahuas no la practican, pero la reconocen única de los tepehuas. Según explican Williams (2004 [1963]) y Heiras (2008, 2012), parte de esta particularidad radica en el énfasis que hacen los tepehuas en el uso del agua. Una hipótesis que se identifica etnográficamente, pero que está pendiente de explorar con más detalle.¹⁴⁸

Una segunda razón es que las exequias, en todas sus secuencias rituales, dan cuenta de las transformaciones sufridas en el cuerpo tras el cese de las funciones orgánicas. Pero al mismo tiempo son rituales de expulsión, a través de los cuales se modifica la condición

¹⁴⁷ Williams ([1963] 2004, 1972), ofrece descripciones y un par de mitos asociados implícita y explícitamente a la muerte y los difuntos, mientras que Hernández (2002) y Heiras (2017) describen los funerales desde la mirada de tepehuas septentrionales y meridionales. Para el caso serrano, las exequias son abordadas de manera breve en relación a los rituales terapéuticos y los *malos aires* por Munguía (2014). Al respecto de la relación entre los difuntos y el ciclo agrícola, Heiras (2014) analiza el tema en el marco del Carnaval y Todos Santos.

¹⁴⁸ Desde muy temprano, Williams advirtió entre los tepehuas de Pisaflores la importancia que tienen las deidades acuáticas y el culto al agua. Esta propuesta es retomada por Heiras quien dice al respecto de los funerales: “este ritual acuático aparece como emblema de la identidad etnolingüística de los tepehuas poblanos. El resto de los tepehuas surorientales no parece reconocer en este ritual —que también practican— una marca de distinción étnica, pero ocurre que también es respecto al agua que se constituyen algunos de sus referentes identitarios” (2012: 36). Por su parte, David Lagunas también apunta al ritual funerario como emblema étnico, pero sin dar detalles sobre su ejecución. Los propios datos etnográficos coinciden con esta propuesta y se agrega que no es el único *costumbre* que los tepehuas serranos reconocen como emblema identitario, pues al ritual funerario se suma el Baile de los Elotes, el Carnaval, la danza de *Tampulanes* y las Mayordomías. Como se dijo en el capítulo uno, el ritual funerario ha cobrado especial notoriedad debido a los movimientos de reivindicación impulsados principalmente por la población mestiza, a tal grado que este grupo ha incorporado algunos rasgos de las exequias tepehuas. Apoyados en los trabajos antropológicos realizados, incluso por quien escribe estas líneas, los mestizos han promovido fuera de la comunidad al ritual funerario como elemento de la identidad tepehua, y por ende del municipio de Huehuetla (lo mismo sucede con el Carnaval). Esto marca una diferencia con los tepehuas (e incluso con los promotores culturales tepehuas) para quienes este ritual es algo “íntimo”, familiar y “de respeto”, de ahí que no se expongan sus detalles frente a funcionarios o en los materiales de rescate cultural. Sólo existe la foto de un funeral en el museo comunitario.

del difunto, de entidad nefasta a otra con la cual se puedan establecer relaciones sociales. Esto, más allá de entender a los funerales como eventos religiosos destinados a eliminar los “conflictos mentales” y emocionales de los sujetos (en términos de Robert Hertz y Bronislaw Malinowski).¹⁴⁹

Sin duda, la muerte es un proceso que en principio atañe al difunto, pues cesan las funciones orgánicas; el cuerpo se queda en la tierra pero una de las entidades anímicas, la *sombra*, permanece entre los vivos cerca de sus cosas, familiares y del lugar donde residía, hay una “separación limitada” (Signorini, 2008).¹⁵⁰ La separación entre “alma y cuerpo” es un proceso gradual entendido como disgregación e implica la apertura de un tiempo particular, de carácter liminal, en el cual la *sombra* se imprime de ambigüedad y sobre todo, peligrosidad debido al enojo que provoca dejar el mundo de los vivos. Tal y como apunta Hertz: “el estado del muerto durante el período intermedio [liminal] no es inmutable, sino que sufre cambios que van atenuando el carácter peligroso del cadáver y del alma, obligando a los vivos a celebrar ceremonias especiales en ciertas fechas” (1990: 33).

Efectivamente, como se verá abajo, los vivos deben contribuir con una variedad de ceremonias y ofrecimientos rituales para aligerar las “penosas” condiciones impuestas por la muerte. En este sentido, se alimenta, viste, purifica y dota de luz al recién fallecido en aras de que alcance “su lugar con Dios”. Estos actos de conciliación con el difunto a su vez guardan una importancia para los vivos, pues tienen la finalidad de controlar y erradicar la “impureza” que les fue contagiada debido a la disgregación del cuerpo:¹⁵¹

La ‘nube impura’ que [...] rodea al muerto, ensucia todo lo que se relaciona con él. Es decir, no sólo a las gentes y las cosas que han sufrido el contacto material del cadáver, sino también todo lo que en la conciencia de los sobrevivientes está íntimamente ligado a la imagen del difunto (Hertz, 1990: 30).

¹⁴⁹ Para Malinowski (1962), las preocupaciones de los sujetos se ciñen a la idea de inmortalidad.

¹⁵⁰ Aunque Italo Signorini reconoce la escisión entre cuerpo y alma, su concepto de separación limitada enfatiza el vínculo entre el difunto y los espacios: “separación del cuerpo pero no del lugar en que el difunto residía en vida” (2008: 251).

¹⁵¹ Pese a la inclinación de Malinowski por entender a los rituales mágicos como vías para satisfacer y aliviar los conflictos emocionales de los sujetos, sobre los rituales funerarios afirma que: “En una importante rama de las actividades religiosas, en aquellas vinculadas a la muerte de un ser humano, vemos que el duelo y lamento, dolor ritualizado, así como el entierro giran en torno a una necesidad espiritual más que práctica: eliminar la contaminación provocada por la muerte y asegurar el bienestar espiritual del alma del difunto” (1962: 190, traducción libre del inglés).

3.1 LAS EXEQUIAS

Aunque los tepehuas serranos cuentan con un acervo mitológico en torno a la muerte, éste no es suficiente para adentrarse a las concepciones sobre este fenómeno y los difuntos. Por ello el ritual se yergue como la vía privilegiada, pues permite acceder a otros sistemas donde la muerte tiene injerencia explícita e implícitamente. La importancia de explorar las prácticas rituales como un punto de partida fue enunciada desde muy temprano por autores como Émile Durkheim, en tanto que los rituales, afirmó, son pantallas donde la sociedad proyecta sus principios fundantes (2012).¹⁵² Pese a la pluralidad de enfoques surgidos tras el programa durkhemiano, el interés por ahondar en la ritualización de los procesos sociales se mantuvo, de tal modo que propuestas como la de Víctor Turner sugieren que:

las creencias y prácticas religiosas son algo más que reflexiones o expresiones ‘grotescas’ de las relaciones económicas, políticas y sociales; en su lugar, se les empieza a considerar como claves decisivas para comprender cómo piensa y siente la gente acerca de estas relaciones, así como sobre el entorno natural y social en el que actúan (1977: 6, traducción libre del inglés).

Mas allá que un mero protocolo, las exequias recuerdan que la muerte es un estadio que imprime un carácter nuevo en los individuos: el paso de un estado a otro donde cambia la persona, pero también su tiempo, espacio y sobre todo, las relaciones sociales. Esta idea fue expuesta primero por Arnold van Gennep (2008) y luego por Robert Hertz (1990), quien consideró a la muerte como un fenómeno social largo y complejo que no se agota con el fallecimiento ni atañe sólo al difunto. La muerte abre un tiempo-espacio particular donde se experimenta una gradual desagregación del cuerpo y alma, transformación que se prolonga por varios días y resulta indeseada para el difunto, al tiempo que peligrosa para los vivos pues quedan a merced de la “infección mortuoria”. Para el galo, esto orilla a los deudos a tomar precauciones y tareas específicas en aras de cuidarse de contagios, satisfacer las necesidades del recién fallecido y, sobre todo, reintegrarlo (en este caso anímica y socialmente). Estas acciones facilitan la partida hacia el mundo de los muertos, donde el recién fallecido podrá reunirse con sus ancestros. Este proceso, que también transforma a la sociedad, se pone en práctica a través de diferentes ceremonias destinadas al cuerpo del difunto, a su alma y a los deudos.

¹⁵² En sus primeras etapas, el autor separa el análisis de las creencias, centrándose en el aspecto sociológico del ritual. Más tarde, las integra a sus propuestas (Díaz Cruz, 1998).

Para los tepehuas morir implica dejar los huesos y la carne bajo tierra, pero la *sombra* continúa presente en el hogar y entre los familiares y amigos antes de alcanzar el lugar propio. Este deambular se debe a que el difunto carece de un cuerpo vital y su *aire* busca permanecer en el mundo de los vivos, aferrándose a los “cuerpos sustitutos” donde dejó impregnada su “voluntad”: los objetos cotidianos, el pueblo, la ropa, la casa, la parcela (Trejo *et al.*, 2014). Sin embargo, para los deudos y la comunidad esta permanencia resulta sumamente peligrosa, pues los recién fallecidos se tornan entidades cargadas de tristeza o enojo debido a su nueva condición: sentimientos nefastos que acechan a los vivos y pueden acarrear enfermedades e incluso más muerte si no son controlados ritualmente durante las exequias.

Así, familiares, amigos y ritualistas activan las redes comunitarias de reciprocidad y ponen en marcha una serie de actividades y normas (colectivas y privadas), con la finalidad de conciliar al muerto y limitar su presencia en la comunidad. Asimismo, se busca librar del halo mortecino a las cosas que tuvieron contacto con él: “recogerán su *aire*” a través de diferentes *limpias* y *barridas*, donde es fundamental la confección de muñecos de papel, atados de flor y cuerpos temporales (objetos diversos), soportes materiales cuya función es incorporar el *espíritu* del difunto mientras atraviesa por los diferentes estados *post mortem* hasta completar su reagregación anímica. Terminado este proceso, los deudos quedarán libres del influjo nefasto y el *espíritu* se tornará una entidad fasto, expulsada hacia el lugar de los muertos. El difunto sólo regresará cada año para la fiesta de Carnaval o Todos Santos, cuando será agasajado con ofrendas.

3.2 ANTECEDENTES ETNOGRÁFICOS DE LAS EXEQUIAS EN HUEHUETLA

Al ser Huehuetla un lugar que enfrenta cambios sociales importantes, algunos de los cuales han impactado en la pérdida de algunos rituales de *costumbre*, vale la pena echar un vistazo a los datos recogidos en esta comunidad, entre 1930 y 1960, por el francés Robert Gessain, las norteamericanas Dorothy Wright y Bethel Bower. Asimismo, a los registros más recientes de Carlos Heiras, pues resultan fundamentales para conocer algunas de las posibles transformaciones y permanencias de las exequias.

En la década de 1930 Gessain recorrió la cabecera municipal de Huehuetla y el

Barrio Aztlán con el interés de emprender un estudio antropológico, lingüístico y antropofísico sobre los tepehuas que ahí habitan. Pese a su entusiasmo, este proyecto fue frustrado tres meses después de haberse puesto en marcha, debido a una severa amibiasis contraída por el investigador y por su esposa, quien lo acompañaba en aquella incursión. Al regresar a Francia, Gessain publicó algunas notas sobre sus pesquisas de las cuales se retoma aquello referente a los ritos mortuorios.

En aquella época cuando un tepehua moría, una mujer ajena a la familia era la encargada de ataviar al difunto, además de ser la responsable de preparar mole con guajolote y de lavar en el río la mesa donde descansó el cuerpo. Aunque no se revela la identidad de esta mujer, es probable que Gessain se refiriera a una partera o quizá a una *madrina*, ritualista que aún participa en las labores fúnebres junto con el sepulturero.¹⁵³ Como se verá adelante, estos especialistas de la muerte coordinan su trabajo según una clara división sexual: las mujeres se encargan de alimentar al muerto, los deudos y a la comunidad, mientras los hombres de manejar el *aire de difunto*. No obstante, ambos ritualistas facilitan la comunicación y el tránsito del difunto, a través del manejo del cuerpo y la *sombra*.

Como parte de la mortaja, Gessain registró que el cuerpo era colocado sobre una mesa adornada, con los brazos cruzados y con la cabeza sobre una piedra de río conocida como *piedra de cabecera*. Además, el muerto era equipado con un pequeño tubo de caña (carrizo) donde se depositaba un pequeño crustáceo vivo de río, además de un hisopo de algodón, una docena de tortillas de dos centímetros de ancho, fruta y tres o cuatro chiles. Estas provisiones se colocaban debajo de la axila. A diferencia de la parafernalia ritual que hoy acompaña al difunto, el antropólogo francés dio cuenta del uso de una banda de papel que circundaba la frente del cadáver, se trataba de un muñeco de papel doblado: “una corona de los muertos cuyos troqueles y patrones del cuello varían de acuerdo con la naturaleza de la enfermedad que causó la muerte” (Gessain, 1938: 360, traducción libre del francés).

Aunque no se trata de la misma isla tepehua, llama la atención que entre los

¹⁵³ Entre los teenek de Tantoyuca, Veracruz, la esposa del sepulturero es quien se encarga de la limpieza y preparación del cadáver (Pérez Castro y Arcadia Castillo, 2007: 83). Para el caso tepehua, no se sabe qué papel jugaba esta mujer en el pasado; sin embargo, no es descabellado suponer un rol similar en caso de que participara como especialista de la muerte.

tepehuas de Pisaflores el rostro del difunto era cubierto con un pañuelo, elemento equiparado con una máscara, según describe Williams (1972). Entre los serranos, no se emplea el lienzo ni está vigente el uso de la “corona de los muertos”; sin embargo, es probable que ambos objetos hayan servido como dispositivos para controlar la disgregación del cuerpo, pues basta recordar que los recortes de papel sirven de cuerpos temporales para la *sombra* mientras se reagrega completamente y puede ser depositada en el cementerio. Por su parte, el uso de una máscara tampoco resulta extraño. En Huehuetla las máscaras son exclusivas del Carnaval, festividad dedicada a los muertos nefastos o *malos aires* donde está permitida la transformación de los sujetos en ancestros u otro habitante del mundo “no tepehua”. Es a través de las máscaras y el disfraz que se da este juego de subjetividades (Trejo *et al.*, 2014; Heiras, 2010). En este caso, quizá la máscara de un difunto connote precisamente este proceso de transformación en un ser peligroso, perteneciente al mundo de los ancestros.

Según la descripción de Gessain, el cuerpo era expuesto por 24 horas, incluso por mucho más tiempo (aunque no se especifica por cuánto) para después ser colocado en un féretro. Después de la inhumación, el cortejo se dirigía al río para hacer abluciones.¹⁵⁴ De vuelta en el hogar, los familiares permanecían afuera del recinto hasta que el sepulturero arribara.¹⁵⁵ En tanto, la mujer encargada de vestir al difunto preparaba agua aromatizada con chile, “agua de chile”, y dos ramos de plantas. Una vez que todos estaban reunidos iniciaba una “purificación”, donde la mujer arrojaba un poco del agua en los pies del sepulturero y en correspondencia, él sobre la cabeza de la mujer. A continuación, se colocaban uno de cada lado de la puerta y con los ramos empapados en agua rociaban a los familiares, la mujer se encargaba de rociar los pies, mientras el sepulturero la cabeza. El agua restante se vertía alrededor de la mesa.¹⁵⁶

Al respecto del ritual ejecutado al regresar del cementerio, hoy se reconocen sus ecos en el ritual conocido como *paaxcalhchi*, *baño en el río* o *bañarse del muerto*, el cual

¹⁵⁴ Con base en las notas de Gessain, Guy Stresser-Péan describe los rituales mortuorios tepehuas y agrega que “[l]os parientes deben además ir hasta la orilla del río y volver sobre sus pasos” (2008: 108). Sin embargo, el autor no deja claro si se trata de las abluciones que tuvieron lugar después de la inhumación. Más de allá de esta cuestión, llama la atención el dato sobre los “pasos”, aspecto que sin duda tendría eco con la etnografía aquí presentada.

¹⁵⁵ Pese a su importancia, Gessain no dio más datos al respecto de este personaje.

¹⁵⁶ Las oposiciones hombre/mujer y arriba-cabeza/abajo-pies resultan interesantes, aunque el autor francés no proporciona más datos.

ocurre mientras se sabe presente la *sombra* (la fase liminal como se verá adelante):

Se trata de una comida a la que asisten los padres, el sepulturero, la mujer que vistió al muerto y el difunto, quien tiene su parte. Antes de la comida una calabaza con agua aromatizada con plantas es rociada en el piso de la casa para que el sepulturero barra con ortigas. Los familiares dejan la casa pasando el umbral de espaldas, cierran la puerta. En la oscuridad de la casa, sólo permanece la mujer que vistió al difunto con la ofrenda de tamales de frijol y pescado. El muerto se supone debe venir a comer. Durante este tiempo los padres van al río. Cuando regresan tocan a la puerta y antes de entrar arrojan agua sobre cada hombro seis veces.

Pasada una semana del fallecimiento se llevaba a cabo una ceremonia encabezada por el “brujo”. Durante la noche un cortejo con velas se dirigía hacia el cementerio, pues ahí se depositaban muñecos de papel sobre la tumba del difunto.¹⁵⁷ La siguiente noche, el “brujo” cortaba muñecos de papel y llevaba un puñado de tierra de río a la casa del fallecido, ésta era colocada en las cuatro esquinas de la casa o en las patas de la mesa donde se colocó el cuerpo, esta tierra después era arrojada al río. Como parte de este *costumbre* se realizaba otra visita al río, donde cada uno de los familiares era frotado con un pollo vivo que luego era escupido y sacrificado por descabezamiento, el animal era arrojado al río. Postrado frente a los familiares, el “brujo” giraba 24 veces una larga trenza de hierba, doce veces en una dirección y doce veces en la otra. Para cerrar este ritual, los muñecos eran doblados y depositados debajo de una roca a la orilla del río. De acuerdo con Stresser-Péan este acto ritual evitaba que el difunto regresara, siendo su recorte “dominado por el curandero” (2008:108).¹⁵⁸

Por su parte, en 1944, Dorothy Wright aludió a dos ritualistas sumamente importantes para el desarrollo de las exequias: el barredor y el sepulturero. Según las descripciones de la lingüista, la noche del velorio se realizaba un acto que consistía en barrer desde la esquina trasera del cuarto hasta la mitad del camino. Esto mientras la familia estaba dentro de la casa. Una vez barrido, los acompañantes seguían al ritualista hacia el río, mientras dos mujeres permanecían en el hogar para recibir al difunto quien llegaría a comer los alimentos preparados en su honor: tamales, pescado o pollo.

Una vez en el río, el barredor preparaba “agua oscura púrpura”, la cual era coloreada

¹⁵⁷ De acuerdo con los registros de Gessain, las figuras de papel variaban según la edad, el sexo, el tipo de enfermedad y la posición social del muerto (1938: 361, traducción libre del francés). Hoy en día esta distinción entre parafernalia parece haber desaparecido.

¹⁵⁸ El autor describe que el difunto era representado como un esqueleto (*op. cit.*: 108).

con una planta y vertida dentro de una calabaza que servía como recipiente. Con este líquido la gente se lavaba las manos y posteriormente el agua era sustituida por agua fresca del río, misma que era llevada de regreso a la casa para rociar al cadáver (Gessain registra que esta visita al río se realizaba al regresar del cementerio). En el río, la gente debía hacer 12 abluciones sobre sus espaldas además de lavarse la cara, manos y pies. Al regresar a la casa, la comida estaba servida y se entregaban al sepulturero y al barredor alimentos en recipientes especiales de calabaza.

Además de las secuencias del velorio, Wright registró algunas narrativas al respecto de la disgregación y la entrega de una cruz de madera, elemento que se equipara al cuerpo, según se afirma:

Se cree que al momento de morir el espíritu de la persona llega con Dios, pero él le pide regresar al cuerpo. El espíritu entonces descansa sobre el cuerpo o a su lado hasta que el cadáver es puesto en el ataúd y después se sienta en la tapa. Cuando el ataúd se deposita en la tierra, el espíritu se va pero regresa a la cruz (la cual representa el cuerpo) localizada en una mesa especial dentro de la casa. Se dice que el espíritu permanece en la cruz por nueve días. En cada comida, las mujeres de la casa preparan alimentos y los colocan en esa mesa, y después la llevan al sepulturero. La cruz es llevada a la tumba al noveno día, y se hace una cruz de tierra frente a ella. Hay un rezandero especial para esta ceremonia (1944: 9, traducción libre del inglés).

Asimismo, en 1946, la lingüista Bethel Bower dio a conocer una breve descripción sobre las exequias que los tepehuas de Huehuetla realizaban cuando la muerte alcanzaba a un “chamán”.¹⁵⁹ No es de sorprender que las honras fúnebres de aquellos que destinaron sus días al servicio de las deidades muestren secuencias vinculadas con su oficio y, por ende, tengan sutiles diferencias respecto al común:

En la muerte de un chamán se matan pollos, se hacen tamales, y uno de los chamanes recita. El nuevo chamán, quien va a reemplazar al difunto, es presentado. Durante el entierro todas las cosas que el chamán utilizó en sus ceremonias—sus petates (tapetes de paja), platos, ropas, etc.— deben ser destruidas o bien preservadas y entregadas al hombre que toma su lugar. En el sepulcro se coloca dinero para pagarle a Dios en caso de que algún pago sea solicitado para expiar los pecados del hombre. Luego, después de una ceremonia similar a la que tiene lugar en la noche de la iniciación, dos o tres tamales son dejados en la tumba para que el espíritu coma. Después de que el chamán ha sido enterrado, ya no se le considera parte de la comunidad, y otro hombre es seleccionado para ocupar su lugar. Así, un hombre que una vez fue honrado y temido ha muerto como un mortal común y pronto será olvidado (Bower, 1946: 682-683, traducción libre del inglés).

¹⁵⁹ Categoría con la que la autora norteamericana designa al especialista ritual.

Sobre el mismo evento, Gessain (1930) registró la presencia de un ritualista encargado de dirigir las exequias de los especialistas. Quizá se trataba del sucesor del recién fallecido, quien además heredaba todos los instrumentos rituales que demanda el oficio:

Por la muerte de un sacerdote-mago hay una ceremonia importante con canciones y danza, *muñecos*, dirigido por un brujo que parece ser elegido por la familia. Se lleva a cabo quince días siguientes a la muerte. El muerto recibe ofrendas no sólo de alimentos, sino también un *quechquemitl* y una camisa (estos objetos son separados después de la ceremonia por el hechicero-sacerdote oficiante). Durante esta ceremonia se deshace el altar del muerto. El brujo que oficia toma posesión de las cosas personales del difunto, su *machete*, de todo lo que estaba sobre el altar, el *ídolo*, el cristal para predecir, etc. (Gessain, 1938: 360, traducción libre del francés).

En años más recientes, en 2005, Carlos Heiras visitó la comunidad totonaco-tepehua de Mecapalapa, así como Huehuetla y Barrio Aztlán, con la finalidad de comparar las prácticas funerarias tepehuas. Aunque sus pesquisas se centran en el *baño del río* (y no se describen otras secuencias a detalle), vale la pena transcribir de manera íntegra parte de la entrevista que hiciera al Agente municipal debido a su riqueza etnográfica (2006: 119-120):

Varios informantes tepehuas hidalguenses nos explicaron la costumbre funeraria: el primer día, cuando ocurre el deceso, se vela al difunto por la noche; el segundo día se entierra al muerto y por la noche no se realiza ninguna práctica ritual. En las prácticas relativas a la tercera noche encontramos variaciones: en la comunidad de Huehuetla nos fue descrito un ritual funerario ocurrido apenas la noche anterior, en que, siendo ya la tercera noche tras el deceso, los deudos acudieron al río para echar agua por sobre sus hombros, pero no se hizo ninguna cena con pescado, sino que ésta consistió en tamales de carne de puerco, pan y café. En Barrio Aztlán, comunidad tepehua aledaña a la comunidad de Huehuetla, nos informaron que es el último día del novenario, que debe caer en el mismo día de la semana en que murió el difunto o un día después (es decir, al séptimo o al octavo día del deceso, según nuestro informante), cuando se visita el río:

Carlos Heiras: En particular sobre los funerales lo que quería preguntar era si aquí en Barrio Aztlán se acostumbra que a los tres o cuatro días de que muere la persona van al río a pescar, porque aquí en Huehuetla y en Mecapalapa, los tepehuas de allá también me contaron, que a la tercera o cuarta noche van al río a pescar y se queda sola la casa con alguna madrina; ya luego regresan a la casa en donde se murió alguien.

Agente municipal: Sí, acostumbran eso, algunos van una vez, algunos van de dos a tres veces, cuatro veces, pero yo sabía que no van a pescar, según se van a bañar, algo referido que van a bañar la cruz, llevan la cruz, como siete veces tienen que tomar el agua y tienen que contar hacia atrás [echar el agua por encima de los hombros siete veces], es la costumbre que hacen. Y en la casa del difunto, sí se queda una madrina, una señora ya de edad muy avanzada, y es el que se queda a cuidar y nadie más se debe quedar, apagan las luces, todo se queda en silencio y así queda como durante una media hora y ya después de esa media hora, cuando ya regresan ya vuelven a encender las velas y todo lo demás. [...]

Después de que regresan de allá comen, porque creo que antes de ahí no deben comer nada, hasta cuando regresan ya les reparten toda la comida.
(Barrio Aztlán, mpio. Huehuetla, edo. Hgo. 25/jul/2005)

Regresando del río comen tamales de carne de puerco y, como todas las otras noches de rezos nocturnos, café y pan. El mismo informante habló de la posibilidad (hay variaciones de una familia a otra, según su información) de ir al río, sin la cruz, la noche en que comienza el novenario (la tercera noche tras el deceso).

La ofrenda de pescado y su eventual consumo humano y/o 'necrófago' (el hecho de que el alma del muerto consume la ofrenda), así como la visita al río por parte de los deudos, son prácticas ausentes en las prácticas funerarias de los totonacos de Mecapalapa.

3.3 CANON FÚNEBRE: ESTRUCTURA GENERAL DE LAS EXEQUIAS

A partir de la información arriba referida y del trabajo de campo realizado en Huehuetla en las próximas líneas se aventurará una estructura general de los rituales mortuorios. Siguiendo el pensamiento de Robert Hertz, las exequias tepehuas se ordenan conforme a una estructura tripartita, un *canon* fúnebre cuyas partes están sujetas a sus propias reglas, prohibiciones y deberes rituales (algunos atañen a la familia, otros a determinados ritualistas o a la comunidad): 1) fase dedicada al cadáver; 2) fase liminal de muertos y vivos, y 3) fase dedicada a los deudos.

Se debe tener en cuenta que se trata de una estructura ritual general, no monolítica, pues existen variaciones, sobre todo cuando se habla de las concepciones en torno a la muerte y de las transformaciones *post mortem*. Más aún, la etapa liminal resulta la más compleja a tal grado que podría estudiarse de manera aislada debido a la cantidad de actos rituales y concepciones que se ponen en marcha. No obstante, la idea de disgregación y la intención de expulsar al difunto ayudan a trazar su estructura interna. Estas responsabilidades rituales suceden a lo largo de once días y mantienen varias coincidencias con las prácticas que ejecutan los tepehuas del núcleo meridional y septentrional. A lo largo del capítulo se reparará en ello.



Funeral. Acervo histórico del Museo Comunitario Tepehua *Kin la'acha'an*. Autor desconocido, s/f.

3.3.1 PRIMERA FASE: EL CADÁVER

Inicia cuando cesan las funciones orgánicas del cuerpo. Tiene una duración de tres días e incluye el funeral, la purificación del cuerpo y la sepultura. Durante este periodo el cuerpo permanece en el hogar, pero la *sombra* aún deambula cerca de él y sus pertenencias. Con la muerte inicia la disgregación y con ella un periodo altamente contaminante para los familiares, quienes ahora quedan trastocados por los influjos mortecinos y, por ende, se les restringe de las labores cotidianas como la preparación de alimentos.¹⁶⁰ Durante todas las exequias, esta actividad corre a cargo de una especialista ritual: una *madrina* o alguna mujer voluntaria (familiar o no del difunto).

La impureza es peligro, por eso los tepehuas insisten en la limpieza del cuerpo y del hogar. Según explican los mismos deudos, se necesitan actos privados encaminados a purificar y librar al difunto de sus *pecados*, es decir aminorar los influjos patógenos que emanan del cadáver expuesto y de la disgregación de las entidades anímicas. En este caso, el primer manejo del cuerpo lo hace algún familiar cercano o uno de los padrinos de cruz. A diferencia de los datos aquí presentados, Gessain alude a una mujer ajena a la familia que lavaba, ataviaba al difunto y preparaba ciertos alimentos, quizá se podría pensar en la esposa del sepulturero o en una *madrina*, tal y como se dijo arriba. De ser así, esta especialista ritual se encargaría de las actividades vinculadas al alimento, ámbito femenino por antonomasia, así como a la limpieza, tarea que compartiría con otro especialista: el sepulturero. Lo anterior demuestra una marcada división sexual de las actividades rituales, pero también lo complementario que resultan las oposiciones hombre/mujer, macho/hembra.

Durante la fase dedicada al cadáver se realiza la mortaja, acto que tiene como finalidad proveer al muerto de los insumos necesarios para iniciar su viaje fuera del mundo de los vivos. De no cumplir con estas obligaciones se condena al muerto a padecer penurias, lo que detonaría su enojo y sufrimiento. Estos sentimientos los hará conocer a los familiares a través de malos sueños, ruidos, enfermedades o apariciones fugaces hasta que se cumplan

¹⁶⁰ Estos alimentos implican las ofrendas destinadas al difunto, así como los guisos y bebidas que se comparten con la comunidad durante todas las exequias.

los deberes rituales.¹⁶¹ Una vez purificado el cuerpo y dotado de viandas, tiene lugar el velorio cuya duración es de una noche. Según el tipo de muerte, los velorios pueden incluir música de Carnaval, huapango o *minuetos*, estos últimos exclusivos de los funerales infantiles. Las danzas rituales no son un rasgo común de las exequias tepehuas, sólo se ejecutan cuando los familiares las solicitan o en casos especiales como el fallecimiento de un especialista ritual o una *madrina*, a quienes se les dedican algunas danzas de *costumbre* como aquella de la Mesa, propia de las mayordomías.

La secuencia del velorio abre el tiempo para una despedida colectiva, donde amigos y vecinos se encuentran por última vez con el recién fallecido, ya sea para entregarle flores y oraciones o compartir con él algunos alimentos. Después de todo, aunque la muerte delimita una separación simbólica entre la comunidad y el recién fallecido, éste no se desarraiga por completo de la sociedad a la que perteneció (Hertz, 1990). Además, el velorio (en sí la muerte) es una forma para activar las redes comunitarias de solidaridad y reciprocidad.¹⁶²

Para esta secuencia se solicita la presencia de un rezandero, especialista ritual encargado de dirigir los rezos durante el velorio y el resto de las exequias.¹⁶³ Las plegarias y alabanzas enunciadas para el difunto se ajustan al dogma católico, se pronuncian en español (nunca se registraron rezos funerarios en lengua tepehua) y sirven para que el recién fallecido alcance su lugar con Dios: “son ayuda”. Esta tarea también hace del rezandero un intermediario entre el difunto y el mundo de las entidades sagradas. Más aún, en algunas comunidades indígenas de la Huasteca, los rezanderos contribuyen a catalizar ciertos sentimientos que pueden provocar enfermedades o ataques del difunto:

despertar las emociones porque es importante llorar. Dejar que salga ese llanto que siente el grupo por la pérdida de sus miembros. [...] el rezandero es un fiador, una persona que puede ayudarnos ante la autoridad, que defiende el alma, pidiéndole al señor que los perdone, es defensor del espíritu (Pérez Castro y Arcadia Castillo, 2007: 88-89).

¹⁶¹ Como apunta Hertz, “el alma nunca rompe de golpe los lazos que unen al cuerpo y la retienen en tierra. [...] el muerto continúa perteneciendo más o menos exclusivamente al mundo que acaba de abandonar, y la carga de atender a sus necesidades les corresponde a los vivos” (1990: 28).

