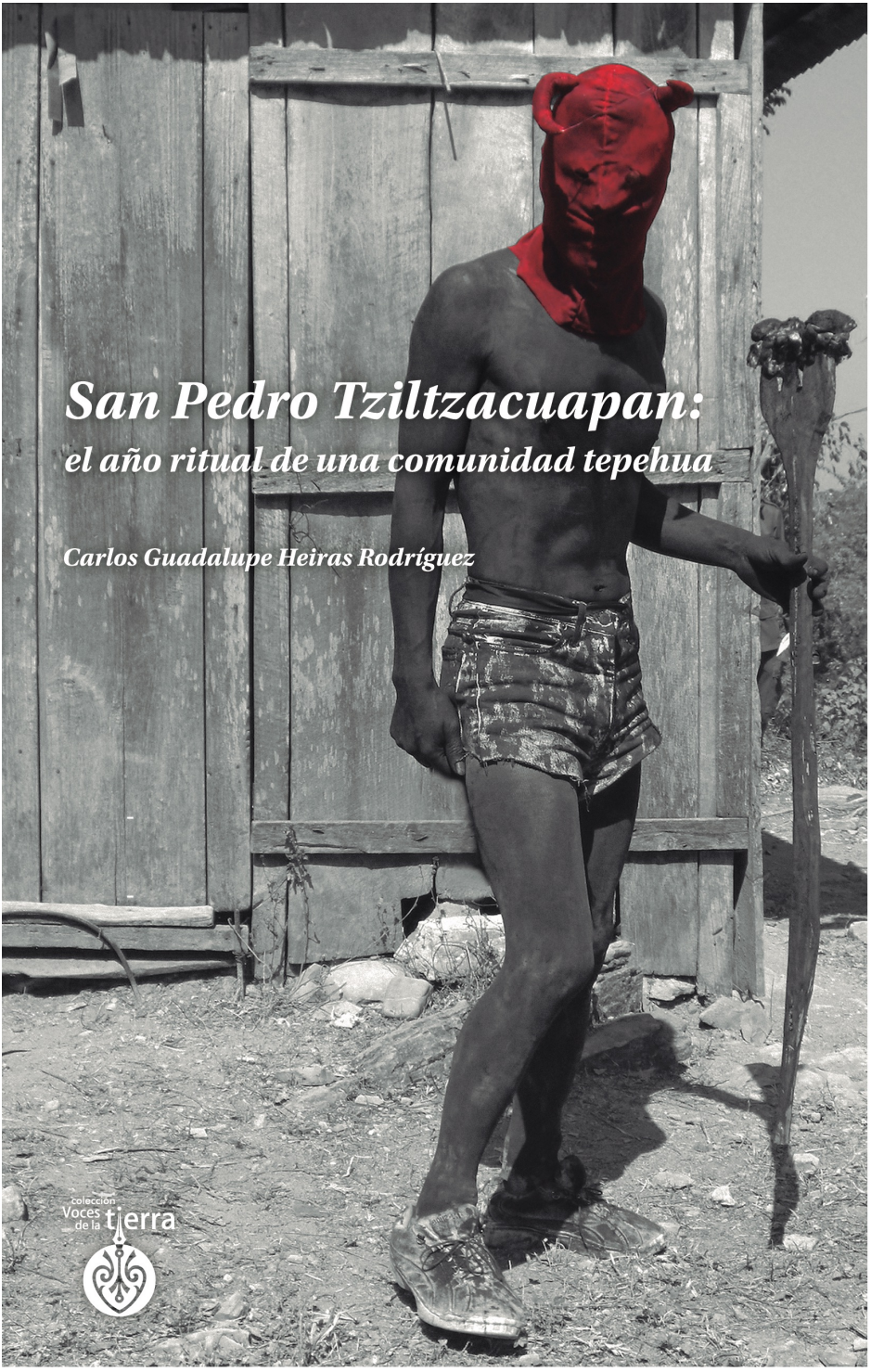


San Pedro Tziltzacuapan:
el año ritual de una comunidad tepehua

Carlos Guadalupe Heiras Rodríguez

colección Voces de la tierra

San Pedro Tziltzacuapan

Carlos Guadalupe Heiras Rodríguez

San Pedro Tziltzacuapan

El año ritual

de una comunidad tepehua

colección Voces de la tierra

VERACRUZ
GOBIERNO DEL ESTADO

Gobierno del Estado de Veracruz de Ignacio de la Llave

Dr. Javier Duarte de Ochoa
Gobernador

Lic. Harry Grappa Guzmán
Secretario de Turismo, Cultura y Cinematografía

Lic. Rodolfo Mendoza Rosendo
Director del Instituto Veracruzano de la Cultura

Lic. Claudia Domínguez Mejía
Jefa del Departamento de Publicaciones y Bibliotecas del Ivec