¹⁶² Los tepehuas reconocen una fractura en los circuitos de reciprocidad provocada por la diferencia de filiaciones partidistas, la pérdida de la mano-vuelta y el incremento de denominaciones no católicas; sin embargo, el evento de la muerte permite su reactivación.

¹⁶³ En Huehuetla, los oficios de sepulturero y rezandero no se desempeñan de manera voluntaria o gratuita, pues se cobra un sueldo a cambio del servicio. Esta monetización del trabajo ha causado malestar entre muchos tepehuas viejos, quienes recuerdan otras épocas cuando la comunidad trabajaba sin cobrar, aludiendo al principio de reciprocidad.

Terminados los rezos nocturnos, se espera al medio día para realizar una procesión hacia el cementerio y dar paso al sepelio. Entre música de huapango y humo de corteza de copal, los tepehuas marcan el final de la fase destinada al cadáver, pero se abre aquella marcada por la ausencia de un cuerpo y por ende, destinada a la *sombra*. Una fase donde “aquella voluntad no tendrá más remedio que buscar dónde estar, dónde asirse para seguir con nosotros. Su fuerza de vida, su capacidad de ser y hacer *sombra* ha sido entregada a la Tierra, casi se ha *disgregado*. Es en este momento cuando sus pertenencias adquieren un carácter nefasto, cuando el *aire de vida*, la voluntad, es percibida como *aire de muerto, mal aire*” (Trejo *et al.*, 2014: 273).

3.3.2 SEGUNDA FASE: LIMINALIDAD DE LA *SOMBRA*

La fase liminal está dedicada principalmente a la *sombra* y se desarrolla durante el novenario, periodo cuando el difunto viaja hacia el lugar de los muertos y se sabe en transformación debido a la disgregación del cuerpo y las entidades anímicas. Este cambio de estado hace del muerto un ser oscuro y peligroso, lleno de enojo, al cual es menester conciliar y expulsar del mundo de los vivos. Es así que los tepehuas celebran diferentes actos y entregas rituales para controlar este proceso y sobre todo, para reagregar o “recoger” el *aire* del difunto que aún permanece rondando su casa y la comunidad: ofrendas de alimentos, *limpias* a cargo de los sepultureros,¹⁶⁴ *baños*, procesiones, entre otros ritos resultan fundamentales, de ahí que fueran registrados en las etnografías previas. Entre los rasgos emblemáticos de esta fase está la confección de diferentes cuerpos para el difunto. Trascurridos los nueve días, la fase liminal concluye con la *entrega de la cruz*, además de un segundo velorio y sepelio que son dedicados a la *sombra* ya reagregada. Ambos momentos siguen la misma estructura de aquellos dedicados al cadáver.

Durante la fase liminal, el peligro y lo contaminante son condiciones impuestas por el difunto; sin embargo, este aspecto nefasto también se extiende a los objetos y familiares

¹⁶⁴ Entre los serranos, la primera *limpia* se realiza al regresar del cementerio y queda a cargo del sepulturero, aspecto que difiere de los tepehuas de Pisaflores, donde esta *limpia* es ejecutada por una partera o “señora” (quizá una *madrina*). La importancia de que sea una partera radica en el vínculo de esta especialista con las diferentes etapas del ciclo de vida (Williams, 2004 [1963]), mientras que los sepultureros mantienen acotado su campo de acción.

más cercanos. Aunque se trata de un estado transitorio, la impureza que impregna a los vivos no “se disipa tan rápida ni fácilmente” y:

a consecuencia del contagio fúnebre sufren un cambio que les aparta del resto de los hombres. En adelante no podrán seguir viviendo como los demás, ni deberán participar en el régimen alimentario ni en la forma de vestirse, adorarse y llevar el cabello que conviene a los individuos socialmente normales, y que son el distintivo de esa comunión a la que ellos (por un tiempo) ya no pertenecen (Hertz, 1990: 31).

Esta contaminación obliga a los deudos a someterse a varias restricciones, entre ellas, como se dijo arriba, el contacto con los alimentos o la suspensión durante cuatro días de cualquier tipo de baño (o cambio de ropa). Esto último hasta que se realiza una *limpia* conocida como *baño en el río*, la cual consiste en acudir al río para hacer 12 abluciones con agua. Con ello se despide al difunto y se despoja a la comunidad de su *aire*, además de librar a los deudos de una parte del estado mortecino. Incluso hay quienes retoman la preparación de alimentos. Lo anterior se explica porque el agua funge como el vehículo privilegiado para retirar los influjos mortecinos, los cuales se envían al mar que es depósito de *pecados* e impurezas:¹⁶⁵ bañarse antes de finalizar el tiempo ritual equivaldría a expulsar al muerto incompleto.

Es de mencionar que durante esta fase, la participación de los sepultureros es fundamental debido a su capacidad para tratar con la muerte. Se dice que este oficio puede realizarlo cualquier hombre que busque un ingreso económico; sin embargo, en la comunidad se identifican a ciertos actores que conocen el protocolo fúnebre,¹⁶⁶ de ahí que se les considere especialistas semejantes a los músicos, el rezandero o el *curandero*. A diferencia de los rezanderos, los sepultureros no dirigen rezos durante el novenario sólo en el cementerio cuando se ejecuta un depósito ritual privado.

Estos especialistas de la muerte se saben contaminados debido a su vínculo directo con la muerte y al contacto con el cadáver. Según explican algunas mujeres esta condición hace que los sepultureros no teman al difunto, pues “el muerto ya los va a conocer”: han quedado impregnados del recién fallecido luego de “pedirle permiso” para enterrar y

¹⁶⁵ El mar resulta el lugar *post mortem* por antonomasia y desde ahí, una vez transformados ritualmente, regresarán para cumplir sus deberes como gestores de los meteoros.

¹⁶⁶ Tratar con la muerte no es tarea sencilla, pues los sepultureros deben ejecutar y conocer una variedad de formalidades: la diferencia entre los repiques de las campanas para anunciar el fallecimiento de un adulto o niño; las orientaciones del entierro y sobre todo, las *limpias* y dispositivos de reagregación y control de la *sombra*.

manejar el cuerpo. Es de aclarar que este “reconocimiento” por parte del difunto implica crear un compromiso con él y los deudos, a quienes el sepulturero apoya para satisfacer las necesidades del muerto (reagregarlo a través de dispositivos como una cruz de tierra o las *limpias*).¹⁶⁷ En este caso, impregnarse de muerte y convivir con los difuntos permite relaciones no peligrosas. Como apuntó van Gennep:

Con frecuencia se alude a ellos [a los muertos] en las leyendas que tienen por tema central un descenso a los infiernos o un viaje al país de los muertos, casi siempre en forma de tabúes: no hay que comer con los muertos, ni comer o beber algo que se haya producido en su país, ni dejarse tocar, o abrazar por ellos, ni aceptar de ellos regalos, etcétera. Por otra parte, beber con un muerto agrega a la comunidad de los muertos, permitiendo por consiguiente viajar entre ellos sin peligro, del mismo modo que abonar el peaje (moneda, etc.) (2008: 229).

Como especialistas de la muerte, los sepultureros deben controlar y lidiar con la impureza que les fue impregnada, en aras de evitar una enfermedad o su propia muerte. Así, junto con la comunidad, los ritualistas participan de las diferentes *limpias*: aquella con “agua de chile” tras el sepelio; después el *baño en el río*, y la *limpia* final a cargo del *curandero*. Esta última da por finalizadas las responsabilidades y relaciones de los sepultureros con el difunto.¹⁶⁸

3.3.3 TERCERA FASE: LOS DEUDOS

Una vez terminado el novenario se abre la tercera fase, encaminada a despojarse de manera definitiva del carácter mortecino y a reintegrarse a la sociedad.¹⁶⁹ A través de un acto ritual de conciliación, los familiares más cercanos se despiden del difunto y expresan sus disculpas por las faltas cometidas, de esta manera no sufrirán dolores de cuerpo, malos

¹⁶⁷ A cambio de sus contribuciones, los ritualistas son agasajados por los deudos durante un periodo de cuatro años cada 3 de noviembre, día cuando se celebran a los compadres de bautismo y matrimonio. En esta fecha se entregan a los ritualistas ofrendas de comida que incluyen platos de mole con pollo, fruta y un “tamal grande” de frijol confeccionado con siete capas, alimento que se equipara al difunto durante el novenario. Más adelante se regresa a esto.

¹⁶⁸ Entre los totonacos, los sepultureros se someten a ceremonias de purificación muy parecidas a las tepehuas, en forma e intención. Para no caer en la transcripción de los datos recopilados por Ichon, se invita a consultar el apartado “Purificación y banquete al retorno del cementerio” de la obra *La religión de los Totonacas de la Sierra* (1973:182).

¹⁶⁹ Para van Gennep, esta fase ritual dedicada a los deudos puede comprenderse como un ritual de integración, del mismo género que el matrimonio o el intercambio de regalos entre sociedades distintas. A diferencia de los ritos de unión, “los ritos de agregación tienen una dimensión colectiva, bien sea que vinculen entre sí individuos o grupos nuevos, bien sea que unan dos o varios grupos” (2008: 187).

sueños o apariciones perturbadoras, “estarán en paz con el muertito”. Para eliminar cualquier influjo mortecino restante, los deudos lavan la casa y las pertenencias del difunto,¹⁷⁰ así como la mesa-altar. Ésta se expone fuera del hogar anunciando a la comunidad el nuevo estado purificado.

Durante esta última fase el *curandero* releva a los sepultureros, pues se requiere de una *limpia* (semejante a los rituales terapéuticos) que incluye recortes de papel y atados de flores, parafernalia que debe permanecer en el fogón del hogar. En el caso de las mujeres, esto adquiere especial significado debido a su vínculo con la preparación con los alimentos.¹⁷¹ Por la tarde, estos objetos rituales, ya cargados de *aire*, se llevan al río, donde se realiza otra *limpia*, la *final*, la cual consiste en la entrega de alimentos; una *lavada* con agua y jabón; el uso de una cuerda de jonote para “recoger” el *aire* mortecino de los familiares, además del sacrificio de una pequeña ave. Con estos artefactos y su destrucción en el río se expulsará cualquier influjo que haya permanecido impregnado en los deudos, además de permitir la llegada del difunto al lugar que le es propio (a donde también debe ir completo).¹⁷²

3.4 RITUALES FUNERARIOS EN HUEHUETLA

Vale destacar que al tratarse de recién fallecidos, la distinción entre *muertos de Dios* o *del Diablo* no modifica en lo general la estructura de los rituales: ni sus secuencias ni el lenguaje ritual. Sin embargo, esto no excluye que los tepehuas mantengan la distinción entre un tipo de muerto y otro. En el caso de los *muertos nefastos*, es menester realizar una *levantada de sombra* antes de iniciar con la secuencia dedicada al cadáver. El acto es ejecutado por el especialista ritual, quien acude al lugar del fallecimiento para entregar a la Tierra una ofrenda que incluye: recortes de papel, atados de flor de cempasúchil y comida. A la entidad se le solicita devolver el *espíritu* del difunto, con la finalidad de pueda

¹⁷⁰ En otros lugares de la Huasteca, los objetos pertenecientes al difunto se destruyen con la intención de cortar los vínculos entre el recién fallecido y el mundo de los vivos. Un tipo de ritual de expulsión.

¹⁷¹ Entre los tepehuas de Pisaflores, se realiza un acto ritual de conciliación y expulsión también a los ocho días después del deceso, el cual consiste en encender y apagar el fuego del fogón doméstico. “La intención es enfriar a la tierra porque ha sido molestada. El rito también se practica en el tratamiento de un enfermo porque se supone que no fue realizado el acto para algunos de sus parientes difuntos” (Williams, 2004 [1963]:198). Según Williams, este rito hace evidente la relación entre la Tierra, los muertos y el fuego, éste último hijo de la Tierra.

¹⁷² Nuevamente, este acto ritual es análogo al ejecutado durante las mayordomías.

partir a su morada pues, de lo contrario, podría causar daños a la comunidad.¹⁷³ Mención aparte son los tepehuas protestantes, pues algunos parecen mantener parte de las prácticas vinculadas al *costumbre*. Algo semejante sucede con los mestizos, quienes incorporan la tradición indígena a la propia y suelen preguntar a los tepehuas las reglas del proceder ritual, sobre todo lo vinculado a la preparación y velación de la comida. No obstante, esta parte de las prácticas funerarias quedó pendiente de registrar.

La música es otro elemento para distinguir entre los tipos de difuntos. Se entonan sonos de Carnaval cuando se trate de *muertos del Diablo*, mientras *alabanzas* para aquellos de *Dios* y *minuetos* para los *angelitos*. En los funerales de estos últimos, la música sonaba durante toda la noche, pero hoy sólo se toca hasta el mediodía.

3.4.1 DÍA 1 Y 2. EL VELORIO Y EL ENTIERRO

Un pausado y doloroso tañer de las campanas se encarga de anunciar el fallecimiento de un miembro de la comunidad. Los familiares del difunto inician las honras fúnebres que habrán de ayudar al difunto a “que se vaya tranquilo, en paz con Dios”. Al igual que sucede en la mayoría de los pueblos de tradición mesoamericana, los dolientes abren los ritos expiatorios con un *baño* del cadáver, ya sea con “agua bendita” de la iglesia o con una mezcla de agua con muicle (*Justicia spicigera Schechtendal*). La función principal de este acto ritual es purificar al difunto de cualquier residuo patógeno, ya sean *mal aires*, enfermedades o pecados.¹⁷⁴

En el caso de los niños fallecidos sin bautizar, se procura rociar su cuerpo con agua bendita, pues se hace latente el temor de que su *espíritu* sea “rechazado” por Dios o la Virgen. Este acto se muestra como equivalente al rito católico del bautismo. Los *angelitos* son ataviados de color blanco pues se alude a su pureza, acto que corresponde a los padres,

¹⁷³ Un tratamiento semejante recibe la *sombra* de los accidentados entre los teenek, quienes depositan dentro del ataúd un puñado de tierra del lugar donde ocurrió la defunción. Recoger la tierra es recoger la *sombra* (Pérez Castro, 2012).

¹⁷⁴ Generalmente, los cuerpos adultos son embalsamados con productos químicos que se adquieren en las funerarias. A diferencia de los *baños* y el amortajamiento (que es llevado a cabo por algún padrino o familiar muy allegado), este procedimiento lo puede realizar cualquier familiar o incluso hay quienes solicitan el apoyo de las enfermeras del centro de salud.

junto con el padrino o madrina de bautismo.¹⁷⁵ En caso de no tener padrinos, se busca a una persona cercana a la familia para que cumpla con este parentesco ritual.

Es importante que aquellos que contrajeron matrimonio vistan o se les depositen sus ajuares nupciales, pues resultan un testimonio de que han acatado la tradición católica. Además, ello asegura el reencuentro con el desposado “en el mundo de Dios”. Aseguran los tepehuas que “si eres casado eres bien recibido en el cielo”, es por ello, que las mujeres deben portar su ajuar de novia, el cual se compone de ramo, velo, blusa, falda y faja. De no ceñirse al cuerpo, la difunta debe vestirse con ropas nuevas o limpias, mientras las prendas nupciales quedan a un costado. Por su parte, los hombres deben portar las arras, pues se saben proveedores económicos del hogar. Según cuentan, el uso de los ajuares nupciales se debe a que: “cuando llegan con Dios, se unirán de nuevo”.¹⁷⁶

Como parte de la mortaja, los familiares equipan al difunto con sus herramientas de trabajo, pues se sabe que seguirá esforzándose en el *más allá*. En este caso, los hombres se acompañan de un machete, un morral y algunas veces de una atarraya para pescar, aunque esta última ya no es muy frecuente. A las mujeres se les colocan objetos para bordar como hilos y pedazos de tela. La colocación de estos objetos reafirma la idea de una continuidad de las labores después de fallecer. Ahora bien, para hacer más llevadero el largo andar del difunto, los tepehuas colocan otros elementos, cuya función es saciar el hambre y sed del recién fallecido.

Así, a un hilo engarzan tortillas en miniatura, chiles secos y semillas de pipiana, todo bajo la cuenta de 12. Estos alimentos se denominan “lonche” o *ix nich*, y junto a éstos se coloca el *calhianaxuxcan*, un carrizo en cuyo interior se deposita un poco de agua con una pequeña acamaya de manantial conocida como *malhxic*. Esto asegura al difunto abundante agua para beber. Es de resaltar que algunos serranos equiparán la peculiar forma de caminar del pequeño crustáceo (hacia atrás) con la práctica conocida como “dejar atrás al muerto”: una salida de espaldas que se realiza en el hogar del difunto durante la tercera noche del novenario. Más adelante se volverá a este punto.

¹⁷⁵ Williams describe para Pisaflores que “[l]os que no cumplieron el sacramento del bautismo se convierten en gusanos o víboras, excepto los niños que fallecieron a temprana edad. Son recibidos por la Virgen y ella los deposita de nuevo en sus cunas” (1972:40).

¹⁷⁶ Tanto en Huehuetla como en Pisaflores se dice que: “[q]uienes eludieron el sacramento del matrimonio no tienen derecho vivir reunidos en el *lak'nín*. Carentes de piernas, caminan de rodillas, ilustrando así la conocida postración acostumbrada en los templos católicos.” (*ibid.*). Un mito da cuenta de la importancia que tiene para los tepehuas el cumplimiento de esta alianza.

Por otro lado, los familiares depositan una vela blanca entre las manos del difunto, pues con ella alumbrará su oscuro camino, además de que le permitirá presentarse ante Dios. En varias conversaciones, se destacó la importancia de mantener encendidas las velas, ya que garantizan el “buen recibimiento” del difunto. Esto debe mantenerse durante todas las actividades fúnebres, sobre todo en las procesiones hacia el panteón y en la visita al río durante la tercera noche del novenario, pues se “guía” al recién fallecido hacia el *camino*.

Completo el atavío del cuerpo es necesario “poner la *mesa del difunto*”. Al respecto de los *angelitos*, algunas ancianas guardan en la memoria que los pequeños cuerpos simplemente eran colocados sobre un “tapete” de pétalos de flor blanca, el cual era tendido sobre la mesa. Cuando el cortejo partía hacia el cementerio, el pequeño cadáver era trasladado con todo y la mesa. Hoy, se observa el uso de féretros color blanco.¹⁷⁷ Por su parte, el cuerpo de los adultos se deposita en un sencillo ataúd, con la cabeza reposada sobre una almohada de hojitas de limón, quizá como sustitución de la antigua *pedra de cabecera* descrita por Gessain. Privilegiando la orientación norte, el ataúd se coloca sobre la mesa mientras las patas y partes laterales son rociadas con aguardiente. Esta orientación se mantiene, pues permitirá a los difuntos mirar hacia la salida del astro solar, pues se dice: “hacia allá deben caminar los muertos”.¹⁷⁸ Alrededor de la *mesa del difunto* se colocan algunos botes colmados de diversas flores como bugambilias, gladiolos o flores de nube, así como ceras blancas e imágenes católicas.

Llegada la noche inicia el velorio y el arribo de los miembros de la comunidad. Suele verse a las mujeres cargadas con bolsas de café, azúcar, pan, maíz, frijol, chile, ceras e incluso pollos, insumos básicos que serán consumidos a lo largo de las exequias. También hay quienes apoyan a los dolientes con su fuerza de trabajo, ya sea con el acomodo del espacio, o en la cocina con la preparación de los alimentos y bebidas que diariamente serán ofrecidos a los asistentes y al difunto. Algunos comentan que es necesario buscar alguna señora, quien se encargue de preparar el café y la comida a ofrecer, pues se dice que las

¹⁷⁷ Como relata Williams para el caso de Pisaflores, el cuerpo de los *angelitos* es acompañado por alegre música y de mujeres que echan al viento pétalos de flor. Por su parte, Wright registra que en Pisaflores: “si un hombre joven muere antes de casarse, la familia introduce en el féretro perros de madera y dos o tres pelotas, pues según la creencia él permanecerá soltero para siempre. La gente baila alrededor de la mesa donde descansa el cuerpo la noche del velorio” (1944: 5, traducción libre del inglés).

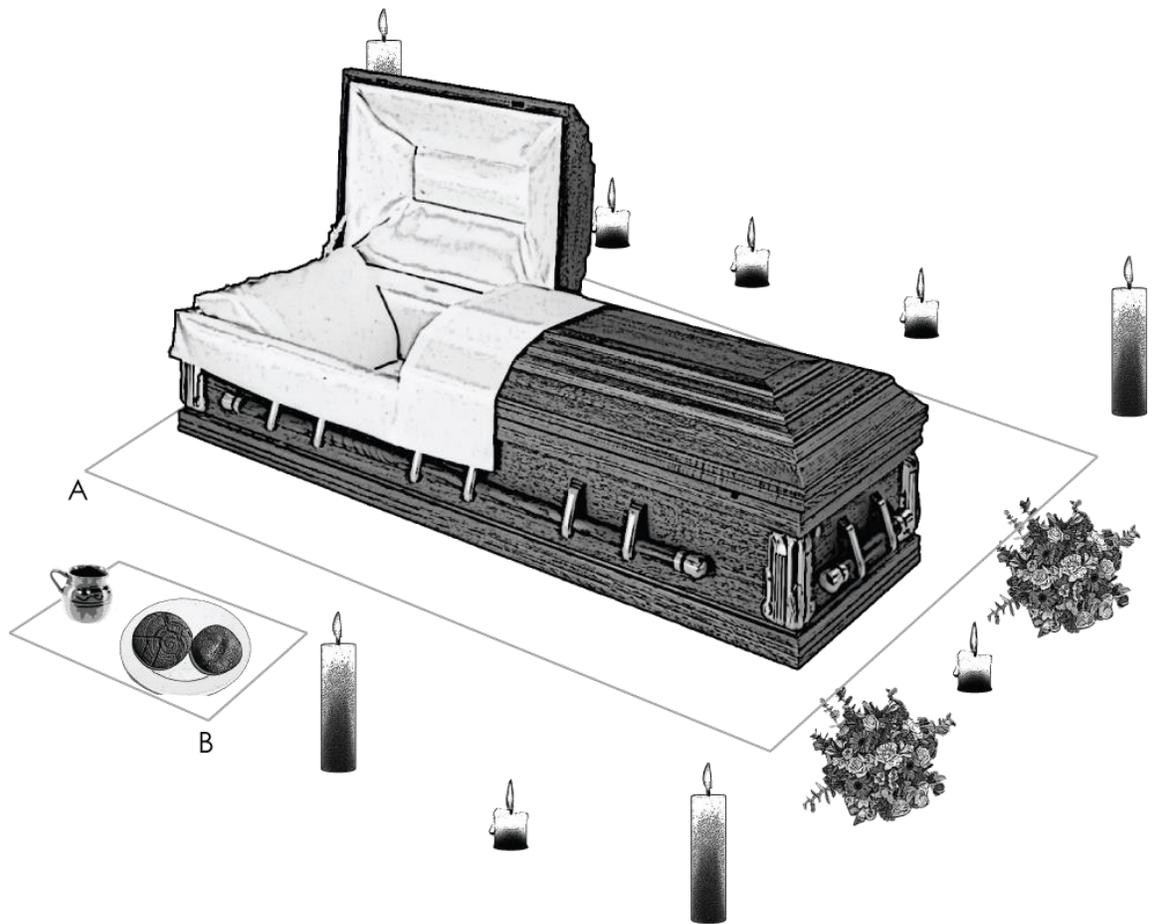
¹⁷⁸ Es necesario precisar que según nuestra carnalidad, el sol aparece por el noreste del territorio tepehua. Además de ser el “lugar del agua” y del origen: allá se encuentra el mar.

mujeres cercanas al difunto no deben tocar los alimentos. Caso similar sucede con las ofrendas destinadas al difunto.¹⁷⁹

Para dirigir las plegarias y los cantos se busca a un rezandero, que como otros ritualistas cobra por sus servicios. Frente al cuerpo y con ayuda de un pequeño cuadernillo, el rezandero dirige las plegarias y ruega a los santos católicos que reciban el *alma* del difunto. A pesar de ser hablante de lengua tepehua, el ritualista recita los Padres Nuestros y las Aves Marías en español. Mientras esto sucede, fuera de la casa, algunas mujeres cuidan de que sus niños pequeños no se acerquen al cadáver, pues se teme “agarren un *aire*” a causa del difunto.¹⁸⁰ Como se dijo, la *sombra* de los niños es débil, en tanto carente de suficiente fuerza vital. Finalmente, los asistentes conviven y disfrutan de una taza de café y pan con el difunto, pues saben que su *sombra* aún permanece en el hogar. En el caso de los *angelitos* no se realizan rezos, pues carecen de *pecados*, sólo se mantienen las velas encendidas a lo largo del novenario.

¹⁷⁹ Estas muestras de solidaridad amortiguan los copiosos gastos funerarios, además de mantener la reciprocidad en circulación: un circuito que obliga a los dolientes a devolver los dones cuando otro tepehua muera, una “deuda pagada” que mantiene a la comunidad unida.

¹⁸⁰ Como se dijo, se considera que el *aire* dañino es producto del “enojo del muerto”.



A. Mesa del difunto.
B. Mesa con café y pan.



Representación de la primera *mesa del difunto*. Disposición de las ofrendas. Elaboró Karina Munguía con base en los registros etnográficos de 2011-2017.

3.4.2 DÍA 2 DESPUÉS DEL FALLECIMIENTO: SEPULTURA

Pasado el mediodía llega la hora de cerrar el ataúd. Antes de dirigirse al cementerio, lugar donde descansarán los restos mortales del difunto más no la *sombra*, se celebra una misa en la iglesia, en compañía de los familiares y amigos. A pesar de que no volverán a ver el cuerpo del ser querido, se sabe que cubrir el cuerpo con madera o tierra no romperá los lazos de comunicación entre vivos y muertos. Esta idea de permanencia lleva a los tepehuas a amarrar al féretro cuatro listones negros o blancos, según se trate de un adulto o un *angelito*. Durante el recorrido hacia la iglesia, estos listones son sujetos por dos hombres y dos mujeres.

Esta misma práctica se encuentra entre los tepehuas meridionales, quienes atan al dedo intermedio del difunto un largo cordón, que después es prensado por el ataúd. A decir de Williams, esta cinta tiene la finalidad de permitir el libre tránsito del espíritu, prueba fehaciente de que el alma existe, incluso después de que cuerpo fue devorado por el Señor de la Tierra (2004 [1963]: 226). Por otro lado, los otomíes veracruzanos también atan a las manos o dedos del difunto unos listones, cuyo propósito es permitir la salida de la voluntad del recién inhumado (Trejo, *et al.*: 2014).

Con el ataúd en hombros, el cortejo fúnebre recorre las principales calles del pueblo: un último adiós a los amigos y vecinos con quienes el difunto compartió andanzas. En ciertas ocasiones, la procesión es guiada por una banda de música o por un trío que interpreta alegres huapangos; en otras, los músicos entonan sones de *costumbre* denominados *alabanzas*, siendo las *de purgatorio* y *del muertito* las más frecuentes. Según los músicos estas últimas dos piezas “son especiales para el cuerpo” (también se interpretan durante el velorio). En el caso de los muertos en desgracia, se interpretan sones carnavaleros como el *comanche* o *el indio* debido a su vínculo con el Diablo y al ámbito nefasto. Para los pequeños difuntos, la huapanguera y el violín entonan lentas y ceremoniosas notas conocidas como sones de *angelitos* o *minuetos*.¹⁸¹ La música continúa hasta el panteón.

¹⁸¹ Los minuetos o sones de *angelitos* también son interpretados durante las celebraciones de Todos Santos, cuando se honra a los niños (1° de noviembre).

Antes de descender el féretro es necesario rociarlo con agua bendita y colocar sobre él una muda de ropa limpia, pues con ésta el muerto podrá cambiarse cuando llegue al lugar que le es propio.¹⁸² Al igual que la *mesa del difunto*, la sepultura debe mirar hacia el sol. En Huehuetla no es costumbre destruir y arrojar a la fosa los maderos que soportaron al cuerpo durante el velorio (tal y como sucede en el núcleo meridional), en cambio, la *mesa del difunto* permanece dentro del hogar hasta ser tratada ritualmente durante el último día del novenario, en la tercera fase dedicada a los deudos.¹⁸³

Cubierto el ataúd con terrones y cemento, el difunto está listo para emprender su camino fuera del mundo de los vivos, por ello el sepulturero procura dejar expuesta una pequeña parte de los listones para permitir el tránsito de la *sombra*. Algunos asistentes rocían aguardiente sobre la fosa y colocan velas blancas, justo donde han quedado los pies del muerto, pues servirán como luminarias para sortear el oscuro camino.

Según cuenta un sepulturero, el trayecto del difunto hacia su destino *post mortem* comienza en el cementerio. Desde su sepulcro, la *sombra* debe enfilarse cuesta arriba, “subir por el cerro”, hasta llegar a lo más alto del camposanto, pues ahí le espera la Virgen de Guadalupe para recibirlo. Este andar tiene una duración de ocho días. Enterrado el cuerpo los dolientes se retiran, pero antes, los más cautos arrancan algunas hojas de los árboles o de plantas para *barrerse* con pequeños movimientos hacia abajo, librándose así de cualquier invasión de *mal aire*.¹⁸⁴

Una segunda *limpia* o *curación* se realiza antes de entrar al hogar del recién inhumado. Será frente a la *mesa del difunto*, donde el sepulturero aguarde a cada deudo para rociarle la cabeza con agua limpia y ponerle un poco de chile seco en los pies, esto evitará la contaminación de la casa, igualmente por *mal aire*.¹⁸⁵ A diferencia de los registros de Gessain, actualmente la presencia femenina en esta *limpia* es nula (quizá partera, *madrina* o esposa del sepulturero), siendo el sepulturero quien se encarga de preparar el “agua de chile” y de ejecutar el acto ritual. La insistencia en *curar* después de abandonar

¹⁸² Una de las palabras para referirse al entierro es *macnui* o *acnui* que se traduce como “estar enterrado”.

¹⁸³ Para Williams, la acción de romper y arrojar los palos que soportaron el cuerpo es también símbolo de su muerte. (*op. cit.*).

¹⁸⁴ Algunas hierbas utilizadas para esta *barrida* son: cempasúchil (*Tagetes erecta*); pixclillo (*Eugenia capuli*); ruda (*Ruta chalepensis*); hierba del negro (*Hyptis verticillata Jacq*); muicle (*Justicia spicigera*); mirra (*Liquidambar styraciflua*), por sólo mencionar algunas.

¹⁸⁵ A diferencia de los descrito por Gessain, el papel de la mujer en la *limpia* ha desaparecido, quizá porque las parteras (con don para hacer *costumbre*) han desaparecido en Huehuetla.

el cementerio radica en que este lugar es considerado sumamente peligroso debido a su carácter heterogéneo, es decir, se trata de un territorio donde conviven todo tipo difuntos: fastos, *del Diablo* y aquellos que se tornaron “tierra” (ancestros) debido a la antigüedad de su muerte.

Curados, la familia doliente ofrece un convite de mole con guajolote (en algunos casos pollo), tortillas, refrescos y café. Estos mismos alimentos conforman una ofrenda destinada a los padrinos de bautizo o matrimonio, quienes ahora son de cruz, pues responden al compromiso social, religioso y moral que adquirieron con el ahijado y la familia afligida por el deceso. Con estas viandas, se invita de manera formal a los padrinos a que colaboren, junto a los ritualistas y los vecinos de la comunidad, a cerrar el ciclo de vida del muerto.¹⁸⁶ Como sucede con los *angelitos*, los adultos que carecen de padrinos de bautizo o matrimonio tienen a una persona muy cercana al difunto (familiar o amigo) como encargada de apadrinar la entrega de la cruz.