Consejo Nacional para la Cultura y las Artes

Mtro. Rafael Tovar y de Teresa
Presidente

Mtro. Saúl Juárez Vega
Secretario Cultural y Artístico

Mtro. Mario Antonio Vera Crestani
Director General de Vinculación Cultural

Lic. Ricardo Cayuela Gally
Director General de Publicaciones

Primera edición, 2014
D. R. © Instituto Veracruzano
de la Cultura
ISBN: 978-607-9311-12-4

IVEC
INSTITUTO VERACRUZANO
DE LA CULTURA

CONACULTA

Los tepehuas

La familia lingüística totonacana está constituida por dos grupos de lenguas que conocemos como tepehua y totonaco. Los asentamientos tradicionales de sus hablantes se encuentran en los estados de Puebla y Veracruz, y en menor medida Hidalgo. Aproximadamente diez mil personas en México tienen por lengua materna un idioma totonacano al que reconocen como tepehua. De acuerdo con estudios realizados por el Instituto Lingüístico de Verano, el grado de comprensión entre los hablantes de las variantes idiomáticas tepehuas oscila entre el 30% y el 70%, razón por la cual no puede considerarse que exista un solo idioma tepehua, sino al menos dos. Los tepehuas del norte, cuyas comunidades históricas se asientan en los municipios veracruzanos de Tlachichilco, Zontecomatlán y Texcatepec, hablan una lengua muy distinta (30% de inteligibilidad interdialectal) de la que hablan los tepehuas del sureste. Además de su territorio tradicional en la Huasteca, habitan también –desde tiempos más recientes– en el Distrito Federal y ciudades del Estado de México, Hidalgo, Veracruz, Tamaulipas y Carolina del Norte. Roberto Williams García dedicó algunas cortas secciones de su libro clásico a estos tepehuas, específicamente a los de

Chintipán (municipio de Tlachichilco), pero son, en general, poco conocidos en la literatura antropológica (Williams, 1963; Hernández, 2000). De entre las usanzas rituales de los tepehuas del norte, resultan particularmente llamativas las prácticas sacrificiales de raigambre amerindia por las que se espera que las aves apenas degolladas salpiquen su sangre en mantas dispuestas para enmarcar el espacio ritual, de manera que "escriban" sobre la tela con su tinta sanguinolenta los textos que el especialista ritual habrá de interpretar.[1]

Los tepehuas del sureste se distinguen en varios grupos. Por un lado, los del municipio hidalguense de Huehuetla –que llamaremos tepehuas del sur–, de quienes tenemos los registros etnográficos más antiguos y, de entre los publicados, los más recientes (Starr, 1908; Gessain, 1938, 1947; Stresser-Péan y Gessain, 2008; Lagunas, 2004). Entre fines del siglo XIX y principios del XX, acaso hasta el tiempo en que la guerra de la segunda década del siglo pasado causó estragos en la región, una buena cantidad de tepehuas huehuetecos salieron de su comunidad de origen para refugiarse en la comunidad tepehua oriental de San Pedro Tziltzacuapan (municipio de Ixhuatlán de Madero, Ver.) y en diversas comunidades totonacas del norte, de entre las que Mecapalapa (municipio de Pantepec, Pue.) recibió el mayor contingente. Muchos de estos tepehuas de origen huehueteco terminaron por confundirse entre los indígenas de las comunidades que eligieron como nuevo hogar. Otros, sin embargo, aunque adoptaron parte de los hábitos de sus anfitriones, conservaron su identidad tepehua. A este subgrupo lo llamaremos el de los tepehuas poblanos, que habitan en los municipios poblanos de

[1] Comunicación personal de Israel Lazcarro Salgado.