Este día termina cuando el sepulturero se encamina a la orilla del río para recoger un poco de tierra, *cucu*, pues con ella formará una cruz sobre la mesa, justo donde descansaba el cuerpo del difunto unas horas antes.¹⁸⁷ Según explican los ritualistas, esta cruz de tierra “es polvo del cuerpo” por lo cual “va a recibir el *aire*” del difunto, es decir, fungirá como cuerpo transitorio de la *sombra*.¹⁸⁸

El ritualista coloca un crucifijo sobre la tierra, así como un retrato del difunto en la parte superior de la mesa. Como sucedió un día antes, se rocían pequeños chorros de aguardiente en las patas y en los laterales de la *mesa del difunto* según un patrón descendente, es decir de arriba hacia abajo. La secuencia inicia por el lado derecho, de

¹⁸⁶ Llama la atención que los alimentos ofrendados resultan semejantes a aquellos entregados a los padres de alguna muchacha justo cuando se realizaba el “pago de la novia”, “compromiso” que sellaba un matrimonio. Hoy en día esta práctica parece estar en desuso, pues ningún joven con quien se conversó ha realizado el “pago” antes de casarse. No obstante, es clara la relación entre los rituales que marcan el paso de una etapa a otra en el ciclo de vida de los sujetos: rituales de expulsión en el caso de los difuntos. Rituales de integración en el caso del matrimonio.

¹⁸⁷ En la región serrana de Puebla, los nahuas muestran un dato interesante en torno a los especialistas de la muerte. A diferencia de los tepehuas, una vez sepultado el cadáver, una madrina es la encargada de colocar el cuerpo temporal del difunto, el cual permanecerá expuesto durante nueve días. Llama la atención que este dispositivo de reagregación sea elaborado con papel de color negro (Báez, 2008).

¹⁸⁸ Se dice que el *espíritu* del difunto permanece en el hogar hasta que se hayan cumplido las actividades rituales. Esto se debe a que “los muertos se resisten a abandonar su cuerpo pues se aferran a nuestro tiempo, a la vida. Por eso continúan acechando a los sobrevivientes lo mismo desde el mundo Otro que desde el nuestro, pues hay que anotar que siguen con nosotros a pesar de que sus restos yacían en el cementerio y sus voluntades hayan iniciado su tránsito por el tiempo Otro.” (Trejo, *et al*: 2014).

arriba hacia abajo. Continúa con el izquierdo sin perder el mismo patrón y finaliza con el frente de la mesa. Esta secuencia permite al sepulturero acotar el espacio mortecino.

Durante el resto del día, la *mesa del difunto* queda sin ofrendas ni otra parafernalia, incluso los rosarios colectivos se suspenden hasta el día siguiente. Asimismo, impera la prescripción a los familiares de no bañarse durante cuatro días, pues de hacerlo el difunto podría desviar su camino, impidiendo su llegada al lugar que le es propio. Hay que recordar que el agua es tenida como “camino” de los muertos.

3.4.3 DÍA 3 DESPUÉS DEL FALLECIMIENTO: NOVENARIOS

Por la noche se abre el novenario y con ello la fase dedicada a la *sombra*. Como su nombre lo indica, se trata de un periodo de nueve días destinados a efectuar rezos (*deberes*) en favor de los difuntos adultos.¹⁸⁹ Estos rosarios están apegados a la liturgia católica y no distan de aquel realizado durante la velación, pues están dirigidos por un rezandero; la comunidad suele participar de la misma forma, con insumos y fuerza de trabajo. Sin embargo, durante la tercera noche de los novenarios se realiza una actividad que resulta única entre los grupos tepehuas (ya descrita por Gessain, Wright y Heiras): un ritual de reagregación-expulsión conocido como el *baño en el río*, *bañarse del muerto* o *paaxcalhchi* en tepehua. Es de destacar que este término también es traducido por algunos hablantes como “ya se bañaron” y se puede utilizar de manera indistinta en dos contextos rituales íntimamente vinculados: en el caso funerario para decir “ya se bañaron del muerto” o durante las mayordomías, “ya se bañaron de mayordomos”. Los tepehuas precisan que el *baño* sólo se realiza en el caso de los adultos, toda vez que se trata de un ritual para expiar *pecados*, impurezas acumuladas a lo largo de la vida, de las cuales carecen los *angelitos*.¹⁹⁰

En general y a lo largo del tiempo, este ritual no ha sufrido mayores modificaciones en su estructura, acaso la fecha de su ejecución es el rasgo menos estable en los registros

¹⁸⁹ Aunque en Huehuetla no se registró ningún término para nombrar al novenario, Carlos Heiras recupera de la localidad de Barrio Aztlán la frase “*ka okšpákšanté kaná ju kúrus*” o “*Ca okpaksantecana Ju Cúrus*”, cuya traducción es “van a ir a bañar la cruz” (2006: 126). Según la propia etnografía, es probable que esta expresión corresponda al acto ritual ejecutado durante el último día del novenario, cuando se levanta la cruz del difunto y se rocía con agua antes de entregarla en el cementerio.

¹⁹⁰ Como han postulado Trejo *et al.* los *angelitos* se caracterizan por su imposibilidad de reproducción (2014). Lo anterior coincide con la propuesta de López Austin, donde la noción de “pecado” se equipara con el acto sexual, la unión de sustancias contrarias (1995).

etnográficos, pues Gessain registró que el *baño* se realizaba al volver del sepelio, mientras Wright describe que se trataba de la noche del velorio, sin especificar un día en particular. Por su parte, Heiras da cuenta de la tercera noche después del fallecimiento, así como del último día del novenario para ejecutar el *baño*. Aunque los datos de estos autores difieren con los aquí presentados, se puede decir que las estancias de campo realizadas en Huehuetla permiten afirmar que, de manera constante, el *baño en el río* se realiza durante la tercera noche del novenario, mientras un segundo *baño* (referencia hecha a Heiras) se ejecuta seis días después, al noveno, como parte de la *limpia final*.



Sepulcro infantil. Karina Munguía, 2014.



Listones saliendo del sepulcro como vínculo entre vivos y muertos. Karina Munguía, 2016.

3.4.4 DÍA 3 DEL NOVENARIO: *BAÑO EN EL RÍO*

Desde muy temprano y hasta entrada la tarde, uno de los sepultureros (el barredor según registró Wright) se da a la tarea de visitar cada uno de los hogares que el recién fallecido visitó durante su vida. Equipado con una rama de ortiga y una cubeta llena de agua con hojas de muicle, el ritualista comienza a barrer las casas de los familiares y amigos para “juntar los pasos del difunto”, pues debe estar completo antes de partir. Esta práctica de reagregación también suele denominarse *levantar su espíritu*.¹⁹¹

Mientras el barredor realiza su tarea, en el hogar de los deudos las *madrinas* o *abuelitas* se apresuran a cocinar varios tipos de tamales que serán depositados por la noche en la *mesa del difunto*. Se trata de tamales de frijol molido, *alhaxmant pulastap*; tamales de ajonjolí con chile seco o trabuco, *xka*; y otros de pescado o trucha, *amaqxach'inti*. Este último, preparado con epazote o chile seco, es único de los difuntos. Aunque estos tamales son los que dicta “la costumbre”, hay quienes no suelen prepararlos todos, aunque sí privilegian los de frijol molido. Además de los alimentos, se prepara otro platillo conocido como *pascal*. Se trata de piezas de pollo bañadas con un característico mole color verde, elaborado con semillas de pipián (*Cucurbita argyrosperma*). Al igual que los tepehuas de San Pedro Tziltzacuapan,¹⁹² los serranos destinan este guiso a los *angelitos* durante las celebraciones de Todos Santos.

Cocinados los alimentos se sirven en platos y se disponen dentro de dos bandejas de plástico, junto con un refresco grande y una botellita de aguardiente. Se dice: *va*

¹⁹¹ Los tepehuas expresan cierto temor de que el muerto permanezca incompleto antes de partir hacia el “otro mundo”. Esta idea se encuentra en territorios distantes como la Sierra Norte de Puebla, donde los totonacos de Tepango de Rodríguez suelen recoger los cabellos y uñas dejados por el difunto, con la finalidad de “levantar su camino”. No es extraño que procuren un lugar específico donde haya plantas para tirar cualquiera de estas partes del cuerpo, pues se sabe que la basura no tiene un destino sabido, lo cual condenaría al difunto a vagar eternamente por lugares desconocidos (comunicación personal de Gastón Macín, 2014).

¹⁹² “El pascal es el plato que los tepehuas de San Pedro Tziltzacuapan más aprecian. Los tepehuas califican con severidad la consistencia de las “bolitas” hechas con masa de semilla de calabaza pipián, que da su exquisito sabor a esa especie de grasoso caldo de pollo. A falta de pipián, el ajonjolí puede sustituir el ingrediente preferido. El pascal es la comida prescrita para alimentar a los “angelitos” (solteros sin descendencia) en Todos Santos, del 31 de octubre al 1 de noviembre, y a los apenas fallecidos en su Baño de Difunto, cuatro días después del deceso. En ambas ocasiones, el pascal se ofrece sin chile a los muertos, pero los tepehuas gustan comerlo con chile que pinta de rojo un caldo antes verde. En días de muertos, el pascal se distingue del pollo en mole picante como comida principal para los “grandes” (casados con descendencia) celebrados del 1 al 2 de noviembre y agasajados en el altar de Todos Santos y Fieles Difuntos. En el rito mortuorio, el pascal para el muerto se distingue también del pollo en mole pero, sobre todo, del pollo entero cocido que se ofrenda a las divinidades y a los vivos” (Mora, Heiras y Mora, en línea).

pumucantach juu qaax, “ya tiene algo la jícara” del difunto. Las dos ofrendas permanecerán hasta el final de día sobre la *mesa* para que el fallecido las consuma. Terminadas las actividades religiosas, las bandejas serán entregadas a los dos sepultureros que han colaborado con las exequias. Además de éstas, la *mesa del difunto* se colma de frutas según la temporada, dulces, chocolates, aguardiente, agua, cerveza y refrescos que el difunto haya disfrutado en vida. En este caso, los refrescos son consumidos al día siguiente por los niños cercanos al recién fallecido, pues sólo así podrán “olvidarse de él”, contribuyendo a su partida.

Otros elementos que componen la *mesa* son: un pequeño plato al frente para recoger las aportaciones monetarias, así como varias imágenes de santos católicos. Finalmente, las flores se colocan a un costado y cuatro velas largas marcan cada esquina de la *mesa*; otras ocho buscan lugar entre los alimentos.

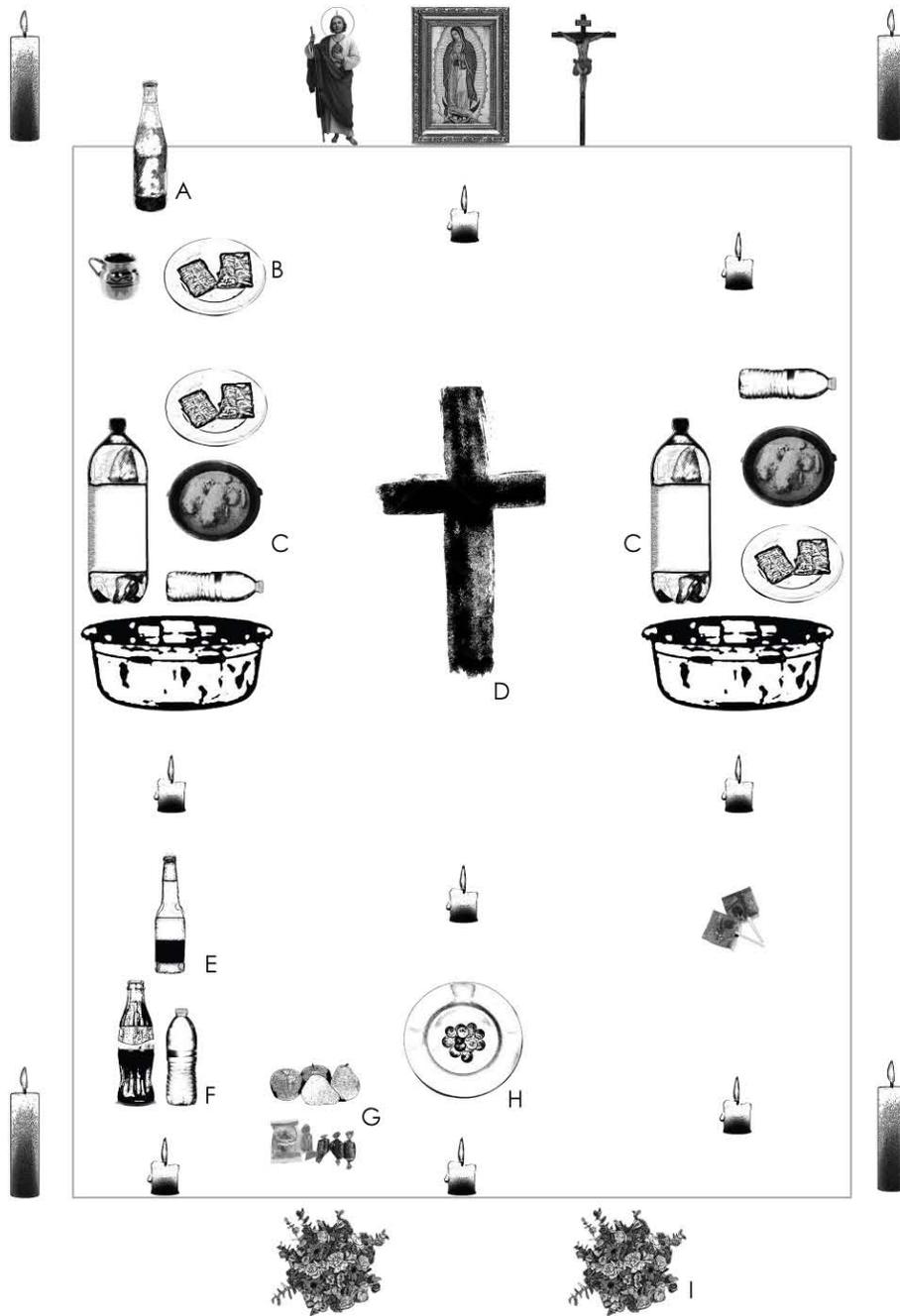
Por la noche, el rezandero llega puntual a la casa de los dolientes y durante una hora reza el rosario en compañía de los familiares y vecinos. Terminado este acto ceremonial inicia la secuencia que interesó a los etnógrafos previos: el *baño en el río*. Como registró Gessain, para este ritual todos los asistentes deben abandonar el hogar pasando el umbral de espaldas a la calle. Antes de que cruce la gente, el segundo sepulturero se coloca en el umbral con una cubeta que también contiene agua limpia y muicle,¹⁹³ con este líquido púrpura los asistentes se mojan la mano izquierda y la cabeza. No se puede salir de la casa sin hacer esto ni mirando a la calle. Este particular proceder se denomina “dejar atrás al muerto” y evita confrontarse “cara a cara” con el difunto, quien aguarda afuera del recinto (en espera de entrar a degustar los alimentos que le fueron preparados por la tarde). Para los tepehuas, el acto de mojarse evita ser reconocido por el difunto y al caminar de espaldas se imita el andar de la acamaya de manantial, animal que se dijo forma parte del ajuar funerario, y según Williams se vincula con la Dueña del Agua (1972).

Al ser responsables de preparar la comida del fallecido, las únicas personas que permanecen al interior de la casa son las dos *abuelitas*, quienes deberán “cuidar la *mesa del difunto*”, es decir asegurarse de que el difunto entre a comer.¹⁹⁴ Para ello, la casa debe estar en completa oscuridad: se cierra cualquier puerta o ventana, el fuego del fogón debe

¹⁹³ Wright registró que esta “agua oscura púrpura” era preparada por el barredor y la gente lavaba sus manos con ella.

¹⁹⁴ Gessain refiere que esta actividad la realizaba la mujer encargada de vestir al difunto.

extinguirse, lo mismo que las débiles candelas y cualquier luz artificial. La necesidad de oscurecer el hogar se explica en tanto la luminosidad (e incluso el ruido de los aparatos electrónicos) puede ahuyentar al difunto hacia otra casa. Así, las mujeres se sientan frente a la *mesa* en espera del ofrendado y no será hasta escuchar los ruidos de los platos, que las *abuelitas* vuelvan a prender las luces y abrir las puertas.



- A. Refresco.
- B. Café con tamales de frijol molido.
- C. Bandeja del sepulturero: Refresco grande, tamales de pescado, pollo en pipian, aguardiente.
- D. Cruz de tierra de río.
- E. Cerveza.
- F. Refresco de cola y agua.
- G. Dulces y fruta.
- H. Plato para dinero.
- I. Flores.



Representación de las bandejas entregadas a los sepultureros y de la segunda *mesa del difunto*. Elaboró Karina Munguía con base en los registros etnográficos de 2011-2017.

Mientras el difunto entra a deleitarse con el festín, fuera de la casa los familiares y acompañantes encienden velas para iniciar una silenciosa procesión hacia el río, misma que es encabezada por los dos sepultureros cargados con sus cubetas (la empleada para barrer y aquella para mojarse). Tras superar las miradas expectantes de los vecinos, en la orilla del afluente da inicio el *baño* ritual. Cada uno toma un poco de agua y comienza a aventarla por detrás de su cabeza u hombros hasta completar 12 veces. Esto asegura que el muerto abandone el mundo de los vivos rápidamente, intención que se expresa en frases como: “con esto ya le vas a decir que se vaya”, “hay que mandarlo para otro lado”, “cuando ya no pertenece aquí con nosotros”, “para que se vaya definitivamente”, “lo vas a correr, que no se quede”. Como se verá, este *baño* es un ritual de expulsión. Tal y como sucede entre los demás grupos sudhuastecos, los ausentes son *bañados* a través de sus ropas, así, se observa a algún familiar llevar las prendas hasta el río y rociarlas con agua.

Con este *baño* también se da por terminada la restricción que tenían los dolientes de no bañarse por cuatro días: una limpieza que les permite mudar de ropas por unas limpias. Asimismo, la comunidad se libra de *aire* del difunto. Antes de retirarse del lugar, los sepultureros arrojan a la corriente el agua empleada para rociarse manos y cabeza, así como “los pasos del difunto” (la ortiga y el agua con muicle) para que sean arrastrados hacia el mar. Las cubetas se llenan con líquido nuevo.¹⁹⁵

De regreso en el hogar, las puertas y ventanas se hallan abiertas, las luces encendidas y las *abuelitas* comentan con risas nerviosas sobre los sonidos que escucharon durante la visita del difunto. Con la ayuda de una flor, los sepultureros rocían con el agua del río a los presentes, quienes entran al recinto para iniciar el último rezo de la noche. Terminado, se ofrece a los asistentes una taza de café, pan y un plato con dos tamales de frijol molido,¹⁹⁶ alimentos que también son colocados sobre la *mesa* para último el disfrute del difunto.¹⁹⁷

¹⁹⁵ En Pisaflores, “[Los tepehuas] Creen que los muertos siguen en la casa durante siete días y al amanecer del séptimo llevan la verdadera [cruz]. Después de eso se someten a una ablución, yendo al manantial donde las personas a sí mismas se echan agua” (Williams, 2004 [1963]: 227).

¹⁹⁶ En su incursión a Huehuetla, Carlos Heiras registró el ofrecimiento de tamales de carne de puerco. Generalmente, estos alimentos se entregan días después del *baño en el río*.

¹⁹⁷ Carlos Heiras registró los actos rituales que se realizan en ocasión del *baño de difunto* entre los tepehuas de San Pedro. Las variantes de este acto ritual resultan sumamente interesantes para comparar. Los sanpedreños ejecutan *limpias* con jabón, agua, pollitos y un aro de “zacate colorado” tras el fallecimiento. Asimismo se realiza una conciliación con el difunto. Tras las *limpias*, los tepehuas de San Pedro ejecutan el *baño en el manantial*, el cual mantiene una semejanza con los serranos en las abluciones, aunque el código

Si se compara el registro actual con aquel de Gessain y Wright, se puede observar que el *baño en el río* mantiene las mismas secuencias, en tanto se ejecutan las 12 abluciones y se entregan alimentos al difunto. Sin embargo, resalta la variedad de momentos para la ejecución de este ritual, así como la duración de las exequias en general: ambos autores mencionan un periodo de nueve días durante el cual se realizan las actividades de *limpia*, contrastando con los once días aquí registrados. Más allá de esto, según los datos de ambos autores, el *baño en el río* pudo haberse ejecutado entre el día dos o tres después del fallecimiento, momento que coincidiría con la fase liminal de la estructura.

Lo anterior se deduce a partir de que el francés refiere a que debían pasar 24 horas o más después del velorio para sepultar el cadáver y, tras ello, realizar el *baño*. Por su parte, la lingüista norteamericana alude a la noche del velorio como momento propicio para el ritual. En este caso el cadáver aún estaba presente en el hogar y debía rociarse con agua del río, diferencia que insertaría al *baño* como una secuencia transitoria entre la fase dedicada al cuerpo y aquella del *espíritu*. En años más recientes Heiras registra al tercer día después del fallecimiento, dato que podría coincidir con los autores, además de corroborar al ritual como parte de la fase liminal (al igual que Gessain). Sobre los propios datos, éstos sitúan al *baño* en la tercera noche del novenario, un ajuste quizá hecho para empatar los procesos de tránsito de la *sombra* (ocho o nueve días) con las tareas católicas del novenario, las cuales poseen mucha importancia dentro de la ritualidad serrana.¹⁹⁸

3.4.5 DÍAS 4 Y 8 DEL NOVENARIO: CONVITE CON PULASTAP

Comienza la cuarta noche y el canon dictado por los novenarios continua sin mayor cambio: la gente de la comunidad se reúne por las noches para ofrecer viandas y rezar los rosarios. Para este convite, los asistentes nuevamente reciben dos tamales de frijol, sólo que esta vez la leguminosa no está molida, sino entera y mezclada con finos trocitos de

numérico empleado es siete (duplicado para sumar 14). Algo ausente en Huehuetla son las sustituciones o reemplazos del difunto y sus familiares a cargo de otras personas (hombres o mujeres), con la finalidad de conciliar al difunto. Además son inexistentes los tendidos al exterior del hogar, donde se colocan muñecos de papel y atados de corteza. En el caso de la cruz de tierra empleada en Huehuetla, en San Pedro se observa una de cal depositada a un costado de la casa sobre un cajón independiente con velas y flores (2017).

¹⁹⁸ En el caso de Pisaflores, un acto parecido al *baño* se realiza al séptimo día del fallecimiento, y son siete los días que el muerto se sabe presente entre los vivos (Williams, 2004 [1963]: 227).

cilantro, estos tamales son conocidos como *pulastap*.¹⁹⁹ Este tipo de alimento se preparará de nueva cuenta para el octavo día del novenario, cuando *se velan las gordas*.

Según los tepehuas, ambas actividades rituales deben coincidir con el día de la muerte,²⁰⁰ pero en los casos registrados nunca se ajustó el conteo. De retomarse los datos ofrecidos por Gessain y Wright, donde las exequias tenían una duración de nueve días, la velación de los tamales sí correspondería con el día indicado por los tepehuas. Incluso, el autor francés dio cuenta que al octavo día del fallecimiento se realizaba un acto ritual en el cementerio, el cual incluía la entrega de muñecos de papel (no hay detalles sobre alimentos). Actualmente al octavo día del novenario, mientras se *velan las gordas* en el hogar, los sepultureros van al panteón a entregar alimentos.²⁰¹ Cualquiera que sea la razón para este ajuste temporal, es claro que al octavo día se recibe de nueva cuenta al difunto para ofrecerle uno de los últimos convites con la comunidad. Para ello, desde la mañana inician los preparativos.

Una mujer muy cercana al difunto²⁰² comienza la molienda de varios kilos de frijol y maíz, semillas que serán la base de un tamal característico del tiempo de exequias: el *tamal grande* o *qay pula* en tepehua. Según algunos ritualistas este tamal también puede designarse *talaxmil* o *talaxniin*, mide cerca de 30 cm y debe confeccionarse durante los siguientes cuatro años para las celebraciones de Todos Santos. Para prepararlo, la cocinera extiende sobre su metate una delgada capa de masa de maíz, misma que cubre con la pasta de frijol y luego con otra de maíz, así hasta conseguir siete capas o “niveles”. Es de destacar

¹⁹⁹ En la comunidad de Mecapalapa, Pue., el cuarto día se dedica para realizar los *baños* y el recibimiento del difunto. Así, los tepehuas meridionales ofrendan una comida de pascal de pescado ahumado y tras ello, las luces de la casa se extinguen mientras la abuela del difunto y algún acompañante quedan en el interior. Igual que sucede entre los serranos, se sabe que el difunto visitará la casa para degustar sus alimentos. En tanto, un cortejo se dirige a “visitar el río y arrojarle piedras dándole la espalda”, además de realizar una ofrenda. Una vez que se ha constatado que el difunto estuvo presente, la comida ofrendada es consumida por los asistentes (Heiras, 2006: 116). No parece registro de que los alimentos se entreguen a los sepultureros u otro ritualista.

²⁰⁰ La misma coincidencia con el día de la muerte la registra Heiras, pero para el último día del novenario y una visita al río.

²⁰¹ Si se toma la exégesis tepehua y los convites deben coincidir con el día del fallecimiento, se hablaría de 11 días, donde el cuarto día de novenario equivaldría a la mitad. El cuatro refiere a lo completo, junto con el 5. El segundo convite sería ocho si se toma de referencia el primer día del novenario o diez si se cuenta desde el fallecimiento. Cuatro (duplicado) si la cuenta inicia en el primer convite de tamales. Aunque no hay certeza de la lógica numérica debido a los cambios en el proceder ritual (que incluso registran otros autores), se propone como hipótesis que las cuentas en algún momento se corresponden con la idea del difunto “completo”, antes de la entrega de la cruz de madera.

²⁰² A diferencia de los alimentos destinados a la comunidad y los entregados durante la tercera noche del novenario, la confección de este tamal puede quedar a cargo de una hija, cuñada, nieta o de *madrina*.

que dentro de la lógica numérica tepehua, el siete posee un fuerte simbolismo asociado con los difuntos y el ámbito mortecino.²⁰³

Una vez completas las capas, se enrolla a manera de “taco” y se envuelve con suficientes hojas de papatla. Terminado el *qay pula*, con los mismos ingredientes se preparan cuatro tamales miniatura. A estos alimentos se suma el mole rojo, el cual debe incluir una pierna y muslo de pollo,²⁰⁴ además de cinco tamales de carne de puerco, dos de frijol entero y dos de frijol molido (éstos de tamaño normal). Por la tarde, el *qay pula* se dispone en una bandeja y se coloca en la *mesa del difunto*, junto con el resto de la ofrenda. Los tamales en miniatura se reservan en la cocina, pues recibirán un tratamiento diferente.

Tal y como sucedió cinco días antes, la ofrenda de la *mesa* es entregada a los sepultureros al día siguiente, y durante los siguientes cuatro años deberán recibirla en Todos Santos.

Al imponerse la noche, los rezos atestan el hogar: llegó el momento de *velar las gordas*. Este día se concibe como un segundo velorio, siendo los tamales de frijol otra forma para incorporar la *sombra* del difunto. Al igual que sucede con la cruz de tierra, literalmente se dice una y otra vez que: “se velan esas gordas porque es como si estuviera el cuerpo ahí tendido”. Así, el conjunto de tamales se dispone rodeado de bebidas.

Terminado este velorio y entrada la madrugada, los sepultureros se encaminan al panteón para “comer con el difunto” (algunas veces se ven acompañados por algún familiar del muerto). Cargados con veladoras, cigarros, aguardiente y con los cuatro tamalitos, el ritualista dispone cuidadosamente una vela y un cigarro encendidos en cada esquina del sepulcro. Se dice que el tabaco es “para el *aire*”, ósea para ahuyentar cualquier influjo patógeno provocado por el difunto. Mientras éste se consume, las aristas de la tumba son rociadas con refino y el “lonche” de tamales se entierra en un lateral, justo a la altura donde quedaron las rodillas del difunto. Así no tendrá problemas en “agarrar sus alimentos” cuando parta. Cuentan los tepehuas que con este *costumbre* el difunto debe aceptar por completo que no pertenece más al mundo de los vivos. Su expulsión se habrá completado.

²⁰³ Llama la atención el uso del término “niveles” por parte de las mujeres que confeccionan este tamal (así como de otros hablantes), pues permite pensar a manera de hipótesis que el *qay pula*, constituye un cosmograma donde se expone una de las imágenes del lugar de los muertos. Más aún podría evidenciar la alternancia entre los ámbitos luminoso y oscuro, pues hay que mencionar que para los tepehuas, la semilla del maíz permanece asociada al sol, Cristo y lo fasto, mientras el frijol se vincula con lo mortecino e hídrico. Lo anterior se expresa con claridad durante el ciclo agrícola.

²⁰⁴ Según los especialistas rituales, en el caso de los difuntos se debe utilizar la parte derecha del pollo.

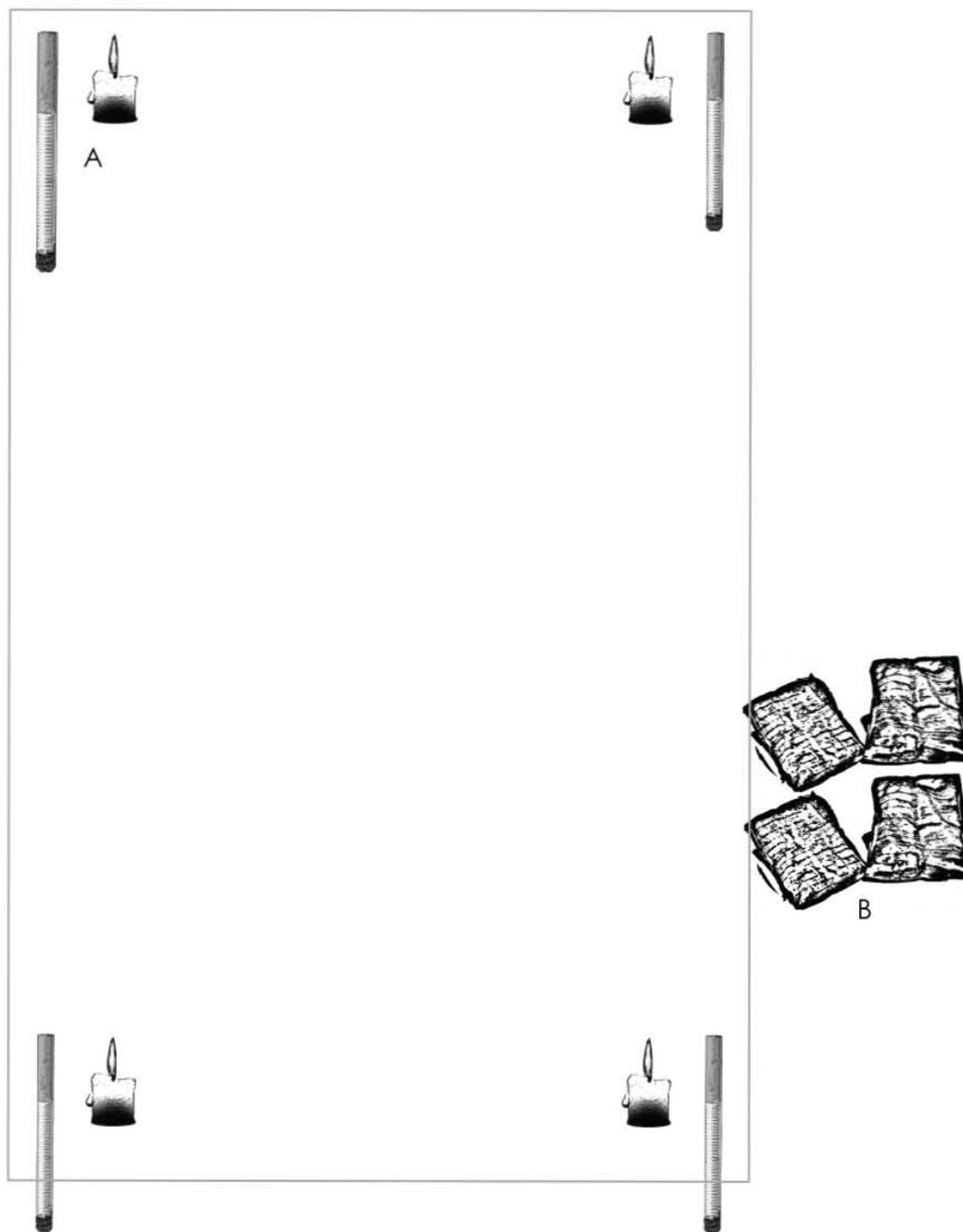
Actualmente, este ritual en el cementerio no incluye el depósito de muñecos de papel, como describiera Gessain, ni se observa la participación del *curandero*, siendo los sepultureros aquellos ritualistas encargados de cerrar la fase dedicada al *espíritu*.



Tamal de frijol molido ofrecido tras el *baño en el río*. Karina Munguía, 2011.



***Qay pula*, Karina Munguía, 2016.**



A. Cigarros y velas encendidos.
Se rocía aguardiente en cada esquina.
B. Tamales de frijol miniatura (4).



Representación de la ofrenda entregada en el sepulcro cuando se realiza el *costumbre* de “comer con el difunto”. Elaboró Karina Munguía con base en los registros etnográficos de 2011-2017.

3.4. 6 DÍA 9 DEL NOVENARIO: LEVANTAMIENTO DE CRUZ Y LIMPIA FINAL

Recién empieza el noveno día y ya están en marcha los preparativos para cerrar ritualmente el novenario, fase liminal, y dar inicio a la etapa dedicada a los deudos. Uno de los primeros en iniciar las actividades es el *curandero*, quien se da cita en el hogar para llevar a cabo la primera secuencia de un ritual conciliatorio, caracterizado por *limpias* y varias ofrendas de alimentos. Este ritual concluye por la tarde, después de que los padrinos hayan “levantado la cruz” en el cementerio.

En esta visita matutina, el especialista realiza una *limpia* para “librar del muerto a la casa. Para que se salga y no ande rondando el mal”. Para ello se emplea refino, corteza de copal, una pareja de muñecos de papel revolución y un ramillete de flores de cempasúchil: 12 flores si se trata de una mujer, o 15 si el difunto fue hombre. Cuando los familiares sueñan al difunto de manera recurrente, las *limpias* también se hacen con 15 atados, pues el número “es más fuerte”. Este énfasis en los números deja ver su importancia en la lógica ritual.

Con el sahúmador entre las manos, el curandero sahúma el lugar y convoca a los *compañeros*, curanderos antiguos que colaborarán con él durante la *limpia*. La parafernalia ritual y el humo del copal poco a poco “recogen el *aire* del difunto” de las habitaciones y de los objetos que tuvieron contacto con él. Todo debe quedar purificado. Con algunas palabras de súplica, el *espíritu* es llamado para que se aleje de la casa, “que no lo sueñen ni enferme a la familia”. Cuando se trata de una mujer fallecida, la cocina es uno de los lugares más “cargados”, por ende, el especialista coloca cerca del fogón los atados de flor y los recortes de papel, los cuales permanecen ahí hasta la tarde.

Otra de las actividades matutinas tiene lugar justo sobre las llamas del fogón, pues las mujeres deben cocer varios pedazos de carne de puerco,²⁰⁵ ingrediente principal de los *pula* o tamales de carne que serán ofrecidos a los acompañantes después de la *levantada de cruz* o *sac’alhchi curux* (este momento ritual también marca la partida definitiva del difunto y el cierre de las exequias). De manera simultánea a la cocción de alimentos, otra actividad se desarrolla a cargo de una persona contratada por los padrinos de cruz.²⁰⁶ Justo

²⁰⁵ Entre los otomíes, los tamales de carne de puerco están vinculados con la fertilidad (Galiniér, 1990).

²⁰⁶ Esta persona puede ser cualquiera con habilidad para las manualidades (elaboración de arreglos con globos, centros de mesas, recuerdos de fiestas, entre otras). En Huehuetla el encargado de realizar estos

en la pared posterior a la *mesa del difunto*, se coloca un retablo de papel de china que recibe el nombre de *tumba*. Este adorno se elabora con varios pliegos de papel blanco y varios más de color morado, negro o azul oscuro si el fallecido fue un adulto, pues son tonos vinculados al luto y la oscuridad. Aunque los diseños de la *tumba* varían, es común observar representaciones de imágenes religiosas como la Virgen de Guadalupe o el rostro de Cristo, además de complicados calados que hacen recordar los *petates* recortados de los altares de *curandero*. Una vez que se ha cumplido un año del fallecimiento, los padrinos solicitan nuevamente la elaboración de este adorno como parte de las exequias del *cabo de año*.

En la *mesa del difunto* descansa una cruz de madera, justo sobre aquella de tierra que fue colocada después del sepelio. Se trata de la “cruz definitiva” que ha sido adornada o “vestida” completamente de color blanco. Cuentan los tepehuas que ambas cruces, así como aquellas que se colocarán cumplido el *cabo de año*, son “como si el cuerpo estuviera tendido [...] la cruz ya recogió la *sombra* del difunto”.

A un costado del cuerpo de madera se observa una cajita tallada con el mismo material: un ataúd miniatura. Como parte de la parafernalia también se encuentran ocho aros adornados con flores de papel china color blanco, la mitad de ellos se caracteriza por su pequeño tamaño: son las *coronitas* que rodearán las cabezas de los *angelitos*, nombre significativo que reciben cuatro niños que acompañarán al cortejo.

Llegado el momento para *levantar la cruz*, el rezandero comienza a orar en compañía de los *angelitos* coronados, los padrinos, familiares y amigos del difunto. Entre sus versos se distinguen aquellos que aluden al acto ritual de erguir la cruz de tierra, la cual cautelosamente va depositándose dentro del pequeño ataúd de madera. Atentamente, uno de los padrinos sigue las palabras del ritualista y abraza entre sus manos el féretro, al cual también se le colocan cuatro listones; el otro sostiene el cuerpo de madera (que temporalmente ha sustituido a su ahijado). Terminado el rezo, una persona se encarga de

trabajos era un joven homosexual, cuya reciente muerte causó intranquilidad en la comunidad, no sólo por ser miembro tepehua y su preferencia sexual, sino porque “el trabajo” de decorar las cruces y “hacer los adornos” de los difuntos quedaría vacante. En este caso, fue su prima quien ocupó el cargo, dejando ver la importancia de los diferentes especialistas en el cumplimiento de los protocolos rituales, como éste dedicado a completar el ciclo de los difuntos. Sin duda, para los tepehuas el acontecer del *espíritu* no es una preocupación menor.

desprender delicadamente las partes de la *tumba* y de colocarlas en la mesa, junto a las cuatro “coronas” grandes de papel. Todo será llevado al cementerio.

Antes de partir en procesión, los dolientes invitan a los padrinos un almuerzo que consiste en un plato de mole con guajolote, café o refrescos. A diferencia de la primera visita al panteón, esta vez los familiares no formarán parte del cortejo fúnebre, pues deberán resguardarse en casa para ser partícipes de un *costumbre* privado conocido como la *limpia de muerto*. Ante su ausencia, los padrinos quedan con la responsabilidad de erigir la cruz sobre la lápida y con ello cerrar públicamente el ciclo de vida de su ahijado.

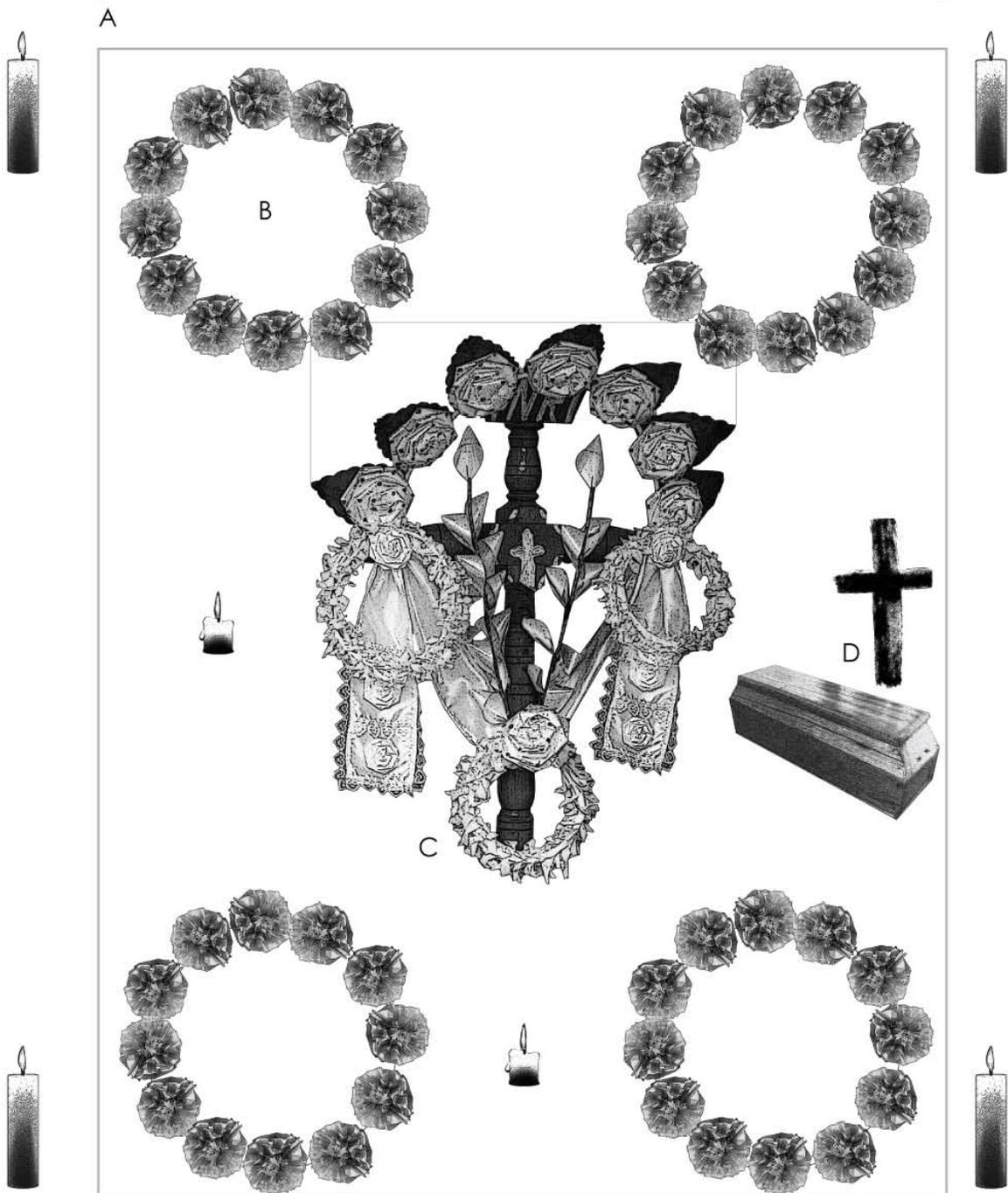
Después de que la cruz ha caminado por las calles del pueblo y ha llegado al cementerio, los padrinos limpian el sepulcro para extender sobre él la *tumba* y en cada esquina colocar una corona grande. Hombres y mujeres colaboran acomodando los ramos de flores en varios botes o colocando las velas que horas antes dieron luz a la *mesa del difunto*. Otros, simplemente siguen los rezos entonados por el rezandero y observan con atención la disposición de los objetos. La cruz se instaura ahí donde quedó la cabeza del difunto. En cada “brazo” y en el “pie” de la insignia de madera, se coloca una coronita de *angelito*. El pequeño féretro con los restos del cuerpo de tierra es enterrado a un costado de la cripta. Concluida la disposición de los objetos, los asistentes rocían aguardiente en alguna orilla del sepulcro y disfrutan de un convite que incluye los tamales de carne de puerco, refrescos o alguna bebida destilada. Después de comer y brindar con el difunto salen del cementerio, no sin antes *limpiarse* de cualquier *mal aire*. Esta secuencia ritual es una réplica del entierro del cadáver, sólo que ahora se trata del *espíritu*.



Ataúd y cruz de madera, Karina Munguía, Huehuetla, 2014.



Procesión hacia el cementerio tras *levantar* la cruz. Karina Munguía, 2014.



- A. Tumba de papel pegada en la pared.
 B. Coronas grandes elaboradas con papel.
 C. Cruz de madera y coronas de *angelito*.
 D. Ataúd miniatura de madera. La cruz de tierra se deposita en su interior.



Representación de la *mesa del difunto* antes de *levantar* la cruz. Elaboró Karina Munguía con base en los registros etnográficos de 2011-2017.

Por su parte, los familiares que permanecen en el hogar realizan un acto conocido como *lavar la casa*, un rito expiatorio cuya función es que “todo quede limpio del muerto”. Esta preocupación lleva a los dolientes a equiparse con escobas y cubetas llenas de agua que servirán para lavar cada piso y pared de la casa, además de la mesa donde descansaron por más de nueve días los diferentes cuerpos del difunto. Una vez librada de *aire*, la mesa es colocada al sol, justo afuera de la entrada principal de la casa. Una segunda *limpia* a la casa es efectuada por el *curandero*, quien regresa después de varias horas para completar el ritual conciliatorio (que dio inicio por la mañana).

Para esta secuencia ritual es necesario convocar a los parientes más cercanos del difunto. Agrupados por familia, los participantes se alinean frente a una hilera de objetos que fueron dispuestos por el especialista: una vela, un jarrito con brasa ardiendo, un sahumador, aguardiente y corteza de copal. Por tratarse de un ritual conciliatorio, cada persona tira un poco del copal dentro del jarrito mientras pronuncia disculpas al difunto si no tuvo oportunidad de hacerlo en vida. Con la quema de la corteza se evitan disgustos con el fallecido, que luego podrían revelarse con sueños o enfermedades. Aunado, los familiares entregan como ofrenda una bolsa de pan y ocho tamales de carne de puerco, una parte de estas ofrendas se reserva para el especialista y otra para un depósito dedicado a la Tierra y el Agua.

Una vez que todos los familiares han mostrado sus disculpas, el especialista toma el jarro con brasa, una parte de las ofrendas, así como los atados de flor y los muñecos de papel que permanecieron dentro de la casa durante la mañana. Todo ello es colocado dentro de un cajón. Una vez cerrado el paquete, los participantes se dirigen a la orilla del río donde se realiza otra *limpia*, la cual consiste en *lavar* a los asistentes con un jabón para lavar ropa y un paño blanco. El *curandero* frota con pequeños movimientos las manos y pies de cada uno, mientras los ausentes son *limpiados* por medio de alguna de sus prendas, tal y como sucedió en el baño del tercer día.²⁰⁷

Como parte de esta secuencia ritual, el especialista toma un pollito y lo pasa frente a los asistentes trazando pequeños movimientos circulares. Después, sobre el grupo, hace

²⁰⁷ Este acto ritual es muy semejante a la *limpia* ejecutada por sus vecinos étnicos, los totonacos de Pantepec, Pue. (Trejo *et al.*: 2014). Asimismo, al *lavado de manos* realizado por los tepehuas de Pisaflores durante la *costumbrita* (Williams, 2004 [1963]). Lo mismo sucede entre los tepehuas de San Pedro (Heiras, 2017).

girar 24 veces una cuerda larga elaborada con bejuco.²⁰⁸ Según explican los especialistas, tanto el ave como el *chicote* “recogen el *aire* del muerto”. Recogido el influjo, el *curandero* arroja con fuerza la cuerda para que sea arrastrada por la corriente; acto seguido, comienza a cavar un hoyo donde sepulta la parafernalia utilizada durante la *limpia*: los muñecos de papel y al pollito vivo. Después de cubrir el depósito con tierra, se coloca sobre ellos una vela blanca encendida. Según se registró, este acto ritual posee algunas variantes, las cuales dependen del especialista ritual que lo ejecute, así junto con el pollo y los muñecos también se puede enterrar el trapo y el jabón, además del jarrito con brasa y parte de las ofrendas de alimentos. Por otro lado, hay quienes coinciden en que el jarrito con brasa es sepultado en el patio de la casa.

Finalmente, los familiares ofrecen al especialista bolsas de pan y un poco de dinero por haber participado en el cierre del ciclo de vida. El difunto se ha ido permanentemente y habrá aceptado su nuevo estado gracias al cumplimiento de las exequias. Ahora “el difunto ya no debe quedarse aquí y se puede ir tranquilo. Ya Dios lo tiene en su Santa Gloria”, “se fue en paz”, y espera ser recibido cada año durante Todos Santos, ya como una entidad *fasta* y sin potencial para enfermar a los familiares.²⁰⁹ Pese a su partida definitiva y normada, el difunto será considerado como “nuevo” durante cuatro años.

3.4.7 CABO DE AÑO

Un año después del fallecimiento, se celebra el *cabo de año* o *Tixk'aata*. Aunque las secuencias rituales de esta celebración son similares a las descritas para el segundo y noveno día después del fallecimiento, existen ciertas particularidades en las cuales es importante detenerse.

Todo inicia por la mañana cuando los familiares del difunto visitan a los padrinos de cruz con una ofrenda de mole con pollo. Se trata de los mismos padrinos de cruz, que un año atrás participaron en las exequias. Horas más tarde, cuando la noche cae sobre el pueblo, una procesión encabezada por los padrinos y un rezandero avanza por las calles

²⁰⁸ Se trata de una trenza elaborada con bejuco, enredadera silvestre, o con fibras del árbol de jonote (*malvaceae*).

²⁰⁹ Es de mencionar que algunos tepehuas hicieron énfasis en sentir dolores de huesos pasados 15 días del fallecimiento, atribuyendo dicho malestar al contacto cercano con el difunto: cargarlo o abrazarlo.

hacia la casa del difunto para entregar la nueva cruz de madera, misma que habrá de reemplazar a aquella erigida un año atrás. Esta vez no habrá *baño* en el río.

La madrina sujeta entre sus manos la cruz adornada de color blanco, la cual nuevamente es acompañada por cuatro *angelitos*. El padrino carga dos morrales de fibra de zapupe, cada uno con cuatro velas blancas, botellas de algún destilado “fino” y cigarros: ofrendas que serán entregadas a los familiares del difunto, es decir a sus compadres. Cuando una mujer es quien murió, la madrina debe cargar la cruz mientras dure el ritual de entrega, de lo contrario será el padrino quien se encargue de sujetarla.

Durante el recorrido, se realizan cuatro paradas y, en cada una, el rezandero lee cantos y alabanzas particulares que narran la entrega y recibimiento de la cruz. Es de llamar la atención que para la celebración del *cabo de año*, es fundamental la presencia de dos rezanderos, uno contratado por los padrinos y otro por la familia doliente. De esta manera se ejecutan dos procesiones simultáneas que parten de diferentes lugares del pueblo, pero que deben encontrarse en la casa del difunto. La segunda procesión también se acompaña por cuatro *angelitos* que abrazan gladiolos color blanco, en tanto los familiares del difunto sostienen un vaso con agua bendita y un sahumador que despide humo de corteza de copal.

Al encontrarse los dos grupos, los ritualistas inician un diálogo donde se pronuncian peticiones para recibir y entregar la cruz. Los padrinos hacen rogativas frente a los compadres, quienes responden según dicta el protocolo. Esto se repite cuatro veces. Terminadas las plegarias y los diálogos, el padrino erige entre sus manos la cruz y la presenta ante los familiares y amigos. Uno a uno se acerca para besarla, *lavarla* con agua y sahumarla con el humo de copal en forma de cruz. Terminada la presentación, los asistentes entran a la casa del difunto donde se dispone una mesa orientada hacia la salida del sol. Se trata nuevamente de la *mesa del difunto*, la cual se ha circundado de flores blancas y decorado con una nueva *tumba* de papel.

Sobre la mesa se observan algunas velas blancas al centro, el retrato del fallecido y una ofrenda compuesta por un refresco de cola y un jugo. Resalta la presencia de una nueva cruz de tierra y otro pequeño féretro de madera. Según los tepehuas, esta parafernalia debe disponerse pues “el cabo de año es como el velorio del cuerpo y la cruz porque ya recogió la *sombra* del difunto.” Esta exégesis concuerda con algunos versos pronunciados por el rezandero, mientras se hace entrega de la cruz.

Para entregar la cruz, los padrinos y dos familiares muy cercanos al difunto se sitúan

frente a la mesa. Cada pareja sigue a su rezandero y recitan frases que aluden al recibimiento y entrega de la cruz, así como al compromiso de ser compadres. Recibida la cruz, ésta se coloca sobre aquella de tierra, tal y como sucedió durante el novenario. Acto seguido, los padrinos entregan respetuosamente a sus compadres los morrales con las ofrendas, las cuales se guardan en la cocina. Finalmente, los niños se despojan de sus coronitas y también las ofrecen a los deudos. Como parte de la ceremonia, uno de los rezanderos da inicio al rosario. Terminados los rezos los asistentes disfrutaban de dos tamales de carne de puerco y una taza de café. Para cerrar el día, da inicio otro rosario. Sólo en un par de ocasiones se registró la permanencia de gente durante toda la noche, es decir que hubiera réplica del velorio. En el resto de las ocasiones los acompañantes se retiraron terminado el rosario y la puerta del hogar se cerró hasta la mañana siguiente.

Durante las primeras horas de la mañana la *tumba* es levantada, pues no tardará mucho para que los restos de tierra y madera del difunto partan hacia el cementerio. A la cabeza de la procesión, los padrinos se encargan de llevar la cruz y el pequeño féretro donde se ha depositado la tierra de río. Del pequeño ataúd nuevamente penden listones negros. Reunidos ya en el panteón, el padrino erige la cruz frente a aquella deteriorada por el tiempo. Las secuencias que siguen a este acto no distan de las registradas durante el levantamiento de cruz, pues tanto la *tumba* como las coronitas de los niños se disponen sobre la lápida. Se rocía aguardiente alrededor del sepulcro y a un costado se entierra la caja con tierra. Finalmente, los familiares reparten refresco o café, mientras los hombres sirven alguna bebida destilada. Al salir, no sobra *limpiarse* con ramas de ruda, muicle o cempasúchil.

Williams describe que los tepehuas de Pisaflores celebran el *cabo de año* de los difuntos con la velación de una cruz, la cual previamente ha sido adornada con papel de china. Al igual que en Huehuetla, la cruz es colocada sobre una mesa dispuesta frente al altar. Durante las honras, las oraciones son dirigidas por el rezandero y son acompañadas por sones *de la cruz*, música de *costumbre* compuesta especialmente para estos rituales. Como era de esperar, se sirve pan y una taza de café a los asistentes. Terminado el rezo, las notas del huapango comienzan a sonar en el recinto. Como parte de esta celebración, se prepara mole con guajolote y llegado el amanecer se ofrenda comida en la mesa. Según el

autor, a los muertos en desgracia no debe celebrárseles el *cabo de año*, pues su condición hace que se les ofrende durante los días de Carnaval por cuatro años consecutivos.²¹⁰

²¹⁰ Galinier afirma que para los otomíes, el cabo de año es un ritual que tiene como finalidad la despersonalización del muerto (1990).





Ejemplos de *tumba* y cruz de madera (exequias y cabo de año), Karina Munguía, 2011, 2014, 2015, 2016.

IV. ENUNCIAR Y EXPULSAR A LOS MUERTOS

EL LENGUAJE RITUAL DE LAS EXEQUIAS TEPEHUAS Y LOS RITOS DE EXPULSIÓN

4.1 FORMAS RITUALES

Las concepciones en torno a la muerte y los diferentes actos realizados por los tepehuas, desde el momento en que cesan las funciones del cuerpo, demuestran lo delicado del evento fúnebre. Tener un difunto en la comunidad implica activar relaciones sociales y simbólicas entre vivos y muertos, pero sobre todo aquellas de carácter comunitario, colectivo, pues de ello depende la restitución de la dinámica social y cosmológica. Más aún, muerte significa peligro y es trabajo de los vivos hacer que el difunto llegue a su destino sin menor complicación, pues de lo contrario se auguran enfermedades, malos sueños y más muerte. Sin embargo, no se trata de meras “creencias de los abuelitos”.

Como expresa Turner, las concepciones y prácticas religiosas revelan algunos de los conceptos y principios que estructuran las relaciones sociales. En el caso de las exequias, la disgregación del cuerpo y el estado liminal son dos condiciones necesarias (enunciadas por los mismos tepehuas en términos de oscuridad y peligrosidad) para acceder a las formas de intercambio entre vivos y muertos, la organización comunitaria, las relaciones con el paisaje, así como aquellas que permiten la reproducción social del grupo y la memoria. Es necesario aclarar que las categorías “sensibles” de oscuridad y peligrosidad no son únicas de los tepehuas, tal como se observa entre los teenek y los otomíes serranos para quienes también fungen como principios estructurales.

Las concepciones y expresiones de los teenek de Tancoco, Veracruz, al respecto de la muerte revelan que el fallecimiento de una persona es hecho total social que pone en marcha una serie de sistemas significativos. Por esto, Pérez Castro (2006) argumenta que la lógica de formas y cualidades sensibles (en términos de Lévi-Strauss) sirve para explicar el comportamiento y presencia de los muertos, su rol social, y sobre todo por qué se teme a estas entidades (su peligrosidad). Así, principios como lo putrefacto, húmedo, blando, abundancia, escasez, fuerte o débil son categorías que sirven de asidero para comprender las relaciones entre vivos y muertos, ya sean antitéticas o recíprocas (generalizada, equilibrada o negativa, retomando a Marshall Sahlins).

Pero ¿cómo se expresa la peligrosidad? La autora afirma que la “maldad” o “perversidad” de un difunto sugiere una conducta violenta o dañina hacia los vivos, ya sea para: “quitarles razonamiento, hacerles perder el pensamiento, atrapar la sombra, alcanzarlos, apoderarse del alma o alimentarse de ella. Conceptos que, a manera de hipótesis, [se encuentran] asociados con dos ideas: a) despojar al cuerpo de sus principales entidades anímicas (la sombra, el alma, el pensamiento, el espíritu), y b) penetrar en el cuerpo y utilizarlo” (*ibid.*: 180).

Estos robos e invasiones (incorporaciones) son un actuar efectivo motivado por una relación que opone lo débil-blando a lo pesado. Así para los teenek, los muertos poseen una condición “pesada” que les permite dañar (“envolver”, “alcanzar”) a los vivos con “pensamiento blandito”, “mente blandita” o “sombra débil”, sean niños o adultos con extrema tristeza. Esta relación antitética es la que sirve para explicar cualquier encuentro mortecino, además de tener una de sus máximas expresiones en los funerales (*ibid.*).

Por otro lado, la violencia o peligrosidad no es única de los difuntos, sino también de las entidades que pueblan el mundo.²¹¹ En este caso, el incumplimiento de los deberes rituales es causa suficiente para desencadenar el enojo de las entidades, quienes responden de manera violenta contra los vivos, pues se ha roto “el principio de reciprocidad, una transgresión a la costumbre de seguir una reciprocidad equilibrada” (*ibid.*: 182). Otras entidades simplemente se apoderan de los componentes anímicos por envidia o placer, mostrando otro tipo de reciprocidad.

Como demuestra la propia etnografía, la peligrosidad es un concepto asociado a la oscuridad y por ende, a la noche: momento cuando se despliegan las fuerzas patógenas y se mezclan aquellas de la vida y la muerte, del sexo y la muerte (Galinier, 2016). La noche es el espacio-tiempo de las transformaciones caracterizadas por la inestabilidad, de ahí que, al extinguirse la luz del día, se teman los encuentros con las entidades del inframundo gobernadas por el Diablo. La inseguridad de la persona y de los bienes es constante. Entidades inestables que aparecen públicamente durante los Carnavales para demostrar sus excesos y sus deseos, ya sean de cólera, de aflicción, de desorden o de celos en torno a la

²¹¹ Las entidades sagradas en gran medida están asociadas con los muertos, además de ser las causantes de fallecimientos si se les ofende.

posesión de los cuerpos y las almas (*ibid.*: 66; Trejo *et al.* 2014). Sin duda, características que los difuntos recientes muestran una y otra vez.

Bajo el régimen del Diablo, las potencias de la noche se vinculan con el desorden, la enfermedad y el caos, pero también con la fertilidad y la abundancia. Esto último se refleja en cómo:

todos los otomíes establecen directamente el vínculo entre la oscuridad y la regeneración de la fuerza vital. De ahí la idea de que los muertos son sustancias activas que continúan reiniciando por la noche la dinámica de los ciclos de la naturaleza, de la flora y la fauna. Solamente hay creación en y gracias a la oscuridad, en la que vuelven a comenzar los ciclos cósmicos para la supervivencia de la humanidad (Galiniér, 2016: 38).

Este dinamismo de la noche, donde prevalecen las fuerzas genésicas de naturaleza mortecina, reafirma que el tiempo-espacio nocturno es distinto para vivos y muertos. Los otomíes del vecino San Bartolo Tutotepec coinciden con los tepehuas al respecto de la calidad caliente de los difuntos y dan cuenta de la peculiaridad del mundo de los muertos y las *Antiguas*, el cual:

Es frío, con luz, denominado en otomí *màhëts'i* ('donde hay luz'), y el lugar de los muertos se encuentra en la oscuridad, dentro de algunas cuevas, y es caliente. El espacio y el tiempo en el mundo de los muertos no se corresponden con los nuestros. El espacio es un sitio donde seres y lugares mantienen distintas dimensiones y sustancias. Donde el sol que ilumina a los otomíes no es lo mismo que la luz que ilumina, *màhëts'i*, o la noche no es lo mismo que la oscuridad del *nídu'na*, donde las 'antiguas' fueron, en algún tiempo, hombres y mujeres gigantes... (Gallardo Arias, 2012: 43).

Como los teenek y otomíes, los tepehuas privilegian los principios sensibles para explicar la presencia de los difuntos, no sólo durante Todos Santos, Carnaval o cuando el fallecimiento es reciente, sino en el curso de la vida cotidiana. Basta recordar que el mundo está poblado por los muertos y es menester relacionarse con ellos en pro de las dinámicas comunitarias y productivas, así como de la memoria del grupo. No obstante, a diferencia de otros momentos rituales asociados con los muertos, las exequias exigen particulares formas de tratamiento e interacción con el difunto, en tanto el peligro de su presencia es mayor debido al enojo que genera partir del mundo de los vivos.

Entonces, oscuridad y peligro, son dos categorías que imperan en la fase liminal al estar vinculadas al tránsito y transformación de estas entidades, además son motivo de

cierto tipo de reciprocidades. Lo anterior se vierte en un elaborado lenguaje ritual²¹² que incluye: cantos, ofrendas, plegarias, entre otros elementos verbales y no verbales (donde el paisaje también tiene cabida).²¹³ En palabras de Pérez Castro, estos “recursos [sirven] para evitar que [los muertos] se aferren a su antigua vida o que se quieran llevar a algún familiar” (2006: 182), aspecto que sin duda aplica en el caso de las exequias. Se puede añadir que el lenguaje ritual también sirve a los tepehuas para expresar el cambio de los muertos, de seres nefastos a entidades que pueden ser reinsertas a las dinámicas comunitarias con las cuales se pueden establecer intercambios y relaciones.

Bajo esta premisa, las siguientes líneas tienen como objetivo repasar aquellos elementos del lenguaje ritual que expresan las categorías de oscuridad y peligrosidad, haciendo énfasis en las relaciones e intercambios rituales que dichos principios ordenan: ya sea para prevenir el daño a las entidades anímicas (como apunta Pérez Castro), o para engañar, conciliar y expulsar al recién fallecido.