Pantepec, Francisco Z. Mena y Venustiano Carranza (tal vez también Xicotepec), aunque no son los únicos que viven en el estado de Puebla (los tepehuas orientales también residen en la comunidad de Naranjos, municipio de Francisco Z. Mena). Poco se ha escrito de estos tepehuas aquí llamados poblanos (Heiras, 2003, 2010a).

El tercer y último subgrupo de entre los tepehuas del sureste es el de los tepehuas orientales, al que más páginas ha dedicado la literatura antropológica, en donde destacan los trabajos clásicos del franco-americano Charles L. Boilés (1967) y el veracruzano Roberto Williams García (1963, 1972), a los que se añaden algunos más recientes (Álvarez, 2001; Heiras, 2010b). Todos los tepehuas orientales tienen su origen, hasta donde su memoria llega, en la comunidad de San Pedro Tziltzacuapan, misma que se ha fisionado para dar nacimiento a la comunidad mejor conocida y que se destaca por ser la de mayor densidad demográfica y una de las que mayor vitalidad reservan para la lengua amerindia tepehua y las costumbres antiguas aunque renovadas: Pisaflores. Además de esta última, otras comunidades, con el mismo origen pedreño, se encuentran en los municipios veracruzanos de Ixhuatlán de Madero y Pánuco, así como en el municipio poblano vecino de Francisco Z. Mena. Además de sus territorios tradicionales en Hidalgo, Puebla y Veracruz, los tepehuas del sureste han encontrado vida en diversas ciudades de Puebla, Hidalgo, Tamaulipas, Estado de México y en el Distrito Federal; en menor medida en ciudades de los Estados Unidos de América.

Un rasgo cultural sobresaliente de los tepehuas del sureste es, según lo dejan ver Donald y Dorothy Cordry, la muy característica técnica por la que destiñen la prenda femenina

que conocemos por el nombre náhuatl de *quechquemitl* y que los tepehuas pronuncian como *keškén*, al que también llaman en su propia lengua, como en totonaco, *tapún* (Cordry y Cordry, 1968; Heiras, 2006). Sin embargo, los más antiguos registros etnográficos dedicados a los tepehuas del sur y los más recientes, aunque también de varias décadas atrás, abocados a los orientales, hacen descollar las prácticas rituales de los tepehuas del sureste por su tradición de recorte de papel para dar cuerpo a los diversos seres no humanos con los que tratan durante sus ceremonias (Sandstrom y Sandstrom, 1986).

Las páginas que siguen están, nuevamente, dedicadas a ese tema clásico en los estudios sobre la cultura tepehua: el recorte de muñecos de papel ritual. Pero a diferencia de los trabajos que lo anteceden, aquí buscaremos articularlo con el resto de las prácticas rituales comunitarias, particularmente Carnaval y Día de Muertos. Además, lo haremos no desde Pisaflores, la comunidad que ha sido privilegiada por la literatura antropológica, sino desde la que los tepehuas orientales reconocen como la comunidad "madre", la que "ha estado pariendo", como dicen los pedreños, desde principios del siglo xx: San Pedro Tziltzacuapan. Para ello, después de caracterizar los ritos de *costumbre* que dirigen los curanderos tepehuas, nos instalaremos en el año ritual pedreño para, paso a paso, seguirlo de principio a fin, mes tras mes. Aunque también haremos referencia a las comunidades hijas de Pisaflores y El Tepetate, la narración se centra en el punto de origen de todos los tepehuas orientales.

a: Tepehuas occidentales b: Tepehuas del sur c: Tepehuas orientales d: Tepehuas poblanos

Lámina 1. Fuentes: Dow (1998); Instituto de Geografía-UNAM; CNAN-INAH-CONACULTA.
Elaboración: Rodrigo Fuentes Moreno, Carlos Guadalupe Heiras Rodríguez.