4.2 FORMAS ESPACIALES DE LA LIMINALIDAD

Además de la confección de cuerpos temporales, la liminalidad puede expresarse a través de una variedad de dispositivos. Números como el siete; alimentos como los frijoles; lugares como el río; la noche y ciertos colores como el negro, púrpura o azul sirven como evidencia simbólica de los muertos. El paisaje es uno de los elementos donde se proyectan los estados y las ocupaciones mortecinas, de ahí que lugares como el cementerio, el río, el monte o las orillas del pueblo estén caracterizados de manera permanente por un cierto

²¹² Rodrigo Díaz Cruz sugiere: “Si pensamos en los registros discursivos, en las estrategias lingüísticas y sociolingüísticas, en los contextos sociales, en los patrones de interacción verbal, en los usos lingüísticos y en las representaciones de esos usos, brevemente dicho, si pensamos en una pragmática del lenguaje podremos *indicar* la presencia de una suerte de lenguaje verbal ritual. Uno que, así dicho, no discrimina, por ahora, entre el religioso y el mágico; pero tampoco ignora la presencia de modos de comunicación no verbales: simplemente recalco que mi asunto aquí es el lenguaje verbal [...] en antropología, desde Durkheim, se ha insistido que los rituales se despliegan en un espacio y tiempo no profanos –algunos los llaman sagrados, otros trascendentales. Del mismo modo pienso que no es descabellado denominar lenguaje ritual a la puesta en operación de ciertos usos lingüísticos en ese espacio y en ese tiempo singulares” (1998: 134).

²¹³ Los actos rituales que componen las exequias dejan ver el uso de diferentes elementos que sirven a los tepehuas para evocar conceptos abstractos como liminalidad y carencia de cuerpo: “no existe prácticamente artículo utilizado, gesto empleado, canción u oración, unidad de espacio o tiempo, que no represente algo distinto de lo que en sí mismo es; cada cosa significa más de lo que aparenta, e incluso, a menudo; mucho más” (Turner, 1977: 15, traducción libre del inglés).

grado de peligrosidad. Como se ha dicho, esta concepción no es exclusiva del periodo de las exequias, siendo el calendario agrícola-ritual, enmarcado por la Todos Santos y Carnaval, el que determina la presencia mortecina en el mundo (ya sean *muertos de Dios* o *muertos del Diablo*).

Los marcadores del espacio y del tiempo son elementos fundamentales para remarcar los estados pre y post liminales de los sujetos, en tanto que:

el espacio guarda una correlación con los rituales de paso, en tanto que el tránsito de un estado social a otro se acompaña del movimiento geográfico de un lugar a otro, siendo exégesis de significados y conceptos. Así, el espacio es parte de la misma estructura ritual en tanto expresa la condición simbólica de los sujetos, creencias, oposiciones y conceptos abstractos (Turner, 1974: 58, traducción libre del inglés).

Así, durante la noche del tercer día del novenario, el paisaje huehuetleco eclipsa su carácter de pueblo para tornarse parte del inframundo, pues el muerto aún está presente en la comunidad y se requiere su partida. Uno de los recursos empleados para dar cuenta de ello es la procesión que culmina con el *baño* ritual, pues su ejecución se dicta de noche y en silencio. Estas características aparecen en diferentes relatos y concepciones sobre el camino y mundo de los muertos: un oscuro y difícil trayecto a sortear antes de cruzar el río y llegar al destino final, “la luz”. Además, el inframundo se sabe un lugar donde impera la despersonalización, de ahí que el silencio, junto con previa unción de muicle en el rostro, reproduzca en los vivos esta condición mortecina, tal y como se verá abajo.²¹⁴

En el ámbito doméstico, el inframundo y el estado liminal del difunto se reproducen en momentos y actos como el cruzar de espaldas el umbral de la puerta o cerrar todas las puertas y ventanas. Según describen los tepehuas, la *sombra* del difunto aguarda fuera del hogar, pues “quiere entrar” a degustar su cena; por ello, se debe abandonar el hogar dándole la espalda para prevenir cualquier encuentro directo, cara a cara, lo cual sería sinónimo de enfermedad. Por su parte, el oscurecer la casa obliga al difunto a asimilar el ámbito mortecino y acceder a retirarse del mundo de los vivos. Ha quedado “encerrado” en el espacio oscuro y con ello, se reafirma que el deceso es definitivo (en términos de Galinier).²¹⁵

²¹⁴ En el lugar de los muertos es difícil reencontrarse, de ahí la insistencia en portar el ajuar matrimonial completo para ser reconocido por la pareja.

²¹⁵ Galinier describe la identificación de la oscuridad de la casa con el mundo de la noche, toda vez que los rituales terapéuticos “tienen lugar en un ambiente oscuro, en una especie de ‘noche clínica’, con el propósito de disimular su contenido y, en ocasiones, cuando se trata de patologías ‘delicadas’, a fin de identificar el

Sin embargo, para hacer efectiva dicha identificación se requiere del binomio oscuridad/luz, el cual, sin duda, se traduce en la oposición-continuo vida/muerte. Se debe recordar que la luz se equipara al mundo de los vivos, pues los componentes anímicos están dentro del cuerpo y por ende, hay calor solar. Esto contrasta con la oscuridad e inestabilidad térmica de los muertos, cuyo exceso de calor ocurre tras la disgregación. Llama la atención que para los vecinos otomíes, la oscuridad es un elemento constitutivo del individuo, del alma-sombra cuya ubicación está en la parte baja del cuerpo, “jurisdicción del *su*, lo nocturno, lo femenino” (Galinier, 2016: 64).

De acuerdo con este orden de oposición, los tepehuas procuran extinguir cualquier irradiación de luz dentro de la casa (velas, focos, fogón, estufas e incluso televisores y celulares), procedimiento replicado en los hogares vecinos. Narran algunas mujeres que “todo debe estar oscuro y [todos] callados porque de andar sonando por ahí, ya no se va a querer ir [el difunto]. Que si anda tocando el radio o con el foco que esté prendido, con eso el muerto se va a desviar o meter a otro lado”. Las medidas emprendidas por los tepehuas aseguran que el difunto no se alejará del hogar ni se aferrará a la comunidad, aceptando su partida definitiva. Sin embargo, el acto de oscurecer, junto con el cruce del umbral, cumple con otras intenciones como la de expulsión y conciliación, mismas que más adelante se describirán.

La oposición oscuridad/luz es eje fundamental para delinear la estructura ritual, en tanto da cuenta del contraste entre vida/muerte, así como de la liminalidad y peligrosidad de los difuntos. La asociación con este binomio resulta general y está presente a lo largo de las exequias, incluso en otras celebraciones dedicadas a los muertos como el Cabo de año, Todos Santos o San Lucas. Sin embargo, la liminalidad y lo peligroso no siempre se expresan bajo los términos de luz/oscuridad (vida/muerte), sino bajo otros desdoblamientos como ocultar/mostrar, frijol/maíz, sierra/costa.

Como se describió antes, en la casa se realizan actos dedicados a la agregación y expulsión del difunto, ya sean *limpias*, *barridas* o la confección de cuerpos. Desde que ocurre el fallecimiento, este espacio se impregna con el *aire de difunto* y por ende, se

polo generador del sufrimiento, es decir el patrocinador de la acción nefasta. La identificación de la casa herméticamente cerrada como espacio nocturno se corrobora mediante la lista de las entidades que operan en el espacio clínico a través de lo que el chamán llama la ‘mala obra’, las fuerzas vinculadas a la figura del Diablo” (2016: 33-34). En el caso tepehua, la identificación se corrobora en las narrativas y en la invitación del difunto a comer.

considera peligroso para la comunidad y las personas con *espíritu débil* susceptibles de ser atacadas. Tal es la contaminación, que los moradores adquieren parte de esta condición patógena debido a su cercanía con el muerto, por ello, la contención y delimitación de lo nefasto es menester para evitar su dispersión hacia la comunidad.

Como apunta Dehouve, durante las *limpias* personales el espacio ritual se delimita con el propio cuerpo humano (2013). Es así que entre los tepehuas, la cabeza y los pies sirven de límites, en tanto guardan relación con las entidades anímicas y con los contactos mortecinos, respectivamente. A diferencia de la casa y el paisaje, este marco espacial se ordena según el binomio arriba/abajo, y no tanto por el de luz/oscuridad. Así, se sabe que la cabeza es el lugar donde se albergan las entidades anímicas responsables del pensamiento, por ello tras el sepelio se le debe rociar con agua limpia para evitar dolores intensos, producto del contacto con el *aire* mortecino.

Las manos deben humedecerse con agua de muicle, pues con ellas se sostuvieron las velas, soportes de *aire* según describen los tepehuas. El agua posee propiedades purificadoras y su uso en *limpias* “refresca” el cuerpo,²¹⁶ oponiéndose a la condición sumamente caliente de los difuntos.²¹⁷ Por otro lado, se dice que los pies quedan impregnados con la tierra del cementerio (con el *aire* de otros muertos) y por esto deben ser *limpiados* con el humo de chile, elemento que resulta desagradable para cualquier *mal aire*, “los espanta”.²¹⁸ Con ello se evita que la peligrosidad de los muertos del cementerio alcance y potencie la impureza de la casa y los deudos.

Otras formas de delimitar los espacios mortecinos dentro de la casa son la *mesa del difunto* y las velas que se colocan a su alrededor o sobre ella, una en cada esquina. Como se dijo, la luz puede repeler o atraer a los difuntos, según el tipo de muerto y la ocasión.²¹⁹

²¹⁶ Para Roberto Williams la palabra *limpia* guarda la noción de “refrescar” (1972: 50).

²¹⁷ La oposición lógica vivos-fresco/muertos-calor excesivo puede encontrar cierta analogía durante el ciclo agrícola que articula lluvias/secas, toda vez que para los tepehuas la temporada de lluvias implica la presencia de agua, por ende de la vida y la “frescura” de las plantas. Por el contrario, durante la temporada de secas “nada crece” debido al calor.

²¹⁸ Según el registro de Dorothy Wright existen otros olores que repelen a los difuntos: “Cuando un niño está muy enfermo y le da un ataque y se está muriendo, los parientes buscan a quien puede quitar del niño el espíritu del muerto el cual se quiere llevar al niño. El brujo llega y primero corta un poco de sacate de las cuatro esquinas de la casa. Con este sacate y muchas otras cosas (como el estiércol de caballo, chile, sal, arena, etc.) se hierven en una olla en el mismo cuarto donde está el niño. El espíritu del muerto sale con el olor de la medicina. Con esta misma solución se baña el enfermito” (s/f: 3).

²¹⁹ Aunque la oscuridad es una propiedad mortecina (incluso algunos rituales terapéuticos enfatizan esta relación), la diferencia entre atraer y repeler por medio de la luz radica en el tipo de muerto, siendo los *muertos del Diablo* propios del ámbito oscuro, pues “nunca tienen luz” y por ende, su condición siempre será

Sin embargo, durante las exequias las velas deben permanecer siempre encendidas hasta culminar el novenario, pues el difunto buscará siempre “ir hacia la luz” o permanecer en su casa pese a, o precisamente por, la condición de oscuridad que le es inherente. Lo mismo se aplica en el cementerio, donde la sepultura se rodea por cuatro velas, con la finalidad de que el “*aire* del difunto ya no siga a la gente que acompañó”. La identificación entre las velas y “la luz del día” también se encuentra entre algunos pueblos totonacos.²²⁰

En estrecha relación con el espacio están las orientaciones que siguen el cuerpo y los diferentes elementos utilizados durante las exequias. Aunque en gran medida depende de la arquitectura, el montaje de la *mesa del difunto* busca enfilarse los pies del recién fallecido hacia la puerta del hogar, es decir la mesa puede colocarse a un costado de la puerta o directamente frente al umbral. Para algunas mujeres tepehuas, esta orientación obliga al difunto a “caminar” fuera del hogar y emprender su camino. Es de llamar la atención que, en el caso de los adultos, el cuerpo sigue una orientación sur-norte independientemente de la ubicación territorial de la casa: la cabeza apunta hacia el lugar de los vientos y la iglesia, mientras los pies hacia el norte, donde están el río y el mar, lugares hacia donde debe dirigir su andar. En el cementerio esta orientación se replica.

A manera de contraste, la disposición sur-norte no parece encontrarse entre los *angelitos*, pues “se fueron limpios”. Según explican, estos difuntos van directo al cielo por lo cual no deben cruzar el río, en tanto que sus familiares quedan exentos de ejecutar el *baño* de la tercera noche, pues no fueron impregnados de *aire* o “pecado”. Lo anterior a diferencia de los adultos (vivos y muertos) quienes deben “lavar sus pecados” en las corrientes.

4.3 EL CAMINO DEL RÍO

La naturaleza y el territorio son ámbitos donde la muerte está presente. En este sentido, la Sierra y la costa del Golfo de México, juegan un papel importante en las significaciones y actitudes en torno a los difuntos. A partir de la oposición sierra/costa, el río Pantepec

nefasta. Incluso, este “poder” puede “jalar el *espíritu*” de los vivos para “dominar la mente” -una acción directa sobre las entidades anímicas de la cabeza-.

²²⁰ Ichon registró que “Antes de depositar el ataúd en la fosa, se le asperja en cruz agua bendita; se le ‘aclara’ igualmente en cruz con un cirio ‘ a fin de que Dios reciba al muerto en plena luz, como si fuera de día” (1973: 181).

remarca su calidad de *camino* de los muertos,²²¹ pues une la Sierra con el lejano mar, lugar hacia donde se dirigen y desde donde regresan los difuntos. Como se verá abajo esto explica varios de los actos de agregación ejecutados durante las exequias. En tanto, se puede decir que para los tepehuas, el río es un espacio donde la muerte y enfermedad están presentes, pues es morada emblemática de los ahogados y su orilla sirve como lugar para depositar ciertos cadáveres: por ejemplo, para enterrar a los perros y gatos domésticos cuando fallecen, pues “no se tiran donde sea”.

Esta misma concepción se expresaba en el pasado, “en los tiempos de la Revolución”, cuando los infractores de la ley eran fusilados a manos de militares instalados en Huehuetla. Así, alineados en la barda de contención y de frente al río, los ladrones y asesinos esperaban un disparo por la espalda, cayendo desplomados a la corriente. Algunos cuerpos eran enterrados en los parajes cercanos al río (a manera de fosa común), mientras a otros se les veía flotar río abajo. Se dice que desde esos tiempos, la Sirena “se acostumbró a comer carne, por eso pide su guajolote cuando es su fiesta”, es decir en los *costumbres* de conciliación y propiciatorios.

Otra forma de aproximar el carácter nefasto del Pantepec son los rituales terapéuticos y por supuesto, aquellos ejecutados en las exequias al tercer día del novenario. En estos rituales las aguas del río sirven a los familiares y amigos para “juntar los pasos del difunto”, “bañarse del muerto” y librarse de los influjos mortecinos, mismos que son desplazados fuera de la comunidad hacia el mar. Gracias al correr de las aguas todos los fragmentos del espíritu se “juntan” de nueva cuenta, por lo cual el río permite la reagregación del difunto: se reintegra el *aire* impregnado en los dolientes con los “pasos que [el difunto] dejó en las casas”. Asimismo, el conjunto de flores, recortes de papel, aves y velas empleado en la *limpia final* se entierra o arroja en la orilla del río para que la corriente arrastre todo “lo malo” hacia el mar.

²²¹ En 1939, Rodney Gallop visitó Huehuetla como acompañante de Gessain, con la finalidad de registrar el acervo musical tepehua. En su breve estancia, registró que la presencia de la investigadora danesa Helga Larsen y su hermana había causado temor entre los tepehuas, pues las consideraban “brujas”: “brujas que tomaron el camino del río” (1939: 274, traducción libre del inglés). Esta asociación fue explicada por Gallop como la “ignorancia” provocada por las tradiciones locales; sin embargo, la asociación no pudo ser más acertada, según la lógica tepehua. Para los tepehuas, la piel blanca y lo rubio del cabello son atributos del mundo mestizo y de la Sirena, Dueña del río. En ambos casos, se impone un vínculo con lo nefasto, mortecino y sobre todo, con lo ajeno y extranjero (lo no tepehua), volviendo a las danesas seres peligrosos y pertenecientes al mundo de las entidades. Esto sumado a las concepciones descritas sobre el río, como lugar nefasto.

Aunque lejano al territorio serrano, el mar posee una relevancia especial dentro de la concepción del mundo tepehua y como se ve, se extiende al ámbito mortecino.²²² Cuentan los serranos que el mar o *alama* es el origen-fin de todas las aguas, espacio primigenio donde mora el Rey del Agua, *xaalapanak xkaan*, padre de la Sirena que algunos tepehuas asocian con la figura de San Juan. Esto hace que del mar emane la abundancia, la fertilidad. Ahí se da el nacimiento, la vida en sí. De sus corrientes proviene la fuerza necesaria para vivir y producir, pues concentra “lo bueno” y lo cálido: allá mora el Cristo-Sol, máxima potencia divina.²²³

Según las narrativas serranas, todos los humanos provienen del mar y por ello, cuando la vida se extingue, se debe regresar a él por el *camino* del río Pantepec. Este retorno se explica debido a que el mar es el depósito de aguas purificadoras, el cual recibe y *limpia* toda la “basura del mundo”: desde la sangre derramada por las parturientas, la envidia, la enfermedad hasta la muerte de cualquier ser. Así, los difuntos se sirven de las aguas marinas para *limpiarse* de todos los “pecados” cometidos en vida, pues sólo así podrán regresar al mundo de los vivos cada 2 de noviembre. Esta relación entre los muertos y el mar también es expresa por los tepehuas de Pisaflores y algunos pueblos totonacos, quienes dedican la danza de “los Viejos” a representar esta idea cada fiesta de Todos Santos.

Por otro lado, la conexión entre el mar y el río no sólo expresa la reagregación del difunto y el carácter mortecino del paisaje, sino que deja ver cómo los tepehuas configuran el propio territorio serrano. En este caso, la oposición sierra/costa se impone de tal manera que, desde las altas montañas, los serranos trazan un continuo entre el arriba-sierra y el abajo-mar, dando paso a una arquitectura de carácter hídrico fincada en el eterno ciclo del agua. Este modelo no siempre es exegético, pero se reproduce en diferentes fragmentos de

²²² Para profundizar en la construcción del territorio tepehua, el mar y las oposiciones arriba/abajo se remite al ensayo: *Donde habita el ciclón. Saberes indígenas y defensa territorial en la huasteca meridional* (Trejo, Lazcarro *et al.* 2013, ms), así como al texto: *Senderos de agua. Ríos y el mar en la cosmovisión tepehua serrana* (Munguía, 2017).

²²³ En otro lugar se explora cómo el tránsito del sol sirve a los tepehuas de referencia para configurar el territorio tepehua: “Desde su morada hídrica, el astro asciende para emprender su camino hacia el lugar de los Vientos, donde al final del día habrá de ocultarse. De hecho, la importancia de esta región marítima-solar también se ve proyectada en las orientaciones que poseen la iglesia y los altares domésticos y de curación” (*ibid.*, 2013, ms).

la vida ritual y cotidiana, así como en los mapas y relatos.²²⁴ En este modelo, los muertos y algunas entidades sagradas se integran como los principales dinamizadores.

A grandes rasgos, para los tepehuas este ciclo hídrico inicia en el mar. Desde allá los vientos suben en forma de remolinos hasta encontrarse con los cerros de Huehuetla, gigantes que protegen al poblado y se encargan de cerrar el paso a cualquier ventisca, obligándola a volver hacia el mar del Golfo, siempre a través del camino del río. No obstante, su forma ya no será de nubes y viento, sino de violento caudal. Mientras las aguas descienden, se dice que éstas recogen y arrasan toda la “suciedad y enfermedad” existente en el territorio tepehua, llevándolas aguas abajo. Para una anciana, esta limpieza se plasma en la imagen del río “revolcado”, cuyas aguas se observan turbias y coloreadas por tonos marrón debido a la remoción de tierra y árboles.

Una vez en el mar, las aguas sucias son vertidas para ser purificadas. Se dice que “al mar llega todo, pero ahí se queda por un tiempo”. Una vez cumplido el lapso, aquel líquido abandona la morada solar, nuevamente como nube y viento. De vuelta en la Sierra se precipitará para penetrar la tierra, dando origen a los manantiales y arroyos. Escurrirá y formará el río, e infinitamente correrá hacia el mar. Por esta razón, los tepehuas dicen que: “el agua de Huehuetla es la misma siempre. Llega aquí y regresa allá. No regresa a otro lado”.

Tanto el eterno correr de las aguas como el papel de los muertos no pueden explicarse desarticulados de otros ciclos naturales como el cambio estacional, las migraciones de animales o el crecimiento de las plantas comestibles, entre las que se incluye el maíz. Esto último a pesar de que en Huehuetla se ha reducido la actividad milpera en favor del café y otras actividades asalariadas. Por otro lado, al constituir un sistema dinámico, tampoco se pueden obviar las relaciones simbólicas que guarda el ámbito hídrico-mortecino con algunas formas de organización social y religiosa, en especial con las Mayordomías. Pese a no ser descritas aquí, los datos recabados permiten afirmar que, durante el cambio de cargos, los mayordomos nuevos se tornan un tipo de muerto, cuyo trabajo es auxiliar en la gestión de este ciclo del agua: con la renovación de las cruces del

²²⁴ Entre 2012 y 2013, como parte del Proyecto Nacional de Etnografía del INAH, se realizaron cartografías con campesinos tepehuas a quienes se les pidió dibujar el territorio serrano. En todos los mapas se marcó la importancia del río como frontera territorial y como “camino al mar”.

cementerio, los mayordomos dan la bienvenida a los difuntos fastos que traerán el agua desde el mar. Al final de su cargo, los mayordomos se someterán a la *limpia final*.

4.4 NATURALEZA DE LOS OBJETOS EMPLEADOS

Aunque son pocos los materiales empleados por los tepehuas para expresar las intenciones del ritual y la peligrosidad de los difuntos, no cabe duda que cada objeto, color y número expreso en las ofrendas y los actos rituales concentra significados particulares. Uno de los que más llama la atención es la cruz de tierra de río colocada tras la sepultura del cuerpo, pues el material guarda relación con el río y los difuntos. Lo mortecino del río se confirma, nuevamente, al observar que los tepehuas no confeccionan cruces “temporales” con otros materiales térreos como la cal, tal y como sucede entre los tepehuas de San Pedro (Heiras, 2018) o entre los otomíes, quienes emplean la cal para alejar cualquier influjo nefasto (Galinier, 1990).

Al ser un dispositivo para contener e incorporar el *aire de difunto*, la tierra es descrita por los tepehuas como un residuo corporal: “es el polvo del cuerpo”. Esta analogía con el muerto lleva a los vivos a procurarlo con alimentos, rezos y luz: se le debe complacer con aquello que ahora es incapaz de obtener (al menos por su propia cuenta). Sólo contento y apaciguado puede ser expulsarlo hacia el lugar de los muertos.

Otros cuerpos temporales se elaboran durante las exequias con la misma función de incorporación. Sin embargo, su naturaleza ya no se vincula al río, sino con las transformaciones del *espíritu* durante y después de su estado liminal. Así, se emplean ciertos códigos como: colores, elementos vegetales y números. Al finalizar el novenario, se confecciona otra cruz, pero esta vez de madera, en aras de enunciar que la agregación ha concluido. La diferencia entre la “soltura” de la tierra de río y la dureza de la madera enuncia que el proceso ya es “definitivo”, en tanto se ha “recogido toda la *sombra* del difunto”. Transcurrido un año, se instaura otro cuerpo de madera, la “cruz definitiva”, cuya finalidad es asegurar que “ya no se va a levantar la gente” (*van ilhcsi juu lapanák*). Esta hipótesis cobra sentido a partir de la necesidad de incorporar al difunto a la comunidad, a través del único símbolo del cuerpo que perdura, los huesos:

la parte de la tierra que hay en nosotros. [...Un] esfuerzo por integrar la muerte a la vida colectiva; que el conjunto de las representaciones, los ritos, las creencias, consiste en

reemplazar las partes blandas y corrompidas del cuerpo por una cosa dura, identificable con la naturaleza, y que sería el hueso, el cráneo vaciado, cualquiera que sea el modo de destrucción de la carne (Duvignaud, citado en Thomas, 2008, 14).

Por otro lado, a los ocho días después del fallecimiento, aún en el periodo liminal, se preparan las siete *gordas de frijol* para marcar que el *espíritu* se ha *recogido* por los sepultureros, casi de forma completa y su peligrosidad se ve reducida (más no erradicada). En este caso también resalta su tratamiento como cuerpo al afirmar que éstas son “veladas” como si fuesen el cadáver. Hay que destacar que la elección del frijol no se debe sólo a su importancia dentro de la dieta tepehua, sino a su significado ritual y cosmológico. Junto con el maíz, esta leguminosa es uno de los dones entregados por Cristo a los hombres para su manutención, además de estar estrechamente asociada con los muertos, por un lado, debido a las fechas de su cultivo y cosecha. Dicen las mujeres tepehuas que los frijoles negro y toro deben sembrarse el 3 de mayo, día de la Cruz, pues de lo contrario no habrá ingredientes para preparar los tamales de Todos Santos. Este periodo, en principio agrícola, abarca la época de lluvias y coincide con la presencia de aquellos muertos que brindan la fuerza generativa para el crecimiento de las plantas.²²⁵ Al finalizar esta temporada, los tepehuas agradecen con ofrendas la visita mortecina.

El frijol se considera alimento de difuntos debido a su color oscuro, característica análoga a la oscuridad de los difuntos. Esta identificación entre el color, la leguminosa y lo mortecino no es exclusiva de los tepehuas, de ahí que los totonacos tengan cuidado de no ofrecer a los vivos alimentos preparados a base de frijol durante las comidas luctuosas (Ichon, 1973: 182). Entre los otomíes, Galinier nota sobre esta misma relación, siendo los familiares del muerto quienes se encargan de preparar los platillos (1990).

En el caso tepehua, se procura no incorporar la condición mortecina. Si bien, este código se replica en otros alimentos, tales como el mole o el café, y por ello también son empleados en la preparación de ofrendas funerarias. Es de destacar que el frijol resulta el opuesto complementario del maíz, semilla vinculada a la luz solar y a la vida humana, según describen diferentes relatos serranos y de tradición mesoamericana. Esta oposición entre semillas podría pensarse desde el binomio oscuridad/luz, siendo el mejor ejemplo el

²²⁵ Los campesinos afirman que el frijol requiere de mucha agua para crecer, constatando parte de su relación calendárica. La misma dependencia se encuentra en otras leguminosas como el cacahuate, cuyo uso también se observa en las ofrendas de Todos Santos.

tamal de siete capas o niveles, *qay pula*, pues se oponen semillas solares y nocturnas-oscuros.

Durante las exequias, los tepehuas emplean otros elementos naturales con alto valor simbólico como la ortiga (*Cnidocolus multilobus*) y el muicle (*Justicia spicigera Schlechtendal*).²²⁶ Ambas plantas crecen en los montes o a la orilla del río y su uso es frecuente en algunos actos terapéuticos asociados con la invasión mortecina: el susto y el *mal aire*. En el caso del periodo liminal, las ortigas se emplean para *barrer el aire del difunto* fuera de las casas y sirven como medio para “concentrar el mal”, el cual debe retirarse o expulsarse por medio de su arrojamiento al río. Dicen los tepehuas: “ya se va por allá, lejos”. De omitirse éstas y otras *limpias*, el *aire de difunto* puede atacar a los deudos quince días después del fallecimiento y causarles intensos dolores de huesos.²²⁷

La importancia de esta planta durante las *limpias de muerto* radica en sus propiedades urticantes, las cuales repelen al difunto (de manera semejante al humo de chile arriba señalado). Dicen los tepehuas: “sus espinitas le van a molestar” como molestan a quienes tocan la planta. Incluso, es probable que la calidad fría de esta planta (BDMTM, en línea)²²⁸ sea clave de su uso, pues resultaría opuesta al *aire* mortecino, sumamente caliente. Por otro lado, las ortigas están asociadas al monte y por ende, al ámbito de los difuntos, vínculo expreso en las enfermedades que éstos provocan y que la planta cura, o en rituales terapéuticos como el *agarre de ortiga*.²²⁹

En contraste, el muicle es una planta caliente también empleada para aliviar los padecimientos ocasionados por *aires*, especialmente aquellos considerados *fuertes* como el *de muerto* y las *quemadas*. Además, algunas *hierberas* recurren a esta planta para tratar los problemas vinculados con la sangre: menstruales o cuando ésta “no circula” y es

²²⁶ Aunque sólo se detendrá en este par de plantas, en las exequias se despliegan otros elementos vegetales como las flores de bugambilia (*Bougainvillea glabra Choisy*), cuyo color es emblemático del luto.

²²⁷ Dentro de la terapéutica tepehua las ortigas se emplean para tratar el reumatismo, enfermedad cuyos síntomas resultan similares a los ataques por *mal aire*. Según documentó Edith López cuando se sufre de reumatismo: “[d]uelen y se siente frío en los huesos, inflamación de las zonas afectadas, dolor de cabeza, falta de apetito y cansancio, no se puede caminar y se adormece el cuerpo” (2009: 68).

²²⁸ Biblioteca Digital de la Medicina Tradicional Mexicana.

²²⁹ Este acto ritual se ejecuta después de que los glúteos de una persona han tocado las hojas de la ortiga tras defecar u orinar en el monte. El enojo de la planta se expresa con la aparición de salpullido y comezón en el área, por lo que esta entidad debe ser conciliada con una oración y siete gorditas de frijol. Tanto el número como los ingredientes de la entrega ritual expresan el vínculo con los muertos.

menester purificarla.²³⁰ Sin embargo, llama la atención el uso del muicle en el tratamiento de enfermedades de la misma calidad, calientes, orden que contrasta con el binomio frío/caliente presente en la terapéutica tepehua. Quizá el par caliente/caliente responde a una analogía entre calidades, más que a la búsqueda de oposición; es decir, se explica más por la identificación entre el *aire fuerte* y la planta, tal como sucede con el color del frijol y la oscuridad del difunto, o la cruz de tierra y el cadáver.

Durante las exequias, el uso del muicle impera cuando el difunto muestra mayor calor y peligrosidad para los vivos: en el *baño* del cadáver, las *limpias* posteriores al sepelio y durante la tercera noche, cuando se tiene un encuentro directo con la *sombra* del muerto. La planta se emplea hervida con agua, la cual se tiñe de morado, color del luto y los muertos, según los códigos cromáticos tepehuas.²³¹ Es de advertir que esta asociación cromática se observa también en los textiles empleados durante la Semana Santa, así como en los *costumbres* terapéuticos para curar brujería y *aire fuerte*. El morado se asocia con los muertos con alta peligrosidad, mientras el lila con los ayudantes del agua (esto según registró Gessain). Algo semejante sucede entre los otomíes de Zapote Bravo, Ver., para quienes el morado es el color del cuerpo tras su putrefacción (Israel Lazcarro, comunicación personal). Asimismo, es color de la fertilidad, los muertos y la brujería (Galinier, 1990).

Por otro lado, los *curanderos* explican que la infusión repele-retira todo el *aire de difunto*, pues el muicle se sabe “reliquia”, junto con el agua bendita y el sahumero. Ejemplo de la eficacia que tiene el muicle se encuentra durante la tercera noche, cuando hay que salir de la casa de espaldas a la calle. Como se dijo, antes de abandonar el hogar se debe humedecer la mano izquierda y la cabeza con agua de muicle, líquido que se observa vertido en una cubeta en manos del sepulturero. Este acto tiene como finalidad la protección de las entidades anímicas, pues corren el riesgo de ser “robadas” por el muerto.

²³⁰Para los tepehuas, la sangre mantiene un vínculo con los muertos siempre que ésta sea excesivamente caliente, capaz de enfermar, de ahí que se afirme a los recién fallecidos como poseedores de “sangre caliente” (lo mismo que los muertos en desgracia y las parturientas). Al detenerse en los actos terapéuticos vinculados a la purificación de la sangre se puede sugerir, que la circulación del fluido permite el calor vital del cuerpo (no excesivo).

²³¹ Esta asociación cromática se observa también en los textiles empleados durante la Semana Santa, así como en los *costumbres* terapéuticos para curar brujería y *aire fuerte*. Es de notar que los tepehuas vinculan el morado con los muertos con alta peligrosidad, mientras el lila con los ayudantes del agua (esto según registró Gessain). Entre los otomíes de Zapote Bravo, Ver., el morado remite al color que adquiere el cuerpo tras su putrefacción (Israel Lazcarro, comunicación personal).

Como se ha descrito, las partes del cuerpo poseen especial importancia por los componentes anímicos que alojan, así el pensamiento es protegido al humedecer la cabeza, al tiempo que la identidad de los vivos se eclipsa. La mano izquierda guarda un vínculo con el lado femenino del cuerpo (y el lado norte); sin embargo, el acto de mojarla no parece atender, al menos de manera directa, a esta asociación. Más bien, implicaría la protección del corazón, toda vez que éste se ubica en la izquierda del cuerpo y alberga la fuerza vital. Lo anterior encuentra explicación en algunas descripciones sobre el ataque de los *aires fuertes*, cuyos síntomas son debilidad, cansancio y en algunos casos, dolor de corazón.²³²

Por otro lado, con el muicle se repele al difunto mientras la gente desaloja el lugar: “que el muerto se quede afuera”. Se trata de una estrategia para “correrlo, para que se salga”, expulsión que no requiere medios de eliminación como agua, fuego, viento o sacrificio (Dehouve, 2013), al menos en este primer momento.

4.5 EMISARIOS DE LA MUERTE: LOS ANIMALES

De manera general los animales se emplean para preparar los alimentos ofrecidos a la comunidad y al difunto, en especial pollos, guajolotes y truchas. Estas últimas y la acamaya, colocada como parte del ajuar mortuario, cobran importancia debido a su relación con el agua, ya sea de río o manantial. Para la comunidad, el acto de salir de espaldas es análogo al caminar del crustáceo, cuyo hábitat son los manantiales de donde se obtiene agua. Asimismo, las truchas se describen como “hijos de la Sirena” y se emplean para preparar los tamales del tercer día del novenario, ningún otro alimento ritual implica el uso de estos peces, lo cual hace explícito su carácter mortecino. Estas asociaciones entre los elementos rituales y los dominios del agua garantizan que el difunto tendrá líquido y comida durante su travesía. Más aún, los mitos registrados en Pisaflores por Williams

²³² Al respecto del *mal aire*, un *curandero* explica a Lagunas: “Cuando la gente hace mal te duele mucho la cabeza, te duelen los ojos o te duele el corazón o a veces te sientes muy adolorido. Es cuando ya tienes lo malo, eso malo. Y no es bueno” (2004: 171). La idea sobre el robo de las entidades anímicas está presente en varios pueblos de tradición mesoamericana como entre los teenek de Tancoco, quienes temen “al daño que puede ser ocasionado por diversas existencias, sean del mundo sobrenatural o del terrenal, y que se asocia sobre todo con diferentes ideas: quitarles el razonamiento, hacerles perder el pensamiento, atrapar la sombra, alcanzarlos, apoderarse del alma o alimentarse de ella. [...] quitar el razonamiento, el espíritu, el pensamiento, el *ch'ichiin*, es privar al individuo de su inteligencia, de su memoria, de su capacidad de decir, decidir y accionar. Apoderarse del alma, de la sombra, del *ejattal* (alma del corazón) es propiciar la muerte del individuo” (Pérez Castro, 2006: 180).

enfatan el vínculo de los manantiales, peces y acamayás con la Sirena, entidad Dueña del agua, los mantenimientos, la salud y los ahogados. Esto deja ver la importancia de la Sirena dentro del complejo de los muertos.

Por otro lado, las aves juegan un papel importante en el complejo de los difuntos, por ello en la *limpia final* se emplea un pollito (no adulto) debido a la “poca fuerza” que posee, pues se trata de no alimentar en demasía a las entidades nefastas (Trejo *et al.*, 2014). Como se verá, el pollito tiene una doble función dentro de la fase ritual dedicada a los deudos: alimento para las entidades y medio de expulsión. Junto con un par de recortes de papel y una cuerda elaborada con bejuco, la pequeña ave extrae el *aire* alojado en el cuerpo de los familiares, al tiempo que se entrega como alimento a la Tierra y el Agua. En este caso, la expulsión del *aire* y la completa limpieza de los deudos se concreta con el sacrificio del pollito y la destrucción de la parafernalia ritual, pues sólo destruyendo aquello consagrado, la sociedad contaminada podrá librarse de la impureza, expiarse a través de las víctimas u oblaiones (Hubert y Mauss, 2010: en línea).

Aunque no se emplean como elementos de las exequias, los tepehuas reconocen otros animales vinculados a los muertos, asociación que da cuenta de su presencia en el mundo de los vivos y se funda en los ciclos de secas-lluvias, de migración, en algunas creencias y en el complejo agua-muerte. Así, a través de aves, insectos y reptiles los difuntos anuncian la continuidad de las relaciones; por ejemplo, se dice que los grillos de color negro son los difuntos del cementerio (sin especificar si se trata de *muertos de Dios* o *del Diablo*) que salen cuando llega un cortejo fúnebre, “van a recibir al recién llegado”.

Las palomillas nocturnas son otra forma de los difuntos. Generalmente aparecen en vísperas de Todos Santos, por ello, cuando se les ve volar cerca de los bombillos, se sabe que el *espíritu* entró a la casa porque “siguió la luz”: “son los difuntos que llegan de visita”. Lo mismo sucede con las garzas blancas, cuya migración a tierras serranas es entre octubre y noviembre, periodo que coincide con la llegada de los difuntos. Ellas “anuncian que ya van a llegar [los muertos]”.

Aunque los tepehuas dedican pocas descripciones a estas aves acuáticas, no es coincidencia que la garza sea vocera de los muertos (fastos).²³³ Esta asociación entre la

²³³ Las orillas del río son dominio de las garzas, ahí se alimentan, pasean y se les ve anidar en las copas de los árboles y peñascos, junto con algunos zopilotes. Según explican, estas aves no pueden ser domésticas

garza y los muertos puede fundarse en la naturaleza acuática del ave, la cual remite al complejo muertos-mar (vida/muerte) identificado por Williams entre los tepehuas de Pisaflores ([1963] 2004), y por Trejo entre los totonacos de Pantepec (2013). Para afirmar la correspondencia entre el mar y los difuntos, los autores toman de referencia la danza de Viejos efectuada por ambos grupos étnicos, más no por los serranos, debido a los elementos rituales puestos en juego. No obstante, Trejo apunta sobre uno de los personajes ausente entre los tepehuas: la garza. Entre los totonacos, la garza sería el ave de corral de los muertos, equivalente a los pollos o gallinas del mundo de los vivos:

La garza blanca (*loqo'*) suele vivir a la vera de los ríos y hoy día se le ve descansar en los potreros. Su rol ritual ocurre en ocasión de la fiesta de Todos Santos, cuando la comparsa de los 'Viejos' o *Kununú'* visita las casas durante la noche del 1 de noviembre. Dicha comparsa se compone de cuatro personajes, una pareja de ancianos 'difuntos', su hijo que va montado sobre zancos y, finalmente, una garza, que es la que los 'trae sobre su lomo desde el otro lado del mar', y a la cual se le reconoce como 'la gallina de los difuntos' (Trejo, 2013:11).

Otra ave vinculada con los difuntos es el tecolote.²³⁴ Concebida como de mal agüero, esta ave anuncia las desgracias, ya sean muertes, accidentes o enfermedades; por esto cuando se le ve posada sobre el techo de la casa, la familia debe acudir con el *curandero* para un diagnóstico, en aras de prevenir cualquier infortunio. Dorothy Wright describe otra de las creencias en torno al animal:

Entre la gente Tepehua de Huehuetla, Hidalgo, hay una creencia que cuando el tecolote chilla en la noche sobre el techo de una casa uno de la casa morirá. Cuando un tecolote muere ó lo matan quitan la lengua con un cuchillo para que cuando el tecolote llegue delante de Dios no pueda decir quien lo mató (s/f: 1).

Algo semejante sucede en Pisaflores, donde se cuenta que el tecolote fue una de las aves encargadas de custodiar la tumba del niño-Dios, además de ser una enviada del mundo de los muertos: un "difunto corporizado en ave, cuya misión es realizar mandados que solamente se relacionan con la enfermedad" (Williams, 1972:121).²³⁵

como sucede con las palomas o loros, tampoco deben cazarse (aunque esta práctica suele suceder). Algunos tepehuas identifican el color blanco de la aves con la "pureza" de los difuntos.

²³⁴ En su libro dedicado a los animales, Sahagún da cuenta de la asociación entre el tecolote y los difuntos (2006).

²³⁵ En el mito recopilado por Williams se describe cómo el difunto adopta el cuerpo del tecolote para hacerse presente en el mundo de los vivos. Véase "El tecolote" en la obra *Mitos tepehuas* (1972:122).

Los guajolotes y los perros negros pueden ser forma de los muertos en desgracia, mientras los ahogados se tornan en serpientes que viven cerca de los ríos, o en truchas, “hijos” o “hermanos” de la Sirena. Los campesinos son enfáticos en las precauciones que se deben tener al momento de matar a cualquiera de estos animales, pues siempre se corre el riesgo de enfadar a la Sirena, quien enviará fuertes vientos o “mandará traer más ahogados”. Debido a su vínculo con esta entidad sagrada, el *curandero* es el único con la capacidad de transformarse en víbora, además de poder identificar si los peces del río son comestibles o no.²³⁶

4.6 NÚMEROS MORTECINOS

Junto con los colores y materiales de confección, los números sirven a los tepehuas para connotar ciertos conceptos, intenciones y elementos generales en torno a la muerte. Tal es el caso del número siete, el cual enuncia de manera general a los muertos (sin importar su sexo o tipo de fallecimiento). Aunque en las exequias este número sólo aparece explícitamente en el *tamal grande*, su asociación con los muertos es clara en diferentes rituales terapéuticos contra *aires*, así como en el Carnaval. Se trata de un número constante y sumamente estable.²³⁷ Galinier explica que este número es referente de la “antigua”, así como del Señor de la Dualidad, los ancestros y del Diablo (1990).

El cuatro es uno de los números más recurrentes en la ritualidad tepehua serrana, pues alude a las cuatro direcciones del mundo, y sobre todo a “lo completo”. En los rituales dedicados al nacimiento, este número aparece al momento de *levantar la cama* de las niñas, mientras que en las exequias alude a lo completo y a la delimitación del espacio mortecino. Además, son cuatro los tamales miniatura que se entierran a un costado de la tumba y representan el último *lonche* del difunto: se le ha brindado todo lo necesario para su partida. Heiras explora el simbolismo de este número en relación a la duración de los funerales y al posible ajuste temporal para realizar el *baño del río* (2006).

²³⁶ Como era de esperar, la Sirena puede convertir su cuerpo de mujer en serpiente o en pez iridiscente. Por otro lado, las víboras son hijos de *xalapanac'un* o Rey del aire, pero ello no excluye que también lo sean de la Sirena, quien se sabe generadora de vientos o remolinos. Según narra un *curandero*, sólo basta que la Sirena mueva la cola para desencadenar los movimientos eólicos. Este vínculo entre las serpientes-ahogados-entidades del viento resulta un eslabón más del complejo muertos-agua.

²³⁷ Incluso entre otros grupos de la Huasteca meridional y los totonacos de la Sierra Norte de Puebla.

El cinco tiene la misma significación, además de enunciar la figura el quince y el pueblo. Un número que llama la atención dentro de las exequias es el ocho, pues no se registró en otros contextos rituales. Durante la última *limpia* dedicada a los familiares más cercanos, se entregan al difunto panes y tamales de carne, ambos contados en ocho. Sin embargo, Galinier menciona al nueve como código de lo nefasto y el pecado (1990).

Por su parte, el 15 se asocia con lo masculino y lo fuerte, mientras el 12 con lo femenino, el agua y la Sirena, ámbitos en estrecha relación.²³⁸ Lo anterior justifica la colocación de 12 tortillas como parte del ajuar mortuario, pues éstas servirán para alimentarlo durante su viaje. Más aún, durante la tercera noche del novenario los deudos se purifican con 12 abluciones en el río para expulsar de su cuerpo los restos de *aire de difunto*. Sin ser explícito, la Sirena funge como auxiliar en el tratamiento de las enfermedades y la purificación, tal y como sucede en otros *costumbres*.

Finalmente, en las exequias aparece el número 24 para expresar la conclusión de un proceso ritual o el retiro total de la enfermedad. Así, durante la *limpia final* es necesario dar 24 vueltas a la cuerda de bejuco para eliminar cualquier residuo de *aire mortecino*. Este número aparece en otras *limpias finales* como aquella de la Mayordomía para retirar la envidia, así como en los *costumbres* terapéuticos para curar “males fuertes” como la infertilidad.

Códigos numéricos empleados en las exequias (y otros contextos)

2	Dualidad
4	Cosmograma, completo
5	Pueblo, quince
7, 9	Difuntos
8	Empleado en ritual de conciliación
12	Mujer, Sirena, agua, mantenimientos, Potencias que interceden en las curaciones, <i>limpias</i> con agua
15	Hombre, fuerte
24	Completo, cierre de un ciclo ritual, <i>Antiguas</i>
50	Ofrendas fastas para el Fuego
100	Pensamiento, ofrendas fastas para los <i>Compañeros</i>
250	Ofrendas fastas para el Agua

²³⁸ Entre los tepehuas de Pisaflores, la asociación del 12 con hembra o mujer se mantiene, mientras el 13 resulta masculino.

4.7 TRANSITAR FUERA DE LO LIMINAL

El lenguaje ritual es polisémico y ayuda a expresar las diferentes intenciones de los rituales. Sin duda, las prácticas funerarias se insertan en aquello que Arnold van Gennep llamó rituales de paso, cuyo propósito es facilitar el tránsito de los sujetos de un estado determinado a otro, y de un mundo cósmico o social a otro (2008). El éxito de las exequias permitiría la reinsertión de los difuntos a sociedad, así como su recibimiento (no temido) en las fechas conmemorativas.²³⁹

Sin duda, esta intención enmarca las exequias, pero no resulta la única. Durante las tres fases, otros propósitos se manifiestan para dar sentido y orden a los actos rituales, así se pueden considerar: el dotar de cuerpo, el control de la peligrosidad y la expulsión. Esta última resulta fundamental, primero para desencadenar la separación (gradual) de vivos y muertos, para luego volverla definitiva. Lo anterior hace de la expulsión un complemento de la intención general de los ritos funerarios. Aunque están presentes en las tres etapas de las exequias, los actos de expulsión son constantes en la fase liminal y en aquella dedicada a los deudos debido a la potencia nefasta del muerto, de ahí que ciertos gestos, ofrendas y parafernalia se enfatizan para garantizar la expulsión. No obstante, es un proceso que guarda un trasfondo más complejo que el mero retiro del mal.

En 2013, Danièle Dehouve dedicó un primer acercamiento a los rituales exclusivamente de expulsión, un tipo de práctica cuyo objetivo es eliminar o rechazar aquello considerado como no deseable para la comunidad: enfermedades, enojos, pleitos, lágrimas, violencia, fenómenos naturales o la hambruna, son ejemplos de los “males” que se intentan expeler. Siempre para mantener la vida interna del grupo social. Para esto, las metáforas y el don separativo se imponen como los principales recursos (2013:91).

Las metáforas refieren a los diferentes elementos (flores, animales, personas) empleados por los especialistas para “concretizar” o materializar los conceptos abstractos, es decir, los males.²⁴⁰ Una vez dotados de materialidad, los males podrán ser manipulados ritualmente y expulsados, procedimiento que implica “mandarlos a otro lado”: ya sea al

²³⁹ Esta reintegración queda normada por el calendario ritual agrícola-meteorológico, al tiempo que vuelve operativas las categorías: *muerto de Dios* (fasto) y *muerto del Diablo* (nefasto). Una diferencia que, en parte, también se explica por la presencia/carencia de cadáver, tal y como muestran las exequias y las celebraciones de San Lucas y Todos Santos.

²⁴⁰ Elementos que configuran el lenguaje ritual como se le ha designado a lo largo de estas líneas.

arrojar el depósito nefasto a las corrientes de agua, a los montes o fuera de los límites del pueblo; al emular al viento a través del soplo; tirar los objetos al fuego para su incineración, o por medio de la muerte-sacrificio. Este último emplea como soporte un animal, cuya muerte alude a mandar “al otro mundo” al elemento negativo.

Junto con las metáforas, el don separativo es indispensable para comprender los rituales de expulsión, en tanto “consiste en regalar un bien deseable para obtener la eliminación del destinatario”.²⁴¹ Para la autora:

Esos medios metafóricos pueden ir asociados con una clase especial de don a la potencia rechazada. [...] el don es regalo de flores, hojas y comida bajo la forma del animal sacrificado, sin embargo es ofrecido a cambio de un contra-don de una naturaleza particular. En efecto, se puede ver que el destinatario de la invitación acepte alejarse del mundo de los hombres, es decir, rompa relaciones con ellos (Dehouve, 2013: 84).

Aunque la expulsión es una de las principales finalidades de las entregas rituales, muchas veces los dones separativos esconden de forma simultánea una función propiciatoria, aspecto que Hubert y Mauss describieron como el carácter ambiguo de las cosas sagradas: una condición por la cual los sacrificios (animales o vegetales) son simultáneamente don de alianza y expiación. La víctima propiciatoria es también víctima expiatoria (2010:146, en línea). Lo mismo sucede con las entregas y gestos rituales como apunta Dehouve, por lo cual es menester mirar al ritual en su conjunto para conocer las intenciones que enmarcan los dones. En este caso distinguir aquellos actos donde se privilegia la expulsión (2013).

Entre los tepehuas se observa que los ritos de expulsión no son únicos de las exequias y pueden encontrarse en los *costumbres* terapéuticos, lo mismo que en las Mayordomías y en algunos rituales agrícola-meteorológicos. Aunque entre un *costumbre* y otro varían las formas de ejecución, la intención de expulsar se mantiene. En las exequias, las *limpias* y los *baños* resultan fundamentales para eliminar el *aire de difunto*, siendo el agua de río su rasgo emblemático. Sin embargo, los tepehuas despliegan otros actos para motivar la expulsión de los difuntos, algunos incluso vinculados con las emociones de los dolientes. Ejemplo de ello es la decisión de los familiares por no llorar o sentir tristeza en demasía, así se le hará notar al difunto que “en su casa ya no van a sufrir” por la partida. Con esta seguridad, el muerto podrá romper con los vínculos afectivos y sociales. En este

²⁴¹ Dehouve es clara al expresar que los dones entregados como flores, alimentos o animales pueden ser medios para materializar el mal, al tiempo que dones separativos. Esto da cuenta de la polisemia de los elementos dentro del ritual (2013).

mismo tenor, el olvido se presenta como otra forma de ruptura con el mundo de los vivos, de ahí que a los niños más cercanos al muerto se les den a beber los refrescos colocados en la *mesa del difunto*. Con esto se evitará el sufrimiento, los malos sueños y garantizará que “los pilcates se olviden pronto del difunto y lo dejen ir [...] ellos son los que más sufren cuando se les muere la mamá o el papá”.

4.7.1 LOS DEPÓSITOS: ALIMENTICIOS Y DE EXPULSIÓN

La *limpia final* y las entregas de la fase liminal resultan los mejores ejemplos para exponer la doble función del don separativo, pues con ellas se concilia al difunto al tiempo que se le expulsa.²⁴² Lo anterior se ciñe al esquema de las ceremonias expulsión propuesto por la autora francesa, donde se revela una invitación al ser que se quiere rechazar y su posterior eliminación (Dehouve, 2013). Aunque esta doble función se mantiene en la fase liminal y aquella dedicada a los deudos, ésta no se expresa de la misma forma: en la primera, la expulsión es colectiva y se requiere del engaño para concretarse. La segunda se enmarca por una expulsión de carácter privado y se propicia la conciliación con el difunto.

Así, al abandonar la casa de espaldas al muerto durante la tercera noche del novenario, el sepulturero se coloca en el umbral de la puerta con la cubeta con agua de muicle.²⁴³ Este acto somete a los deudos y la comunidad a una transformación temporal que opera bajo la oposición mostrar/ocultar (además de la enunciada oscuridad/luz): un tipo de invisibilidad que evita ser reconocidos por el difunto. Según explica un músico de

²⁴² Entre los totonacos de la Sierra, Ichon identificó esta doble función, conciliar-expulsar, de la comida: “hay un segundo aspecto de esta progresividad de la muerte: las almas, o el *li-stákna* al menos, no siguen inmediatamente, en su ausencia, al cuerpo; se detienen por algún tiempo en la casa y es necesario continuar ‘alimentándolas’. Después se procede a una ‘expulsión’ [conocida como] *toqomaqat* (literalmente: siete días) consiste en expulsar amigablemente el espíritu del difunto –sus almas— ofreciéndole una última comida, servida, esta vez, fuera de la casa, cerca del cementerio, y haciéndole comprender que no tiene por qué volver al poblado hasta ser convidado en ocasión de la fiesta anual de los Muertos. Por eso esta ceremonia se llama también *cerrada del muerto* (*taqasčawan*); o bien se la designa con el nombre de la ofrenda alimenticia hecha en esta ocasión: *tankoluj* (1973: 178, 183). Lo mismo Williams entre los tepehuas de Pisaflores, especialmente en ocasión de los rituales terapéuticos (2004 [1963]).

²⁴³ Una vez más el espacio juega un papel importante como parte del lenguaje ritual que expresa la liminalidad. En el caso de los umbrales, Turner explica: La liminalidad puede “tomar la forma de una mera apertura de puertas o el literal cruce de un umbral que separa dos áreas distintas, una asociada con el estado pre-ritual o preliminar del sujeto, y la otra con su estado post-ritual o postliminal. [...] Por otro lado, el tránsito espacial puede implicar una larga y exigente peregrinación y el cruce de muchas fronteras nacionales antes de que el sujeto llegue a su meta, el santuario sagrado, donde la acción paralitúrgica puede replicar en microcosmos el esquema tripartita. Algunas veces este simbolismo espacial puede preceder un cambio permanente y real de residencia o de esfera geográfica de acción” (1974: 58).

costumbre, la unción del agua torna a la gente en desconocidos para el difunto debido a sus propiedades para teñir de morado. Al no reconocer a sus familiares y amigos, el muerto se sabrá solo y aceptará irse del mundo. Engañado por esta máscara de muicle, el difunto es conciliado con el banquete dispuesto al interior del hogar.

Este énfasis en ocultarse del fallecido, en no ser reconocidos por él, al mismo tiempo que rompe la identificación entre ellos en tanto humanos, establece otra, pues los vivos asumen de forma estratégica parte de la liminalidad y oscuridad mortecina, en aras de no interactuar con el muerto. En este sentido, la frase expresa por los tepehuas: “dejar atrás al muerto” alude al éxito del acto ritual y a la ruptura temporal de las relaciones, lo han expulsado manera “definitiva”. Sin embargo, hay que aclarar que esta transformación de los vivos en muertos también expone el recibimiento e inserción del difunto a la comunidad de los propios muertos. Una comunidad que nunca se separa de la comunidad viva.

Lo anterior puede entenderse como la articulación de la “comunidad muerta-viva”, tal y como Gabriela Torres expusiera para el caso nahua de la Sierra Norte de Puebla. Según la autora, la continuidad de las estructuras y prácticas sociales tras la muerte son expresión de la unidad que forman difuntos y vivos. Sujetos que mantienen jerarquías y un territorio propio, pero que se ponen en concierto para beneficio del grupo:

Es claro en la medida en que los grupos indígenas presentan una ‘vida social’ (global) donde el ‘diálogo entre seres’ (vivos y muertos) es posible, tanto como la recurrente interferencia e incursión entre el mundo de los vivos y los muertos (permeabilidad de las esferas ontológicas). Pero también, en determinadas ocasiones (ritos cíclicos), los muertos ‘regresan’ una vez al año a su familia, donde vivieron. Esta visita periódica de los muertos también indica que hay una creencia, primero en su retorno tangible porque deben ser ‘esperados y recibidos’ (ofrendas), luego en su labor durante el año porque los muertos son ‘agentes activos del mundo social existente’. Como resultado, continúan siendo parte de su comunidad al actuar para la continuidad del grupo (2014: 197, traducción libre del francés).

En efecto, el fallecimiento no extingue la continuidad de las relaciones y vínculos entre vivos y muertos, sólo las modifica temporalmente. Es necesario “domesticar” a la muerte para volverá benéfica para la comunidad, aspecto que incluso se extiende a las muertes simbólicas como en el caso de los mayordomos o los especialistas rituales, cuya función es cumplir con el culto a los santos y las entidades sagradas, en beneficio de todos los tepehuas (ya sea para obtener alimento, salud, lluvias, fortalecer los lazos identitarios, entre otros).

Además de convencer a los muertos sobre su partida, *limpia final* busca librarse de las impurezas mortecinas y la conciliación, a través de la eliminación de los malos sentimientos (incluidos los del difunto). Para los tepehuas, sentimientos como corajes, enojos y envidias son motivo de enfermedades, e incluso pueden “heredarse” a los parientes más cercanos después del fallecimiento. Por esto, la *limpia* tiene como finalidad pedir disculpas al difunto por cualquier agravio cometido contra él: limar asperezas antes de que éste parta hacia su destino final y con esto, evitar futuros sonidos en la casa, malos sueños y enfermedades.

Durante la mañana del noveno día y en la privacidad del hogar, los deudos se reúnen con el *curandero*. A diferencia de las ceremonias previas, ésta se caracteriza por la presencia de los familiares más cercanos al difunto quienes se presentan con bolsas de pan y tamales, dones que son entregados como alimento para el difunto y las entidades sagradas, a cambio de salud y tranquilidad. Asimismo, una parte de estos alimentos sirve como “pago” al *curandero* por su trabajo. Para lograr la completa expulsión del *aire*, el especialista utiliza varios dispositivos para concretizar lo nefasto: sahumero, *muñecos* de papel y atados de flor sirven para *recoger* los influjos mortecinos impregnados en la casa y los objetos. Al momento de su uso, se le pide al difunto que abandone el hogar y sin mostrar enojo alguno, pues ha sido agasajado con comidas, ropas y cuerpos.

Ollas, herramientas, grabadoras, camas, pero sobre todo la mesa y el espacio doméstico donde se realizaron las exequias son enérgicamente lavados con agua y jabón, acto que anuncia la partida definitiva del muerto. A diferencia de otros pueblos, los tepehuas no recurren a la destrucción de estos objetos, al menos ya no hay memoria de ello. Al tener una función de expulsión, vale la pena ilustrar el caso de los tepehuas de Pisaflores, donde se destruyen los maderos empleados para soportar el féretro, así como aquel de la vecina Mecapalapa, comunidad totonaco-tepehua, donde Ichon registró algunos depósitos realizados durante el sepelio:

Antes de que la tumba sea cerrada la curandera arroja en ella [un] pollito negro vivo; se depositan también los vestidos del muerto. [...] ahora, con frecuencia, las ropas del muerto ya no son depositadas en la fosa; basta con dejar la tumba, ante la cruz un sombrero si es un hombre; una faja si es mujer. Todavía se ven las tumbas en los cementerios de Mecapalapa y de Pápalo, aquí un par de zapatos y allá un viejo sombrero. [también se depositaban] sobre la tumba la vajilla y las vasijas que pertenecieron al difunto (1973:181).

Como los objetos, el *espíritu* o corazón de los deudos se *limpia* a través del retiro de los sentimientos negativos albergados “en el corazón”, los cuales pueden generar infortunios o malas relaciones sociales entre vivos o entre éstos y los difuntos. Así, tristezas, enojos, coraje, culpa o envidia se materializan en pequeños trozos de carbón: cada pariente revelará “lo malo” frente al difunto. Al parecer, este énfasis en la revelación pública de los malos sentires es lo que permite –realmente– concretizar lo negativo en el soporte, pues explican los tepehuas: “el sentimiento ya se le va a retirar del corazón, porque ya le estás diciendo todo. Ya se va a ir todo lo que tenía uno guardado, el enojo”.

Para la eliminación de este *aire*, los trozos deben ser arrojados al fuego que arde en un sahumador: elemento transformador que destruye el *mal* y libera a los familiares de la impureza. Esto último hace eco con las concepciones otomíes, para quienes el fuego está relacionado con la creación, pero también con el retiro de “la suciedad, de las fuerzas de la noche, marcadas con el sello de lo femenino” (Galinier, 2016: 41). No obstante, “al terminar de consumarse, el fuego deja cenizas; cargadas de restos negativos, esas cenizas no pueden ser dejadas en circulación” (Dehouve, 2013: 82).

En el río se realiza la última secuencia de esta *limpia*. Ahí se emplean el pollito y la cuerda de bejuco, además del trapo y el jabón. A la Dueña del agua se le pedirá que arrastre toda la impureza fuera de la comunidad, pues ella es “curandera” y a cambio se le ofrecerá el pollito cargado de *aire*, “su comida”, junto con la parafernalia empleada: los *muñecos*, atados y la tela con que se tallaron las manos y pies de los deudos.²⁴⁴ Todo esto se entierra en la orilla, mientras la cuerda de bejuco es arrojada a la corriente. Es de notar que, en esta fase, la expulsión se expresa en el lanzamiento de los dispositivos rituales a la corriente de agua, la cual se lleva todo lo nefasto lejos, lo arrastra hacia el mar donde habrá de purificarse o destruirse. Entre los pisafloreros, el uso de un aro de bejuco, análogo a la cuerda, posee la misma función de expulsión, de ahí que la fase ritual se denomine “sacar los difuntos” (Williams, 2004 [1963]: 174).

Asimismo, en esta *limpia* resalta lo que Dehouve llama “expulsión por muerte-desplazamiento”, pues su característica principal es el sacrificio de un animal, cuya función es desplazar lo negativo “hacia el más allá”. En el caso tepehua la muerte del ave por descabezamiento, sin duda figura como evidencia de esta forma de eliminación. La misma

²⁴⁴ Este tipo de depósito se replica cuando nace un bebé.

acción se observa en otros rituales terapéuticos como las *limpias* por envidia o brujería, donde hay intervención de los *aires de muerto* o *aires fuertes*. Sin embargo, la muerte súbita del ave no resulta el único medio para enviar “al otro mundo” lo peligroso: el ocultamiento bajo tierra de la parafernalia sería otro ejemplo.

Lo anterior es eficaz en tanto el depósito entra en contacto directo con dominio de las entidades sagradas (Tierra, Agua y difuntos) cumpliendo su función de “alimento”, tal y como sucede con el cadáver, según explica Williams. Este alimento es el don separativo que propicia la expulsión del difunto, “para que el muerto ya se vaya” y de paso, el bienestar de los familiares.²⁴⁵ Más aún, el depósito puede sugerir una integración del *aire* al “otro mundo”, enviarlo a donde pertenece. Quizá se trata de otra forma de enterrar al difunto,²⁴⁶ tal y como sucede con el pequeño féretro de madera y la tierra de río (empleados durante el segundo enterramiento).

Hasta aquí queda claro que la expulsión se concretiza por medio de la destrucción de la parafernalia. No obstante, la gestión de los alimentos por los sepultureros es un proceso que debe considerarse de manera independiente, en tanto articula la expulsión con la identificación con el difunto (caso opuesto a la despersonalización de los vivos).

4.7.2 EXPULSIÓN E IDENTIFICACIÓN

Se vio que durante la tercera noche del novenario sobre la *mesa del difunto* se colocan dos bandejas de alimentos conocidas con el nombre de *va pumucantach juu qaax* o *qaax*.²⁴⁷ Se trata de un tipo de banquete especial entregado a la mitad de la fase liminal para satisfacer al recién fallecido, para mantenerlo “contento para que no te ande espantando después”. Esta función conciliatoria de los alimentos (y otros dones) se reafirma durante la *limpia final* de la casa, cuando el *curandero* le repite al difunto que los familiares han cumplido con sus deberes rituales, “ya te dieron tu ropa y tu comida. Ya te puedes ir. No debes espantarlos ni los vas a enfermar”. En un primer momento, estas frases revelan que los

²⁴⁵ Varias narrativas serranas hacen expresa la analogía entre el acceso al mundo de lo sagrado y los actos de enterrar en la tierra o sumergirse en el agua.

²⁴⁶ La destrucción de los alimentos mortecinos también se registra entre los totonacos, quienes durante el velorio colocan una cazuela con comida destinada al difunto, la cual se compone de siete tortillas, mole y una taza de café. La comida se cambia tres veces antes del entierro, siendo los alimentos repartidos entre los asistentes o entregados a los perros para su consumo (Ichon, 1973:179).