Las referencias numerales a municipios en los mapas aparecen según criterio del Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI):

13. Hidalgo:
13001. Acatlán
13002. Acaxochitlán
13004. Agua Blanca de Iturbide
13016. Cuautepec de Hinojosa
13024. Huasca de Ocampo
13027. Huehuetla
13035. Metepec
13053. San Bartolo Tutotepec
13060. Tenango de Doria
13068. Tianguistengo
13077. Tulancingo de Bravo
13078. Xochiatipan

21. Puebla:
21057. Honey
21064. Francisco Z. Mena
21071. Huauchinango
21086. Jalpan
21089. Jopala
21100. Naupan
21109. Pahuatlán
21111. Pantepec
21178. Tlacuilotepec
21183. Tlaola
21187. Tlaxco
21194. Venustiano Carranza
21197. Xicotepec
21213. Zihuateutla

30. Veracruz:
30027. Benito Juárez
30058. Chicontepec
30072. Huayacocotla
30076. Ilamatlán
30083. Ixhuatlán de Madero
30157. Castillo de Teayo
30170. Texcatepec
30180. Tlachichilco
30198. Zacualpan
30202. Zontecomatlán

Ritos y especialistas rituales

En coincidencia sólo parcial con las categorías nativas y obviando las prácticas rituales cotidianas que constituyen, por ejemplo, el saludo a un compadre o la ingesta de aguardiente, la ritualidad india de la Huasteca meridional aparece compartimentada en cinco sectores. Adaptamos aquí el concepto de *compartimentación* utilizado por Jacques Galinier (1990). Aunque las ocasiones rituales pueden ser definidas como propias de uno u otro compartimiento según la perspectiva desde la que se les defina y suele ocurrir que un ritual preciso eche a andar simultáneamente mecanismos de distintos sectores rituales, los presentaremos como sigue: 1) complejo ritual cívico: visitas de políticos, graduaciones escolares, Día de la Independencia; 2) complejo ritual del ciclo de vida: nacimiento, bautizo, cumpleaños, quince años, matrimonio, velorio, entierro, novenario, cabo de año; 3) complejo ritual católico, en el que aparecen la fiesta patronal y diversas celebraciones propias del calendario litúrgico de las iglesias; 4) complejo ritual carnavalesco, en el que están comprendidos dos ritos: Carnaval y Todos Santos; y 5) complejo ritual de *costumbre*.

Esta tipología separa lo que al actor social le aparece en un solo campo de experiencia. Ocurre que los compartimien-

tos no sólo tienen en común gran parte de sus mecanismos y parafernalia rituales, sino que de hecho se articulan en un continuo que va de los seres humanos a los muertos y los ancestros. Definida en atención a las relaciones con el grupo doméstico y la comunidad, una vez que muere, la persona, en calidad de muerto y eventualmente de ancestro, sigue participando de la dinámica comunitaria, festiva y cíclicamente en los rituales carnavalescos, cuando muertos y ancestros visitan a los vivos; cotidiana y a veces mórbidamente en los rituales terapéuticos de costumbre, cuando se trata con muertos y ancestros no siempre invitados; y acaso sólo en términos de ancestralidad cuando se trata de ritos comunitarios como el Día de Muertos. Pero aun reconociendo la artificiosidad de esta tipología, su valor emic no es nulo. Aquí nos limitaremos a los tres compartimientos rituales que hemos hecho aparecer como propios de los muertos.

Los indígenas que participan en los costumbres se autodefinen católicos y como tales son reconocidos por los mestizos e indígenas de distinta confesión religiosa, aun cuando los menos tolerantes califiquen de brujería, superstición y franco culto al diablo las prácticas rituales indígenas tradicionales. En toda práctica ritual indígena se puede reconocer que ciertos elementos son de raigambre europea mientras que otros son nativos de América, fundiéndose unos con otros según la lógica del *bricolaje* lévi-straussiano, por lo que podría parecer un desacierto distinguir un compartimiento católico de otro amerindio. Y, sin embargo, la distinción entre ritual católico y costumbre es pertinente para nuestros interlocutores pedreños.

El contraste entre el campo semántico de lo indio y el de lo mestizo se expresa emblemáticamente en el campo del

ritual, en compartimientos que distinguen las prácticas rituales católicas de las de raigambre amerindia: la misa diurna en la iglesia se distingue del costumbre que encuentra en la noche y en el oratorio comunitario, donde lo hay, su tiempo y lugar más adecuados; la procesión que encabezada por el cura recorre el asentamiento el día de la fiesta patronal se distingue de la peregrinación dirigida por el curandero a una cueva. A pesar de que el rito es más complejo que como se presenta con esta imagen de compartimientos estancos, la distinción entre costumbres y ritos católicos tiene un importante valor operativo en las prácticas y representaciones nativas.

En el marco regional sudhuasteco, para el fuereño es evidente el contraste que los costumbres nahuas, otomíes, tepehuas y totonacos establecen con las prácticas propias de diversas iglesias. De la misma forma en que los indígenas y los mestizos de nuestra región distinguen un compartimiento ritual del otro, el antropólogo puede observar la diferencia entre los rituales católicos indígenas y el dispositivo ritual de costumbre caracterizado por la puesta en marcha de mecanismos, entre los cuales resultan emblemáticos el sacrificio de animales de traspatio y la incorporación, en muñecos de papel recortado y atados de corteza, de seres que, a falta de cuerpos propios, utilizan estos cuerpos vegetales de existencia efímera.

Al tiempo que los ritos de costumbre se definen por oposición con los católicos, contrastan también con los rituales propios del complejo carnavalesco. Así como el costumbre es dirigido por curanderos que sacrifican animales de traspatio para dar vida a los seres incorporados en muñecos de papel y corteza, los rituales de Carnaval y Todos Santos sustituyen el mecanismo de incorporación en esos fetiches o cuerpos pro-

visionales, por el de encarnación en seres vivos, vía máscaras y disfraces.

Esta definición por contraste entre el complejo carnavalesco y el de costumbre, lo mismo que la distinción entre ritos católicos y chamánicos, es un artificio que además de cierto valor analítico, tiene alguna correspondencia con las prácticas y representaciones nativas. Cuando es el tiempo de las máscaras de Carnaval y Todos Santos, se impone a los curanderos (es decir, chamanes) la prohibición de llevar a cabo costumbres, de manera que los ritos profilácticos de Carnaval son realizados por no especialistas rituales. No podría ser de otra forma, dado que el sentido de los ritos carnavalescos, cifrado en que los muertos visiten a la comunidad de los vivos, contraviene el sentido de los costumbres que buscan, en cambio, mantener a raya a los muertos.

Aproximativamente definida en atención a las prácticas y representaciones de los indígenas que habitan el territorio en que se encuentran la Huasteca y el Totonacapan, esta categoría de costumbre, construida en contraste con los compartimientos carnavalesco y católico de la ritualidad nativa, parece ajustarse a los sentidos que le otorgan los nahuas y otomíes. Alan y Pamela Sandstrom (1986) para el primer caso y Jacques Galinier (1990) para el segundo, coinciden en reconocer que el término nativo de *costumbre* se ajusta con precisión a la imagen ofrecida hasta aquí. En esta imagen también aportó Roberto Williams García (1963) para el caso tepehua. En tal perspectiva, un costumbre es un rito compuesto de varios episodios que, a grandes rasgos, aparecen en una secuencia que va de la adivinación a la incorporación de seres patógenos en el patio, pasa por un episodio intermedio y deriva en la incorporación de seres ortógenos en el

interior de la casa de costumbre. Oscureciendo el lugar de la adivinación y del episodio intermedio, el protocolo ritual del costumbre ha sido entendido como compuesto por dos episodios. Simplificando y seguramente distorsionando el sentido nativo: afuera los malos, adentro los buenos.

Los costumbres tepehuas que constituyen nuestro objeto de estudio son estos rituales chamánicos de marcada raigambre amerindia, en que se adivina la etiología y se juegan la profilaxis, la terapia y la producción agrícola en rituales de al menos dos episodios. Pero para el análisis de los ritos tepehuas propios del complejo de costumbre, será necesario dar cuenta de los términos nativos precisos y, con ello, distanciarnos de los conceptos otomíes y nahuas según los hacen conocer Galinier y los Sandstrom, al tiempo que distanciarnos también de la opinión de Williams sobre el rito tepehua de Pisaflores. Si bien no es erróneo considerar que un costumbre es un rito de dos episodios, los conceptos tepehuas son otros.