²⁴⁷ Traducción literal “ya tiene algo la bandeja” o “jícara” o “bandeja” (de *güira*, *Crescentia cujete*).

depósitos fungen como “dones de obtención”, pues a cambio de ellos se solicita la salud para los familiares, contra-don deseado para el buen desarrollo de la vida familiar o comunitaria, que sólo el difunto puede facilitar.²⁴⁸

Una vez realizados los *baños en el río* y que el muerto degustó sus alimentos, las bandejas se entregan a los sepultureros como “pago por su trabajo”. Este ofrecimiento resulta sumamente interesante, pues implica dar a los sepultureros parte del *aire del difunto*, toda vez que los alimentos fueron impregnados por el contacto mortecino. En este caso, la ingesta de los alimentos convierte a los sepultureros en verdaderos medios de expulsión: son ellos quienes destruyen y retiran lo nefasto, al menos en cierto grado. Gracias a la incorporación del difunto en los sepultureros, la familia y comunidad son dotadas de las nuevas cualidades, no mortecinas. Se trataría de un sacrificio en términos de Hubert y Mauss.

De manera simultánea, el consumo del banquete funerario implica un proceso de identificación entre los sepultureros y el difunto, el cual perdura hasta el final de las exequias, cuando se retira el *aire de difunto* con una *limpia*. Un reconocimiento temporal y controlado que no busca ser permanente. Más aún, por medio de la identificación se establecen alianzas con el difunto, mismas que permiten tratar con él sin recibir fuertes ataques, pues, tal y como se ilustró en el caso del manejo del cadáver, “el muerto ya los reconoce”. Se ponen en comunión, se asimilan uno al otro. Así, a través de los alimentos los sepultureros robustecen su papel como intermediarios entre vivos y muertos,²⁴⁹ acto que se replica hacia el final del novenario al entregar a los ritualistas el tamal de siete capas, cuerpo del difunto. A manera de contraste, se trata de un caso inverso al de la máscara de muicle.

²⁴⁸ Esta misma intención se observa en los rituales terapéuticos para restablecer la salud: se intercambian los alimentos y la parafernalia a cambio de la salud del enfermo. Entre los pisafloreños, Williams registró una plegaria que detalla este tipo de intercambio entre la adivina y los *malos aires* (2004 [1963]: 163-166).

²⁴⁹ El papel de los sepultureros sería análogo al de los sacerdotes descritos por Hubert y Mauss, de ahí que: “el sacerdote está más familiarizado con el mundo de los dioses, con el que se encuentra medio comprometido merced a una consagración previa; puede abordarlo desde una posición más cercana y con menos temor que el laico, mandado, quizás, por pecados desconocidos, al mismo tiempo, evita al sacrificante posibles errores funestos. [...] El sacerdote ostenta el hombre, el título o la indumentaria de su dios; es su ministro, su encarnación o, al menos, el depositario de su poder. [...] en suma, está en el umbral del mundo sagrado y del mundo profano y los representa simultáneamente. Ambos mundos se funden en él” (1899: 166-167). Por otro lado, Galinier registra entre los otomíes la identificación de los excrementos con la fertilidad (1990).

De manera general, las diferentes formas de expulsión implican actos destructivos que logran separar el ámbito mortecino del mundo de los vivos, aunque no siempre sea de forma radical, pues se sabe que los difuntos mantienen una presencia en el paisaje y los ciclos naturales. Esta condición del recién fallecido, ahora no (tan) peligrosa, requiere establecer nuevas reglas de interacción entre vivos y muertos, siendo las fiestas de Todos Santos y Carnaval los marcos privilegiados.

CONSIDERACIONES FINALES

La muerte es un tema amplio y por ello es imposible abarcar la totalidad de sus representaciones en un solo texto. Como se identificó se trata de un hecho total que impregna cada aspecto de la vida social. Por esta razón, lo descrito aquí es apenas un vistazo a las concepciones y prácticas rituales que los tepehuas de Huehuetla tienen en torno a los difuntos recientes o “nuevos”, tema poco abordado para el caso del Archipiélago tepehua. Más aún, estas líneas son resultado de un compromiso con los hombres y mujeres tepehuas, cuyo interés en la preservación de su cultura no sólo facilitó la investigación, sino que abrió las puertas de una visión del mundo, una perspectiva de él, donde los muertos fungen como uno de los principios rectores.

A partir del registro de la ritualidad tepehua y el análisis del lenguaje ritual se pudieron comprender algunas formas en cómo los tepehuas interactúan con los difuntos pasados y recientes, relaciones donde siempre impera la reciprocidad y el respeto, pero también el peligro y la precaución. Esto último tiene su máxima expresión en el marco de los funerales, cuyo *canon* tripartita revela que, a lo largo de 11 días, el individuo sufre un proceso gradual de transformación asociado con la disgregación del cuerpo: la separación del cadáver y sus entidades anímicas. Para los tepehuas esta condición es base para la diferencia entre vivos y muertos, pues la luz de la vida (dada por el Sol, Cristo y lo “completo” de las entidades anímicas) queda erradicada frente a la oscuridad, propia de los seres del inframundo. Se trata de una naturaleza nefasta e inestable, extremadamente caliente, capaz de dañar a la comunidad e impregnar a la familia cercana. Más aún, la disgregación y el evento de la muerte son motor de un enojo mortecino necesario de controlar ritual, colectiva y privadamente.

Por lo anterior, en las exequias se dedican dos fases a controlar y conciliar al difunto y una más a librar a los deudos del influjo mortecino. Como se dio cuenta en el texto, los funerales no sólo cumplen con aminorar el dolor provocado por la muerte, según expusiera Malinowski, o con facilitar el tránsito del difunto hacia el lugar propio, sino también contribuyen a la transformación de los recién fallecidos: de entidad nefasta, carente de estatus social, a otra ceñida al orden temporal de lluvias/secas, con la cual se pueden restablecer las relaciones sociales y de reciprocidad. Difuntos que forman una sola

comunidad con los vivos y con capacidad de sociabilidad, tal y como afirma Good para el caso nahua:

Los muertos siguen perteneciendo a los grupos domésticos, definidos como entidades que 'trabajan como uno' [...] trabajaron y mantuvieron relaciones recíprocas durante la vida, por su parte cumplen con las obligaciones sociales. [...] los muertos 'trabajan' igual que las personas vivas, solo que ellos 'trabajan' en dos lugares: aquí entre los vivos, y también en el lugar donde andan (*canin nemian*) (1996: 277).

Por otro lado, el análisis de las prácticas funerarias deja ver el lugar que ocupan los muertos dentro de la cosmovisión tepehua. Un orden que, en principio, radica en la diferencia de muertos, producto de la forma del fallecimiento (“natural” o violento). Así se distingue entre *muertos de Dios* y *muertos del Diablo*, quedando como una tercera categoría los recién fallecidos. Aunque no se comparó más a profundidad esta triada, las características generales expuestas sobre unos y otros, así como los tipos de tratamiento, demuestran que para los tepehuas, los muertos recientes no poseen un rol claro dentro del sistema cultural. No es posible seguir considerándolos hermanos, padres, madres o amigos. Por esto, es necesaria su separación del grupo social (una disolución de la topología social, según Turner) en aras de otorgarle un nuevo *status* social y de paso, reorganizar a la propia comunidad ante la presencia de un (futuro) potencial ancestro. Este tránsito ocurre durante el periodo liminal, pues ahí “las estructuras dentro de las cuales el grupo vive su mundo social son replicadas, desmembradas, remembradas, remodeladas y convertidas en significativas” (Geist, 2008: 8).

Esto explica porque los muertos recientes no son del todo compatibles con las categorías mortecinas más que por la forma de muerte, la cual determina ciertas actitudes rituales como la *levantada de sombra* previa al novenario. Tampoco encuentran un lugar dentro del orden social de los vivos ni del agrícola-meteorológico, al cual pertenece el general de los ancestros (ya transformados y reagregados a la vida comunitaria y productiva). Sólo domesticado el peligro inherente a los difuntos recientes, es posible ordenarlos en el marco del ciclo lluvias-secas y Carnaval-Todos Santos, respectivamente. Dos periodos donde se regula y alterna la presencia mortecina, siempre delicada, así como las formas particulares de participación e interacción (siempre asentadas en la reciprocidad).

El papel de los muertos y la alternancia de los ciclos son explícitos durante la última fase del Carnaval, pasado el Miércoles de Ceniza, cuando aparecen varios personajes

pintados de negro conocidos como *muertes* o *tiznados*. A grandes rasgos y sin entrar en detalles, se dice que estos seres “son la verdadera muerte, *nii*, la misma que nos toca a todos. Son lo mismo, *xaniin*” encargada de someter a través de “revolcadas” a los comanches, guerreros-ancestro presentes en la mitología. Se trata de una lucha ritual donde la muerte “alcanza” (o “los muertos matan”) a los ancestros vinculados al tiempo de secas, cuyo calor excesivo debe terminar para dar paso al temporal (tránsito marcado por el continuo Semana Santa-3 de mayo).²⁵⁰ Más aún, no es fortuito que la muerte imponga su característica oscura, la cual en este contexto no sería del todo peligrosa como sucede en los funerales, sino asociada con lo “fresco”, quizá de las propias lluvias.

Esta hipótesis respecto a la función hídrica de los muertos se adelantó en las pesquisas previas en torno al complejo agua-muertos y surge del registro de varios elementos: por un lado, otros significados del color negro y las lluvias; por otro, varios rituales terapéuticos donde la ceniza, antiguo material para pintar-tiznar el cuerpo de las *muertes* de Carnaval, es empleada para curar varias enfermedades asociadas con el exceso de calor, pues “lo aminora”. Asimismo, la ceniza aparece en los mitos serranos como producto de la incineración de una anciana caníbal y posteriormente como nubes cargadas de lluvia provenientes del mar. Williams registra un uso semejante de la ceniza entre los otomíes, quienes dibujan al astro solar con ceniza para evitar la presencia de lluvia (2014 [1963]: 29). Se regula y equilibra la presencia de ambos fenómenos: calor y lluvia.

En el texto se describió a los difuntos recientes como entidades inestables y peligrosas debido a la disgregación del cuerpo y al enojo provocado por el evento de la muerte. Razón por la cual, los tepehuas ponen en marcha el principio de exclusión durante los funerales para garantizar la futura seguridad de la comunidad. En otras palabras, con un difunto peligroso, molesto y deseoso de permanecer entre sus familiares, sólo pueden establecerse relaciones de tipo negativo (una hipótesis de Pérez Castro que aquí se confirma): se obtiene enfermedad, malos sueños y ataques por *aire de difunto*, pese a la cercanía tenida en vida. Incluso, hay una transferencia temporal de lo nefasto hacia la familia y la comunidad. Por ello es menester despojar al muerto de ese sentimiento y dotarlo de cuerpos temporales para su reagregación anímica. En este caso, como advirtiera Galinier,

²⁵⁰ Calor excesivo propio de los *muertos del Diablo*.

los novenarios son “lo que quita la marca de la aflicción”, por ello la importancia de su ejecución.

En efecto, los novenarios o etapa liminal de las exequias exponen de manera intensa este proceso de ambigüedad y transformación, de exclusión y reintegración de los difuntos. Para corroborarlo, el enfoque turneriano permite decir que, durante un tiempo específico, la comunidad participa de “un modelo alternativo de sociedad, aun cuando las acciones rituales se rigen por reglas firmemente establecidas por la tradición y la costumbre” (*op. cit.*). No obstante, precisamente porque se trata de un periodo delicado, se imponen ciertas reglas y especialistas para transitar, de manera familiar y colectiva, entre las fases que componen el ritual.

A diferencia de otros pueblos como los otomíes y los tepehuas de otros núcleos, donde los *curanderos* son los encargados de tratar ritualmente con los recién fallecidos y las entidades nefastas, entre los tepehuas serranos los sepultureros se caracterizan por su protagonismo al gestionar la condición liminal del difunto, ellos se encargan de controlar la *sombra* a través de dispositivos y actos rituales como cruces, *limpias* y *barridas*. Se trata de un rol, cuya eficacia sólo puede entenderse a partir del principio de identificación entre el difunto y el especialista de la muerte, vínculo que se fortalece por el manejo del cadáver durante el sepelio y el doble entierro, así como por el intercambio de alimentos impregnados del difunto (un tipo de cuerpos mortecinos). En este punto, la ingesta y entrega de las ofrendas explica al menos dos aspectos vinculados con la identificación: aquel relacionado con la entrega de dones separativos y otro con el sacrificio-canibalismo. Este último tema no se trató en este texto debido a su complejidad, pero, sin duda, se revela para futuras indagaciones el juego de las identificaciones, pues consumir un cadáver puede remitir a un proceso que:

El endocanibalismo funerario asegura la definitiva transformación de la persona que alcanza un nuevo estatus en el imperecedero ciclo de predación y renacimiento, cerciorando el distanciamiento definitivo del muerto y los peligros a él asociados—el muerto se convierte en un ‘otro’—, mientras que el exocanibalismo [...] domestica la alteridad, ese *otro* amenazante y ajeno que en el mismo acto de darle muerte y de ingestión de su carne se disipa como ‘otro’ permitiendo la fortificación de los lazos parentales entre aquellos que consumen su cadáver (Vacas, 2008: 281).

En una clara división del trabajo, el rol de los sepultureros se complementa con aquel de las *madrinas*, quienes, entre otras cosas, cumplen con restringir la propagación de lo

nefasto hacia la comunidad, pues impiden el contacto de los deudos con alimentos que serán entregados a los asistentes. Esta contención de lo delicado se replica en otros ámbitos de la vida religiosa como en las Mayordomías, donde las *madrinas* y sus ayudantas se encargan de preparar los alimentos, pues la pareja de mayordomos se encuentra en un estado liminal, equiparable al mortecino, antes de tomar el cargo. Abajo se regresa a esta hipótesis.

La propuesta de un *canon* funerario reveló la versatilidad del lenguaje ritual, el cual no sólo permite expresar y dominar la peligrosidad de los difuntos, sino también dar cuenta que lo mortecino es una cualidad impresa en el mundo de los vivos. Códigos, espacios, animales, plantas, parafernalia y actos rituales aparecen una y otra vez en diferentes esferas de la vida social, al tiempo que permiten develar algunos componentes articulados al sistema de los muertos. Sin embargo, no todo el lenguaje ritual se limita a la mera expresión simbólica del peligro y la liminalidad.

En los funerales algunos elementos como las ofrendas sirven para reafirmar la intención primordial del ritual, la expulsión. Éstas muestran un carácter más complejo al fungir como dones separativos, es decir tienen una doble función: solicitar y expulsar, según la propuesta de Dehouve. Así, en el caso tepehua, durante la fase liminal y aquella dedicada a los deudos se entregan alimentos, cruces, parafernalia y sacrificios, dones cuya función es conciliar al difunto a cambio de su partida y de no causar daño a los vivos (contralado el peligro, las relaciones de reciprocidad pueden restablecerse). Es de mencionar que la reagregación del difunto, entre otras, es una de las vías para lograr la conciliación, pues los muertos deben estar “completos” en su condición de carentes de cuerpo vital, o de lo contrario no podrán ser expulsados debido a su enojo.

Por esto, las cruces o dones como los alimentos ofrecidos a los sepultureros no sólo permiten la incorporación de la naturaleza mortecina, sino que su ingestión alude al retiro de lo patógeno. Lo mismo sucede con el carbón y su destrucción por fuego, o la parafernalia enterrada y desplazada por agua. De manera general, se puede decir que los actos de expulsión permiten a los deudos reincorporarse a la vida colectiva y al difunto aceptar su partida.

El lenguaje ritual resulta efectivo a lo largo de las exequias debido a las oposiciones que pone en marcha: colectivo/privado para el caso de ciertas formas de entregas rituales; luz/oscuridad para denotar la vida/muerte, así como la peligrosidad del muerto debido a

separación del cuerpo y las entidades anímicas; arriba/abajo para la relación entre los difuntos y la geografía; memoria/olvido vinculado a la permanencia y expulsión-partida del difunto; mostrar/ocultar en tanto permite la transformación temporal de los vivos en muertos para asegurar la expulsión.

Ahora bien, por razones de espacio no se profundizó en algunas ideas pese a su importancia en el análisis de los funerales (pues se privilegió la parte del lenguaje ritual). En estas consideraciones finales se intentará atar algunos cabos sueltos en torno al papel de estos eventos, en los procesos de reproducción cultural. Por ejemplo, se dijo que al morir un miembro de la comunidad, los funerales reactivan las redes de reciprocidad echando a andar el trabajo colectivo en aras de aminorar los gastos, pero sobre todo, para facilitar el tránsito del difunto fuera del mundo de los vivos. Más allá de este sentido práctico, estos eventos dejan ver cómo se ordena el sistema social, exponiendo la posición y jerarquía de los sujetos dentro de la comunidad y, por ende, algunas configuraciones diferenciales de las relaciones de reciprocidad.

Un ejemplo paradigmático se observa en los sepultureros y *curanderos*, cuya importancia va más allá del ámbito de los funerales.²⁵¹ En ellos recae la responsabilidad de tratar con los cuerpos y son intermediarios entre la comunidad y las entidades peligrosas: conocen las plegarias para su control, hacen las solicitudes, colocan las ofrendas, saben el proceder ritual y de paso, reciben parte de los influjos mortecinos en beneficio de la comunidad y la familia doliente. A cambio de esta labor reciben por parte de la familia alimentos y dinero, además de establecerse un compadrazgo ritual durante cuatro años, el cual se ratifica cada 3 de noviembre, día de los compadres, con la entrega de ofrendas y del *tamal grande* que representa al difunto. Pasado este periodo, se considera “completo” el tránsito del difunto (se incorpora al general de los ancestros) y la relación familia-sepulturero-difunto puede suspenderse.

Por otro lado, los especialistas son depositarios de un conocimiento restringido (de ahí su estatus de especialistas), diferencia que impide a cualquiera cumplir con la tarea de encaminar a los difuntos a su lugar. Varios saben que “se van a dejar unas gordas al

²⁵¹ Debido a su conocimiento y contacto con las entidades sagradas, los *curanderos* son los encargados de solicitar el bienestar de la comunidad y del cuerpo, de ahí que ellos dirijan los *costumbres* agrario-meteorológicos y terapéuticos. Por su parte, los sepultureros pueden desempeñar otras actividades como se mencionó en el apartado dos.

panteón”, “el sepulturero *barre* las casas”, “*se limpian las casas*”, “*se baña* uno en el río”, pero se desconocen los códigos numéricos, las secuencias y el significado profundo de cada elemento. Se emplean las cosas y se hace el ritual porque “esa es la costumbre” y “así siempre se hace, ya desde antes”. Esta socialización fragmentaria del proceder ritual deja a la vista otro problema: aquel relacionado con la continuidad del conocimiento considerado “tradicional”.

Como se dijo al principio de este ensayo, Huehuetla vive un proceso de transformación cultural acelerado, el cual ha significado una reducción de los depositarios del conocimiento de las *antiguas* o “antepasados”, en especial en edad joven. Pese a los procesos de reivindicación cultural, enfocados en otro tipo de rituales, el trasfondo de los funerales es casi desconocido, quizá por su naturaleza “íntima” como expusiera uno de los principales promotores culturales de origen tepehua. Aunado a esto, la falta de asistencia de los jóvenes a estos eventos es un factor que es menester enunciar, en tanto no participan en la socialización del ritual ni de la reproducción del saber cosmológico. Quizá esto se deba a que se trata de experiencias-conocimiento que sólo se viven-aprenden en carne viva. De cualquier manera, durante las pesquisas, sólo un muchacho a punto de comenzar su licenciatura en Lengua y Cultura, en la Universidad Intercultural del Estado (y con quien se compartieron las exploraciones etnográficas), se interesó por acompañar a los sepultureros al panteón para “ver qué hacen. La pura curiosidad”. Otros jóvenes simplemente describieron el *baño en el río* como rasgo de los funerales, sin dar más detalles.

Otro punto relacionado con la diferencia generacional es la creciente división del trabajo, la cual pone en riesgo a las labores de los especialistas. En un mundo donde el trabajo campesino es cada día menos valorado, muchos adultos están dedicados a la docencia o los servicios, mientras que los jóvenes se interesan por estudiar, de ahí que al preguntar sobre la opción en volverse sepulturero, todos se negaran a tomar este oficio. Unos por miedo, otros porque lo consideran un trabajo “no para ellos”, marcando la diferencia que ofrecen el acceso a la educación y los vínculos con el exterior. El caso de las *madrinas* es similar, aunque las mujeres adultas se mostraron más dispuestas a *cuidar*

la mesa y contribuir con la preparación de alimentos.²⁵² Pese a esta aparente ruptura, la muerte es un fenómeno anclado al núcleo del sistema cultural, una preocupación siempre colectiva, de ahí que la desaparición de especialistas funerarios sea improbable, si acaso podría ocurrir una transformación en el proceder ritual (modificación de las ofrendas o simplificación de las secuencias) debido a la participación de una población más joven, poco relacionada con el conocimiento de los ritualistas más viejos. Para corroborar esta hipótesis sería necesario emprender, en el futuro, una etnografía con jóvenes para conocer los cambios en las concepciones y ritos en torno a la muerte.

Por otro lado, las jerarquías y posiciones sociales también se reflejan en las excepciones del *canon* funerario, es decir, aunque cualquier funeral sigue la misma estructura ritual, las diferencias de trato a los difuntos son equivalentes a las diferencias de los sujetos dentro de la sociedad. De tal manera, la cantidad de asistentes, el enorme apoyo brindado y en particular, la presencia o ausencia de ciertos elementos rituales como la música y danzas de *costumbre* sólo estarán presentes en los funerales de ciertos “legítimos tepehuas”, los cuales se advirtió son miembros prestigiados y reconocidos por la comunidad: *madrinas*, especialistas rituales, músicos o mujeres que participaron intensamente en las actividades religiosas.

Aunque la danza y música también pueden verse en otros funerales, su ejecución no es equiparable. En estos casos, los ritualistas no ofrecen su trabajo al difunto “por gusto” o “de forma voluntaria para acompañarlo” (como también hiciera en vida el finado), sino por invitación de la familia doliente y cambio de un salario por lo cual, el principio de reciprocidad toma otras características cruzadas por el dinero, fenómeno común en la vida comunitaria tepehua tras la desaparición de la mano-vuelta.

Las excepciones del *canon* funerario también apuntan a otras aristas de la reproducción social como aquellas que rigen el comportamiento. El tipo de muerte está anclado a los códigos morales definitorios de “lo bueno y lo malo”, así un difunto signado por una muerte trágica será un referente colectivo del quebranto de “las leyes de Dios”, normas aceptadas socialmente que permiten la convivencia en comunidad. Más aún, se

²⁵² Cuentan los *curanderos* lo difícil que resulta encontrar un sucesor, a pesar de las señales del don: “la gente no quiere” o “le da miedo el trabajo porque piensan que se van a morir o les vaya a pasar algo, pero no porque este trabajo es Dios”. Aun así, ya hay un hombre y una mujer aprendiendo algunos tipos de *limpia*, pero ella se niega a iniciarse.

trata de reglas fueron impuestas en el tiempo primigenio por Cristo y sirven para enunciar a los “tepehuas buenos”, es decir aquellos cuya identidad étnica se vincula con los ancestros, según los criterios de autoadscripción. Durante los funerales, entonces, se escuchará a los asistentes especular sobre las causas y motivos del deceso: la homosexualidad, el suicidio, el aborto, “porque era un cabrón”, “era pegalón”, “andaba espantando [asaltando]”. Incluso, varios mitos como *El hombre que arrastró a su madre* registrado por Williams (1972:107-108) podrían explicar esta concepción en torno a las transgresiones sociales y su relación con las muertes violentas (o, mejor dicho, las muertes temidas, no “naturales”).

Además, la presión centenaria de la moral cristiana ha hecho que una “buena” conducta garantice pertenecer a Dios y no al Diablo tras la muerte, ser de Todos Santos y no de Carnaval y San Lucas que es sinónimo de peligro, enfermedad y más muerte para la comunidad. La condición nefasta de estos muertos los lleva a buscar aliados y por ende, castigar a quienes hayan cometido las mismas faltas, es decir, su papel en la sociedad es contribuir a la regulación y preservación de las normas sociales (Gallardo Arias, 2012; Pérez Castro, 2012).

Al ser un hecho social total, los funerales no pueden estar separados del ámbito productivo, aunque éste, en su mayoría, se haya volcado a las actividades no agrícolas. Como se ha documentado en la literatura, los muertos fungen como ordenadores de los ciclos naturales, ya sean meteorológicos o vegetales. Son gestores de las lluvias y las fuerzas de la fertilidad. En el caso de los muertos recientes, se habla de una calidad sumamente caliente, distinta a los muertos fastos o fríos debido a su relación con el agua. Si esta oposición se lleva al marco de otras prácticas rituales como el de las Mayordomías, se corrobora un punto hace unos años expuesto por Galinier y Trejo *et al.*: la improductividad resultante del exceso de fertilidad y calor. Aunque no es posible entrar en detalles, pues es un tema que amerita otra investigación, se considera necesario apuntar sobre esta hipótesis, pues es resultado del cruce de datos etnográficos obtenidos de los funerales y de otras esferas de la ritualidad tepehua.

En el segundo capítulo se adelantó sobre la relación entre los mayordomos y los difuntos propiciadores de lluvias, evidente en una serie de actos y momentos rituales ocurridos, principalmente, durante el 2 de febrero, día de la Candelaria; el 3 de mayo, día

de la Santa Cruz, y la Semana Santa.²⁵³ Sin embargo, los mayordomos también llegan a compartir ciertas características con los muertos recientes durante la toma y relevo de cargos, pues se replica la muerte y las condiciones liminales. Diría Turner, se despoja a los sujetos de insignias y roles sociales.

Siguiendo la estructura tripartita de Hertz,²⁵⁴ tres rasgos fueron clave para iniciar las indagaciones sobre esta hipótesis: las prohibiciones antes de ser iniciados como mayordomos; la responsabilidad de *vestir las cruces del panteón*, y la *limpia final* al dejar el cargo. A vuelo de pájaro se puede adelantar que, junto a los especialistas, los mayordomos son figuras de autoridad dentro de la comunidad, pues se encargan del cuidado de los santos. Los cinco mayordomos se encuentran jerarquizados, siendo aquel de la Virgen de la Candelaria el considerado como “principal”, además de ser el encargado de *vestir las cruces del panteón*, cada 3 de mayo cuando se inician las peticiones de lluvia.²⁵⁵ Esta acción reitera el vínculo difuntos-mayordomos-lluvias, siendo deber de los mayordomos reafirmar anualmente la pertenencia de los muertos a la sociedad y por ende, hacerlos partícipes de las redes de reciprocidad expresas a lo largo del ciclo agrícola. Así, los mayordomos son intermediarios entre la comunidad y los muertos, especialistas encargados de revitalizarlos a través de las ofrendas y la ropa, tal como hacen los curanderos con las entidades tutelares: Agua, Sol, Fuego.

Sin embargo, los mayordomos no podrían cumplir con esta función sin antes ser iniciados, proceso semejante a los funerales en tanto estructura y simbolismo. Una de las formas para enunciar la identificación entre mayordomos y difuntos recientes radica en el manejo del cuerpo y sobre todo, en dos prohibiciones: 1) no preparar los alimentos, actividad delegada a las *madrinas*²⁵⁶ y sus ayudantas, y 2) abstinencia sexual pues, de lo

²⁵³ El continuo Carnaval-Semana Santa resulta sumamente interesante debido a la presencia de muertos peligrosos: los del Diablo y Cristo (recién sacrificado). Generalmente, los tepehuas asocian la celebración de la Semana Santa con la liturgia católica, aunque no ignoran ciertas prohibiciones vinculadas con la presencia de los muertos en el mundo. Asimismo, el papel del Santo Entierro-Cristo muerto, es crucial para comprender el trasfondo agrícola de la Semana Santa y la festividad de Corpus, ocurrida al final de la temporada de secas.

²⁵⁴ Las mayordomías pueden explicarse bajo esta estructura al dividirse en fases dedicadas a: 1) el despojo de las condiciones sociales-humanas; 2) la transformación e identificación con los muertos y el santo 3) el abandono de la condición sagrada y re inserción a la sociedad.

²⁵⁵ Aunque la actividad agrícola es menor, resulta significativa la relación entre la Virgen de la Candelaria y los difuntos. De manera semejante a otras poblaciones de tradición religiosa mesoamericana, en el pasado, los tepehuas solían llevar cada 2 de febrero sus matas o semillas de maíz y frijol a bendecir, las cuales eran sembradas una vez iniciadas las peticiones de lluvia, en mayo. Hoy estas plantas se sustituyeron por las de café.

²⁵⁶ Incluso se replican los parentescos rituales, como sucede en el caso de los funerales.

contario, “la comida se echa a perder” y el tepache, bebida fermentada, “se agria”. Esto último puede considerarse resultado de un exceso de fertilidad, fuerza generativa no regulada en tanto el acto sexual se realiza durante un periodo liminal, cuando las entidades se caracterizan por ser incontroladas y ambiguas. Esta potencia fecunda de los mayordomos tiene su análogo en el ámbito vegetal, cuando los tepehuas afirman que los frutos se pudren al recibir “agua de más” durante la época de lluvias y debido a la luna, astro asociado con el frío, la humedad, las mujeres, la noche, el Diablo y los asesinados, según Williams (2004 [1963]; 1972). La fuerza incontrolada de los muertos-fértiles (en estado liminal expreso a través de los mayordomos) encuentra su opuesto complementario en los muertos recientes, cuyo calor excesivo “no produce” pues su peligro no ha sido erradicado: son muertos no dominados, no integrados a la vida colectiva. De la misma manera, los campesinos insisten que durante el “*tonamil* nada crece”, demostrando la esterilidad de la temporada de secas o “cuando el calor se planta”.

A lo anterior se agrega la *limpia final* realizada al término del cargo, cuya finalidad es liberar a los mayordomos de la envidia ocasionada por el *trabajo*, permitiéndoles reinsertarse a la comunidad: la identificación con los muertos y los santos se da por terminada. Este acto ritual colectivo es realizado por el *curandero* y lleva el mismo nombre de aquella realizada al concluir las exequias, *paaxcalhchi*, incluso no distan las secuencias, códigos o parafernalia. Por su lado, la *madrina* se encarga de desmontar y lavar el altar del mayordomo, procedimiento semejante al realizado en la casa de los difuntos la mañana del último día del novenario (cuando se levanta la *tumba* de papel y se lava la *mesa del difunto*).

Hasta aquí quedan nuevas hipótesis más que conclusiones definitivas. No obstante, es claro que la muerte está en la base de la cosmovisión tepehua y resalta como un hecho total social sumamente complejo capaz de articular las diferentes esferas de la vida comunitaria. Es tal su preponderancia que, incluso, partes del sector mestizo se interesan cada vez más por incorporar a su ritualidad las concepciones y prácticas funerarias indígenas; sin duda, un tema vinculado a la identidad étnica y al “reencantamiento” por lo indígena.

Aun así, los funerales se mantienen como eventos colectivos y privados, donde temporalmente se suspenden las relaciones con los recién fallecidos, en pos de su transformación, expulsión y reinserción social. Con este proceso, no sólo se incorpora y domina la muerte, sino también se socializan los valores morales y se da continuidad a una

tradición religiosa regida por la reciprocidad y los ciclos naturales. Pese a la acelerada transformación cultural y generacional, Huehuetla es una de esas comunidades indígenas que ve en sus difuntos y ancestros la base de su identidad y memoria.

BIBLIOGRAFÍA

Altamirano, Claudia, "Dueñas del cerro: Las mujeres tepehuas de Tlachichilco, Veracruz y su participación social y política", en Barrera Bassols, Dalia y Hernández Trejo, Lucrecia, *Mujeres indígenas. Participación social y política y transformaciones generacionales*, Grupo Interdisciplinario sobre Mujer, Trabajo y Pobreza, México, 2017.

Álvarez, María del Socorro, "El manejo del agua entre los Tepehuas de Pisaflores, Veracruz. La tradición comunitaria y el sistema oficial moderno", en *Boletín del Archivo Histórico del Agua*, no. 32, pp. 31-38, 2006.

Azcue y Mancera, Luis, *Catálogo de Construcciones Religiosas del Estado de Hidalgo*, Secretaría de Hacienda y Crédito Público-Dirección General de Bienes Nacionales, México, 1942.

Báez, Lourdes, "Entre la memoria y el olvido. Representaciones de la muerte entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla", en Báez Cubero, Lourdes y Rodríguez Lazcano, Catalina, *Morir para vivir en Mesoamérica*, Consejo Veracruzano de Arte Popular, Veracruz, México, pp. 57-84, 2008.

Basauri, Carlos, "Tepehuas", en *La población indígena de México*, Secretaria de Estado, México, Tomo III, pp. 633-640, 1990.

Bastide, Roger, *El prójimo y el extraño. El encuentro de las civilizaciones*, Amorrortu, Buenos Aires, 1970. [Citado en Heiras, 2010].

Bello, Daniel, "Movimiento indígena: negociación y construcción de la ciudadanía diferenciada entre los tepehuas de la Huasteca veracruzana", en *Clivajes. Revista de Ciencias Sociales*, año II, no.4, 2015.

Boilés, Charles L. "Tepehua thought-song: A case of semantic signalind", en *Ethnomusicology*, vol. 11, no. 3, pp. 267-292, 1967.

Bower, Bethel, "La fabricación de panela entre los indios tepehuas", *Boletín Indigenista*, vol. 7, no. 1, Instituto Indigenista Interamericano, México, marzo, pp. 374- 379, 1947.

-----, "Notes on shamanism among the Tepehua Indians", *American Anthropologist*, vol. 48, Washington, pp. 680-683, 1946.

-----, "Stems and affixes in Tepehua numerals", *Journal of American Linguistics*, no. 14, Waverly Press, Baltimore, pp. 20-21, 1948.

Bower, Bethel y Barbara Erickson, "Tepehua sentences", *Anthropological Linguistics*, no. 9, Bloomington, pp. 25-37, 1967.

Broda, Johanna (coord.), *‘Convocar a los dioses’: ofrendas mesoamericanas. Estudios antropológicos, históricos y comparativos*, Instituto Veracruzano de la Cultura, Veracruz, México, 2013.

-----, “Las fiestas de los dioses de la lluvia: Una reconstrucción según las fuentes del siglo XVI”, en *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 6, pp. 245-328, 1971.

-----, “Los muertos, ‘seres de lluvia y de las nubes’: la ritualidad mesoamericana en una perspectiva comparativa”, en Báez Cubero, Lourdes y Rodríguez Lazcano, Catalina, *Morir para vivir en Mesoamérica*, Consejo Veracruzano de Arte Popular, Veracruz, México, pp. 139-162, 2008.

Brooks, Daniel, “Genetic Diversity in Totonacan-Speaking Populations from Veracruz and Puebla States of Mexico”, en *Proceedings of The National Conference On Undergraduate Research (NCUR)*, University of Kentucky, Lexington, 3-5 april, 2014.

Brown, Cecil H.; Beck, David; Kondrak, Grzegorz; Watters, James K., y Wichmann, Søren, "Totozoquean", en *International Journal of American Linguistics*, vol. 77, no. 3, pp. 323-372, 2011.

Castro, Carlo Antonio, “Rosendo, muchacho de Tlachichilco”, en *La palabra y el hombre*, no. 41, pp. 42-49, 1982.

-----, *Muchachos de Tlachichilco/Niños a la vera del agua*, Universidad Veracruzana, Xalapa, México, 2010.

Dehouve, Danièle, “Los rituales de expulsión entre los tlapanecos”, en *Dimensión antropológica*, vol. 56, pp. 67-97, 2013.

-----, *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*, Universidad Autónoma de Guerrero/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Instituto Nacional de Antropología e Historia/Plaza y Valdés, México, 2007.

Díaz Cruz, Rodrigo, *Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual*, Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana- Iztapalapa, México, 1998.

Embriz Osorio, Arnulfo y Zamora Alarcón, Óscar (coords.), *México. Lenguas indígenas nacionales en riesgo de desaparición: Variantes lingüísticas por grado de riesgo*. 2000, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, México, 2012.

Felipe Aparicio, Diego, *La separación y división de los pueblos de indios en la sierra de Tututepeque, Alcaldía Mayor de Tulancingo, (1744-1800)*, Universidad Autónoma de la Ciudad de México- Colegio de Humanidades y Ciencias Sociales, tesis de licenciatura en Historia y Sociedad Contemporánea, México, 2012.

-----, *Pueblos de indios en la Sierra de Tututepeque. Su división y separación en el siglo XVIII*, Universidad Intercultural del Estado de Hidalgo, Tenango de Doria, Hidalgo, 2014.

Galinier, Jacques, *La Mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, Centro de estudios mexicanos y centroamericanos/Instituto Nacional Indigenista/Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1990.

-----, *Una noche de espanto. Los otomíes en la obscuridad*, Universidad Intercultural del Estado de Hidalgo/Société d' Ethnologie/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Tenango de Doria, 2016.

Gallardo Arias, Patricia, *Ritual, palabra y cosmos otomí: yo soy costumbre, yo soy de antigua*, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, México, 2012.

Gallop, Rodney, *Mexican Mosaic*, Faber and Faber LTD., Londres, 1939.

García Agustín, Antonio, *Diccionario Tepehua. Huehuetla, Hidalgo*, México, Mayahuel, 2012.

García Ortiz, Rubén, “Caracterización de un espacio rural: el sur del municipio de Huehuetla, Hgo.”, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras, tesis de licenciatura. México, 2001.

Geist, Ingrid (comp.), *Antropología del ritual. Víctor Turner*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional de Antropología e Historia/Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 2008.

Gessain, Robert, “Contribution à l'étude des cultes et des cérémonies indigènes de la région de Huehuetla (Hidalgo). («Les muñecos», figurines rituelles.)” en *Journal de la Société des Américanistes*, tomo 30, no. 2, pp. 343-370, 1938.

-----, “Contribution à l'étude des Tepehua de Huehuetla (Hidalgo, Mexique). La Tache pigmentaire congénitale”, en *Journal de la Société des Américanistes*, tomo 36, pp. 145-168, 1947.

-----, “Les indies tepehuas de Huehuetla”, en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, Sociedad Mexicana de Antropología. Tomo13, no. 2 y 3, pp. 187-211, 1953.

Gómez Martínez, Arturo, “El ciclo agrícola y el culto a los muertos entre los nahuas de la Huasteca veracruzana”, en Broda, Johanna y Good Eshelman, Catharine (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas*, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, México, pp. 197-214, 2004.

González-Martín, Antonio; Gorostiza, Amaya; Rangel-Villalobos, Héctor; Acuña-Alonzo, Víctor; Barrot, Carme; Sánchez, Cristina; Ortega, Monserrat; Gené, Manel, y Calderón, Rosario, “Analyzing the genetic structure of the Tepehua in relation to other neighbouring mesoamerican populations. A study based on Allele Frequencies of STR Markers”, en *American Journal of Human Biology*, vol. 20, pp. 605–613, 2008.

González-Martín, Antonio; Gorostiza, Amaya; Regalado-Liu, Lucía; Arroyo-Peña, Sergio; Tirado, Sergio; Nuño-Arana, Ismael; Rubi-Castellanos, Rodrigo; Sandoval, Karla; D. Coble, Michael, y Rangel-Villalobos, Héctor, “Demographic history of indigenous populations in Mesoamerica based on mtDNA Sequence Data”, en *PLoS ONE*, vol. 10, no. 8, 2015.

Good Eshelman, Catharine “El trabajo de los muertos en la sierra de Guerrero”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 26, México, pp. 275-287, 1996.

Gorostiza, Amaya; Acuña-Alonzo, Víctor, Regalado-Liu Lucía, Tirado, Sergio; Granados, Julio; Sámano, David; Rangel-Villalobos, Héctor, y González-Martín, Antonio, “Reconstructing the History of Mesoamerican Populations through the Study of the Mitochondrial DNA Control Region”, en *PLoS ONE*, vol. 7, no. 9, 2012.

Guerrero, Guerrero, Raúl, *Otomíes y Tepehuas de la Sierra Oriental del Estado de Hidalgo*, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, Pachuca, 1986.

Heiras Rodríguez, Carlos G., “*Oqxtapáaxa*, el relevo: nuevo papá o mamá. Etnografía inconclusa sobre consanguinización y desconsanguinización en el parentesco *ma'álh'amá'* (tepehua oriental). Ritos chamánicos y ontología”, Escuela Nacional de Antropología e Historia, tesis de doctorado en Antropología Social, México, 2017.

-----, “Cuerpos rituales. Carnaval, día de muertos y costumbres tepehuas orientales”, Escuela Nacional de Antropología e Historia, tesis de maestría en Antropología Social, México, 2010.

-----, “El agua como elemento focalizador en la Cultura Tepehua suroriental”, en Sandre Osorio, Israel y Murillo, Daniel (eds.), *Agua y diversidad cultural en México*, UNESCO, serie Agua y Cultura del PHI-LAC, 2, Montevideo, Uruguay, pp. 75-88, 2008.

-----, “Ritual, mito y lengua. Identidades etnolingüísticas otomí oriental y tepehua suroriental”, Escuela Nacional de Antropología e Historia, tesis de licenciatura en Etnohistoria, México, 2006.

-----, *San Pedro Tziltzacuapan: el año ritual de una comunidad tepehua*. Instituto Veracruzano de la Cultura, Veracruz, México, 2014.

Hernández Montes, Maricela y Heiras Rodríguez, Carlos G., *Tepehuas*. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas/Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, México, 2004.

Hernández Montes, Maricela, “La concepción de la muerte entre los otomíes y tepehuas serranos de la Huasteca veracruzana. Creencias y ritos funerarios, un estudio comparativo”, Escuela Nacional de Antropología e Historia, tesis de licenciatura en Etnología, México, 2002.

Hertz, Robert, *La muerte y la mano derecha*, Alianza Editorial, Madrid, 1990.

Ichon, Alain, *La religión de los totonacas de la Sierra*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1973.

Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, *Catálogo de las lenguas indígenas nacionales: Variantes Lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas*, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, México, 2009.

Kelly, Isabel y Palerm, Angel, *The Tajin Totonac*, Smithsonian Institution, Institute of Social Anthropology, Washington, 1952. [Citado en Morales Lara, Saúl, 2008].

Krickeberg, Walter, *Los totonaca: contribución a la etnografía histórica de la América Central*, Secretaría de Educación Pública-Publicaciones del Museo Nacional, México, 1933. [Citado en Morales Lara, Saúl, 2008].

Lagunas, David, “De antropólogos, tepehuas y configuración de identidades”, en *Itinerario*, vol. 4, Pachuca, 2001.

-----, “Lo indígena revisitado: los tepehuas y las vías hacia la modernidad”, en *Dimensión antropológica*, vol. 26, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, agosto, pp. 97-118, 2002.

-----, “Lo tepehua en su diferencia: etnología en la sierra otomí-tepehua”, en *Nueva antropología. Revista de ciencias sociales*, no. 63 (Pueblos indios, autonomía y poder), México, octubre, pp. 137-152, 2003.

-----, *Hablar de otros. Miradas y voces del mundo tepehua*, Plaza y Valdés, México, 2004.

Lazcarro, Israel (coord.), Cerros Chávez, Jonatan; Guerrero Robledo, Claudia; Munguía Ochoa, Blanca Karina, y Sampayo Barranco, José Antonio, *Re-valorizaciones: trabajo y producción de paisajes en tiempos de crisis. El drama de la biopolítica capitalista en la sierra norte de Puebla*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, manuscrito.

Lazcarro, Israel (coord.), Megchún Rivera, Rodrigo; Munguía Ochoa, Blanca Karina y Sosme Campos, Miguel Ángel, *Caleidoscopio de la discriminación. Dilemas morales, discursos y prácticas de la diferencia en la Huasteca sur y Sierra Norte de Puebla*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, manuscrito.

León, Nicolás, *Familias lingüísticas de México: carta lingüística de México y sinopsis de sus familias, idiomas y dialectos. Ensayo de Clasificación*, Imprenta del Museo Nacional, México, 1902. [Citado en Morales Lara, Saúl, 2008.]

Lok, Rossana, *Gifts to the dead and the living. Forms of Exchange in San Miguel Tzinacapan, Sierra Norte de Puebla, Mexico*, CNWS Leiden University, 1991.

López Austin, Alfredo, “Tras un método de estudio comparativo entre las cosmovisiones mesoamericana y andina a partir de sus mitologías”, en *Anales de Antropología*, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas, no. 32, pp. 209-240, 1995.

-----, *Cuerpo Humano e Ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, 1998.

-----, *Tamoanchan y Tlalocan*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994.

López Villafranco, Edith, *Etnobotánica Médica de los Tepehuas de Hidalgo*, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Ciencias, tesis de maestría en Ciencias esp. Biología vegetal, México, 2009.

Macín Pérez, Gastón; Gómez Valdés, Jorge A.; Ballesteros Romero, Mónica; Canizales Quinteros, Samuel; Acuña Alonzo, Víctor, “Cambio cultural, estilo de vida, adiposidad y niveles de glucosa en una comunidad totonaca de la Sierra Norte de Puebla”, en *Cuicuilco*, vol. 20, no. 58, pp.173-196, 2013.

MacKay Carolyn J. y Treschel Frank R., “Bibliografía de las lenguas totonacas y tepehuas”, en Paulette Levy y David Beck (eds.), *Las lenguas totonacas y tepehuas. Textos y otros materiales para su estudio*, México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filológicas, pp. 545-589, 2012.

-----, “Totonac-Tepehua Genetic Relationships”, en *AMERINDIA*, vol. 37, no. 2, pp.121-158, 2015.

Madrid Serrano, Claudia, “Iniciando al trabajo, construyendo la comunidad”, texto presentado para la memoria del *Primer Encuentro de Estudios sobre Lengua y Cultura Tepehua*, 2012.

Malinowski, Bronislaw, *Sex, culture, and myth*, Harcourt, Brace & World, Inc., Nueva York, 1962.

Martínez, Roberto, “El *ihiyotl*, la sombra y las almas-aliento en Mesoamérica”, en *Cuicuilco*, vol. 13, no. 38, pp. 177-199, 2006.

Mauss, Marcel, *Manual de Etnografía*, Fondo de Cultura Económica, México, 2006.

Melgarejo Vivanco, José Luis, *Historia de Veracruz*, Gobierno del Estado de Veracruz, Jalapa, 1949.

Miranda Portugal, Julio César, “La organización y cosmovisión en la mayordomía en los Tepehuas de Huehuetla, Hidalgo”, Universidad Autónoma de Chapingo, tesis de licenciatura en Ingeniero agrónomo esp. en Sociología rural, México, 2002.

Montemayor, Carlos (coord.), *Diccionario del náhuatl en el español de México*, Gobierno del Distrito Federal/Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2008.

Montoya Briones, José de Jesús, *Significado de los aires en la cultura indígena*, Instituto Nacional de Antropología e Historia (Cuadernos del Museo Nacional de Antropología), 1981.

Morales Lara, Saúl, “Estudios lingüísticos del Totonacapan”, en *Anales de Antropología*, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas, no. 42, México, pp. 201-225, 2008.

Munguía Ochoa, B. Karina, “El desgaste de los Dueños. Trabajo colectivo y desgaste entre los tepehuas de la Huasteca hidalguense”, en *Llanura*, Casa del Lago-Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 37-42, 2015.

-----, “Equilibrio e intercambio para los Aires. Acercamiento a los procesos de curación entre los tepehuas serranos”, en *Suplemento cultural El Tlacuache*, La Jornada de Morelos, no. 620, 2014.

-----, “Senderos de agua. Ríos y el mar en la cosmovisión tepehua serrana”, en *Suplemento cultural El Tlacuache*, La Jornada de Morelos, no. 766, 2017.

Ochoa, Lorenzo, "La zona del Golfo en el Posclásico", en Linda Manzanilla y López Luján, Leonardo (coords.), *Historia antigua de México. Vol. 4*, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México/Porrúa, México, pp. 13-56, 2014.

Olivera de Vázquez, Mercedes y Sánchez, Blanca, *Distribución actual de las lenguas indígenas de México*, Departamento de Investigaciones Antropológicas, No. 15, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1964. [Citado en González-Martín, Antonio; Gorostiza, Amaya; Rangel-Villalobos, Héctor; Acuña-Alonzo, Víctor; Barrot, Carme; Sánchez, Cristina; Ortega, Monserrat; Gené, Manel, y Calderón, Rosario, 2008].

Pérez Castro, Ana Bella, “Andanzas perversas por el mundo de los vivos”, en *Península*, Universidad Nacional Autónoma de México, Mérida, vol. 1, no. 2, pp. 171-188, 2006.

-----, “Los muertos en la vida social de la Huasteca”, en *Itinerarios. Revista de estudios lingüísticos, literarios, históricos y antropológicos*, Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos, vol. 15, pp. 205-236, 2012.

Pérez Castro, Ana Bella y Amaranta Arcadia Castillo Gómez, “Relaciones complejas. El sentido social del duelo”, en Pérez Castro, Ana Bella (coord.), *Equilibrio, Intercambio y Reciprocidad: Principios de vida y sentidos de muerte en la Huasteca*, Consejo Veracruzano de Arte Popular, México, pp. 67-99, 2007.

Pérez González, David, “El complejo ritual otomí de la Sierra Oriental de Hidalgo”, Escuela Nacional de Antropología e Historia, tesis de licenciatura en Antropología Social, México, 2011.

Pérez Zevallos, Juan Manuel, *Visita de Gómez Nieto a la Huasteca (1531-1533)*, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social/ El Colegio de San Luis/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Archivo General de la Nación, México, 2001.

Sahagún, Fray Bernardino de, *Historia General de las cosas de Nueva España*, Porrúa, México, 2006.

Sandstrom, Alain y Sandstrom, Pamela. *Traditional papermaking and paper cult figures of Mexico*. University of Oklahoma Press, Norman, Estados Unidos, 1986.

Sevilla Villalobos, Amparo, *De carnaval a Xantolo: contacto con el inframundo*, Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca-Instituto Tamaulipeco para la Cultura y las Artes, México, 2002.

Signorini, Italo, “El regreso de los difuntos en el mundo indígena mesoamericano contemporáneo”, en Báez Cubero, Lourdes y Rodríguez Lazcano, Catalina, *Morir para vivir en Mesoamérica*, Consejo Veracruzano de Arte Popular, Veracruz, México, pp. 249-258, 2008.

Smythe Kung, Susan, *A Descriptive Grammar of Huehuetla Tepehua*, Universidad de Texas en Austin, tesis de doctorado en Filosofía, Estados Unidos, 2007.

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

Stresser-Peán, Guy, *El Sol-Dios y Cristo. La cristianización de los indios de México vista desde la Sierra Norte de Puebla*, Fondo de Cultura Económica/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Embajada de Francia en México, México, 2011.

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

Thomas, Louis-Vincent, “Prefacio”, en *Antropología de la muerte*, Fondo de Cultura Económica, México, 2015.

Torres Ramos, Gabriela, “Vivre la Mort précoloniale dans le Mexique d’aujourd’hui. Attitudes et pratiques dans les groupes indigènes de tradition mésoaméricaine”, École Pratique des Hautes Études, tesis de doctorado en Religión y Sistemas de pensamiento, Paris, 2014.

Trejo Barrientos, Leopoldo, “¿El huevo o la gallina? Completitud y fracción en la comida ritual de los totonacos de la Huasteca”, en *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM 25: De l’âtre à l’autel: Nourritures rituelles amérindiennes (Mexique, Guatemala)*, 2013.

Trejo Barrientos, Leopoldo, “‘Trueno Viejo’: Variaciones sobre el mismo tema”, en Heiras Rodríguez, Carlos G. (coord.), *Memoria de papel: actas del Primer Coloquio sobre Otomíes de la Sierra Madre Oriental y Grupos Vecinos*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2008b.

-----, “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, Veracruz, pp.181-192, 2008.

Trejo Barrientos, Leopoldo; González, Mauricio; Heiras, Carlos y Lazcarro, Israel, “Cuando el otro nos comprende: los retos de la interculturalidad ritual”, en *Cuicuilco*, Escuela Nacional de Antropología e Historia, vol.16, no.46. pp.251-272, 2009.

Trejo Barrientos, Leopoldo (coord.); Gómez Martínez, Arturo; González González, Mauricio; Guerrero Robledo, Claudia; Lazcarro Salgado, Israel; Sosa Fuentes, Sylvia Maribel, *Sonata ritual. Cuerpo, cosmos y envidia en la Huasteca meridional*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2014.

Trejo Barrientos, Leopoldo e Israel Lazcarro Salgado (coords.); González González, Mauricio; Guerrero Robledo, Claudia; Munguía Ochoa, Blanca Karina y Sampayo Barranco, José Antonio, *Donde habita el Ciclón. Saberes indígenas y defensa territorial en la Huasteca meridional*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, manuscrito, 2013.

Turner, Víctor, “Liminal to liminoid, in play, flow, and ritual: An essay in comparative symbology”, en *Rice Institute Pamphlet*, Rice University Studies, vol. 60, no. 3, pp. 53-92, 1974.

Turner, Victor, *The ritual process. Structure and Anti-structure*, Cornell University, Nueva York, Estados Unidos, 1977.

Vacas Mora, Víctor, “Cuerpos, cadáveres y comida: canibalismo, comensalidad y organización social en la Amazonía”, en *Antípoda*, no. 6, pp. 271- 291, 2008.

Valle, Julieta; Utrilla, Beatriz y Prieto, Diego (coords.), *Los pueblos indígenas de la Huasteca y el semidesierto queretano (Atlas etnográfico)*, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Instituto Nacional de Lenguas Indígenas/Universidad Autónoma de Querétaro/Instituto Queretano de Cultura y las Artes, México, 2012.

Van Gennep, Arnold, *Los ritos de paso*, Alianza Editorial, Madrid, 2008.

Williams García, Roberto *Los tepehuas*, Universidad Veracruzana-Instituto de Antropología, Xalapa, 2004 [1963].

-----, *El mito en una comunidad indígena: Piasflores, Veracruz*, Sondeos, no. 61, Centro Intercultural de Documentación, Cuernavaca, 1970.

-----, *Mitos tepehuas*, SepSetentas, México, 1972.

Wright Dorothy, “Algunas creencias de los indígenas tepehua”, en *Instituto Lingüístico de Verano*, s/f.

-----, “Some observations on the social culture of the tepehua indians, Huehuetla, Hidalgo, Mexico”, en *Instituto Lingüístico de Verano*, 1944.

REFERENCIAS ELECTRÓNICAS

Arzobispado de México, “Descripción del Arzobispado de México hecha en 1570 y otros documentos”. Disponible en: <<https://archive.org/details/descripciondela00pimegoog>> (Consulta: 12 de septiembre de 2017 y 24 de noviembre de 2018).

Biblioteca Digital de la Medicina Tradicional Mexicana. Disponible en: <<http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/index.php>> (Consulta: 8 de agosto de 2018).

Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, “Tepehuas. Veracruz-Hidalgo-Puebla”. Disponible en: <http://www.cdi.gob.mx/pueblos_mexico/tepehuas.pdf> (Consulta: 16 de noviembre de 2011).

-----, “Indicadores sociodemográficos de la población total y la población indígena por municipio, 2000”. Disponible en: <<http://www.cdi.gob.mx/cedulas/2000/HIDA/13027-00.pdf>>

Dow, James W., “Tepehua”, en *James Winslow Dow—Home Page*, 1998. Disponible en: <<https://files.oakland.edu/users/dow/web/personal/vitae/respub.htm>>.

Gálvez, Alejandro, “Arde Huehuetla; piden destitución de edil y funcionarios”, en *Quadratín Hidalgo*, 14 de septiembre, 2015. Disponible en:

<<https://hidalgo.quadratin.com.mx/opinion/Letras-Minadas-Arde-Huehuetla-piden-destitucion-de-edil-y-funcionarios/>> (Consulta: 14 de septiembre de 2015).

González González, Mauricio y Medellín Urquiaga, Sofía, “Pueblos indígenas de México y Agua: Nahuas de la Huasteca”, en *Atlas de culturas del agua en América Latina y el Caribe*, UNESCO/Instituto Mexicano de Tecnología del Agua-SEMARNAT, México, 2008. Disponible en:

<http://www.unesco.org/uy/ci/fileadmin/phi/aguaycultura/Mexico/13_Nahuas_de_la_huasteca.pdf> (Consulta: 27 de mayo de 2012 y 29 de octubre de 2018).

Heiras Rodríguez, Carlos G., “Pueblos indígenas de México y Agua: Tepehuas”, en *Atlas de culturas del agua en América Latina y el Caribe*, UNESCO/Instituto Mexicano de Tecnología del Agua-SEMARNAT, México, 2008b. Disponible en: <https://www.academia.edu/3894709/HEIRAS_Pueblos_indigenas_y_agua_tepehuas> (Consulta: 26 de abril de 2016, 7 de junio 2016 y 5 de octubre de 2018).

Hubert, Henri y Mauss, Marcel, *El sacrificio. Magia, mito y razón*, 2010. Disponible en: <[http://find-files.com/?lp=2&cid=yykb_mrk3_yy11_4thlxzy0x&pub_account_id=inVTQU_VgP4N OUDpNc3qyi7zD4ihvxSRnkmDTILsgk3ZFcocwZ1kVHLHKhVEtV2WFpLoGxxzEbw___&h=f0391332a717c25fa41397d1fbdda517&t=NTk0NTkyNDY___&tts=1542688046&tth=64f5460b4e86555be3735d9edd2d50c3&pass\[filename\]=El+Sacrificio%3A+Magia%2C+Mito+Y+Razon.pdf](http://find-files.com/?lp=2&cid=yykb_mrk3_yy11_4thlxzy0x&pub_account_id=inVTQU_VgP4N OUDpNc3qyi7zD4ihvxSRnkmDTILsgk3ZFcocwZ1kVHLHKhVEtV2WFpLoGxxzEbw___&h=f0391332a717c25fa41397d1fbdda517&t=NTk0NTkyNDY___&tts=1542688046&tth=64f5460b4e86555be3735d9edd2d50c3&pass[filename]=El+Sacrificio%3A+Magia%2C+Mito+Y+Razon.pdf)> (Consulta: 14 de mayo de 2012, 29 de agosto de 2018 y 25 de noviembre de 2018).

Instituto Lingüístico de Verano, “Tronco totozoqueano”. Disponible en: <http://www.mexico.sil.org/es/lengua_cultura/mexico-familias-troncos#TroncoTotoZoque> (Consulta: 15 de febrero de 2014).

-----, “Tepehua, Huehuetla (A language of Mexico)”, en *Ethnologue: Languages of the World*. Disponible en: <<http://www.ethnologue.com/language/tee/17>> (Consulta: 28 de noviembre de 2011).

-----, “Tepehua, Pisaflores (A language of Mexico)”, en *Ethnologue: Languages of the World*. Disponible en: <<http://www.ethnologue.com/language/tpp/17>> (Consulta: 15 de febrero de 2014).

-----, “Tepehua, Tlachichilco (A language of Mexico)”, en *Ethnologue: Languages of the World*. Disponible en: <<http://www.ethnologue.com/language/tpt>> (Consulta: 15 de febrero de 2014).

-----, “Confusión en el uso de los nombres 'tepehua' y 'tepehuán’”. Disponible en: <<http://www.mexico.sil.org/es/publicaciones/confusion-denomenclatura/confusion-tepehua-tepehuan>> (Consulta: 15 de febrero de 2014 y 26 de marzo de 2017).

Instituto Nacional de Estadística Geografía en Informática, “Censos históricos 1990-2010”. Disponible en: <<http://www.beta.inegi.org.mx/proyectos/ccpv/cpvsh/>> (Consulta: 12 de marzo de 2013, 19 de mayo de 2015 y 5 de febrero de 2017).

-----, “Prontuario de información geográfica municipal de los Estados Unidos Mexicanos. Huehuetla, Hidalgo, 2009”. Disponible en: <http://www3.inegi.org.mx/contenidos/app/mexicocifras/datos_geograficos/13/13027.pdf> (Consulta: 7 de diciembre de 2011).

-----, “Censo de Población y Vivienda 2010. Hidalgo”. Disponible en: <http://www.hidalgo.gob.mx/page/estado/lenguas_indigenas> (Consulta: 12 de marzo de 2013, 19 de mayo de 2015 y 5 de febrero de 2017).

-----, “Mapa Digital de México”. Disponible en: <<http://gaia.inegi.org.mx/mdm6/?v=bGF0OjIwLjM0MjIyLGxvbjotOTguNjU1MjIsejo0LGw6YzEwMHxjMzEwfGMzMTE=>>> (Consulta: 25 octubre de 2012 y 23 de mayo de 2015).

-----, “La diversidad religiosa en México. Huehuetla, Hidalgo”, 2005. Disponible en: <http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/historicos/2104/702825460723/702825460723_15.pdf>

Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal, “Enciclopedia de los Municipios y Delegaciones de México. Estado de Hidalgo. Huehuetla”, s/f. Disponible en: <<http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM13hidalgo/municipios/13027a.html>> (Consulta: 10 de enero de 2012).

Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, “Lenguas indígenas nacionales en riesgo de desaparición: Variantes lingüísticas por grado de riesgo”, 2012. Disponible en: <https://site.inali.gob.mx/pdf/libro_lenguas_indigenas_nacionales_en_riesgo_de_desaparicion.pdf> (Consulta: 26 de agosto de 2018).

Islas, María Antonieta, “Mantienen tomada alcaldía de Huehuetla”, en *Criterio*, 15 de septiembre 15, 2015. www.criteriohidalgo.com/notas.asp?id=330415 (Consulta: 15 de septiembre de 2015).

-----, “Liberaron alcaldía de Huehuetla” en *Criterio*, 17 de septiembre, 2015b. www.criteriohidalgo.com/notas.asp?id=330573 (Consulta: 17 de septiembre de 2015).

Mora, Libertad; Heiras Rodríguez, Carlos G. y Mora, Ociel, “Comida tepehua”, en *Blog Tepehuas. Su historia y cultura*. Disponible en: <https://tepehuas.wordpress.com/comida_tepehuas/> (Consulta: 3 de julio de 2018).

Palacios Ramírez, José, “Algunas reflexiones sobre 'lo Tepehua' como dilema cultural”, en *Gazeta de Antropología*, no. 19, artículo 23, 2003. Disponible en: <<http://hdl.handle.net/10481/7338>> (Consulta: 22 de febrero de 2016).

Real Academia de la Lengua Española, “Potencia”. Disponible en: <<http://dle.rae.es/?id=Trbc5zu>> (Consulta: 22 de octubre de 2018).

Schiavoni, Gabriela, “Del viajero al etnógrafo profesional: el discurso sobre el método en las guías y manuales de trabajo de campo”, Anuario Antropológico–Universidad de Brasilia, Río de Janeiro, 1998. Disponible en: <http://www.dan.unb.br/images/pdf/anuario_antropologico/Separatas1998/anuario98_gabrielaschiavoni.pdf>

Secretaría de Recursos Hidráulicos, “Región Hidrológica No. 27. Tuxpan-Nautla. Datos Hidrométricos”, en *Boletín Hidrológico*, tomo 1, no. 42, CONAGUA, México, 1969. Disponible en: <<http://www.conagua.gob.mx/conagua07/contenido/documentos/Boletín%2042%20Tomo%201.pdf>> (Consulta: 12 de abril de 2015).

Servicio Geológico Mexicano, “Rocas sedimentarias”, 2017. Disponible en: <<https://www.sgm.gob.mx/Web/MuseoVirtual/Rocas/Rocas-sedimentarias.html>> (Consulta: 14 de noviembre de 2017).

Sistema de Información Georreferenciada del Estado de Hidalgo, Disponible en: <<http://sigeh.hidalgo.gob.mx>> (Consulta: 22 de noviembre de 2011).