En primer lugar está el rito adivinatorio, previo a lo que hasta aquí habíamos llamado costumbre. Si bien la información con que contamos por el momento para el caso tepehua parece indicar que el rito adivinatorio se limita a la lectura de la yema y la clara de un huevo vertidas en un vaso con agua, la existencia de casos etnográficos vecinos en que el abanico de rituales adivinatorios es más amplio nos obliga a dejar poco definido este rito que escasamente hemos tenido oportunidad de observar. En este campo de la adivinación es dable reconocer los sueños de que se pueden servir los curanderos para reconocer las causas de la enfermedad o la necesidad de un rito comunitario, pero los sueños juegan un papel poco importante en el ejercicio adivinatorio de la mayoría de los curanderos de San Pedro Tziltzacuapan.

Tras la adivinación está aquella secuencia ritual constituida por al menos dos episodios y un acto intermedio que, desde la perspectiva tepehua, es en realidad el ejercicio de dos ritos consecutivos, cada uno de ellos con sus respectivos episodios: un *katalakapałáu*, que nuestros informantes traducen como "limpia", y un *jalakiłtúntin*, término que vierten al español como "costumbre". Para hacer un costumbre, *jalakiłtúntin*, es imprescindible hacer antes una limpia, *katalakapałáu*. En cambio, se puede hacer ésta sin que se siga aquél.

La limpia es el rito que se lleva a cabo en el patio. Su intención es atender a los muertos, a los diablos, a los malos aires, en fin, a las entidades responsables de la enfermedad. Con el término de limpia los tepehuas se refieren al rito de *katalakapałáu* en su conjunto, lo mismo que a cada uno de los actos rituales en que se limpia o "baña" con agua, jabón, aguardiente, se seca con una pequeña tela y a veces se da un beso que no llega a hacer contacto. También son limpias las "barridas" que los chamanes hacen con ramos de diversas plantas y flores, lo mismo que con pollos. Un rito de limpia, *katalakapałáu*, está constituido por una serie de barridas y baños que el chamán hace sobre el paciente, que éste hace sobre el curandero y que ambos hacen sobre uno o múltiples depósitos rituales y altares con montones de tierra de distintas procedencias, maíz, ramos de flores, velas y ofrendas alimenticias, y cuerpos fetiches antropomorfos con que los curanderos permiten la incorporación de seres patógenos.

En la versión más simple de un *katalakapałáu*, una limpia, el curandero fabrica cuerpos antropomorfos de corteza de jonote de hule que dispone sobre un depósito ritual; el curandero y los demás participantes humanos en el rito ofre-

cen café y galletas a esos seres corporeizados sobre el depósito. En su versión más elaborada, de una limpia se sigue un costumbre que, cuanto más trabajo ha invertido en su realización, tiende a ofrecer, lo mismo la limpia que el costumbre, una más acentuada división sexual del trabajo ritual. En el *katalakapałáu*, las mujeres curanderas, que también son parteras y así suelen ser llamadas por los pedreños, aparecerán entonces como las encargadas de los baños con agua, jabón, aguardiente y toalla, sobre los ritualistas, el maíz, la tierra y los seres que representan en cuerpos de corteza atada, a los que se les ofrenda carne cocida desmenuzada, café y galletas. Por su lado, el curandero varón estará encargado de las limpias con un pollo que será sacrificado: ofrendará alimento y demás parafernalia ritual a los existentes incorporados en muñecos de papel, para empaparlos con la sangre del sacrificio.

Así limpiados por curanderos chamanes de distinto género, y una vez que los participantes del *katalakapałáu* han establecido relaciones de comensalidad con los muertos simbolizados en los cuerpos de papel y corteza, una vez que se les ha ofrendado y sacrificado, los que participan del rito llevan a cabo un último episodio que los conducirá del patio al resguardo de la casa de costumbre. Entre los tepehuas orientales, los de San Pedro Tziltzacuapan incluidos, el paso del patio a la casa de costumbre ocurre en un breve acto en que la o las curanderas chamanes, "parteras", conducen a los legos de uno a otro espacio con una toalla como herramienta.[2]

[2] Probablemente la toalla reemplazó el *keškéme* (*quechquemitl* en lengua náhuatl), prenda femenina tradicional que usaban las mujeres sobre la cabeza cuando no la llevaban sobre los hombros. En nuestros días, las mujeres que ya no usan *keškéme* siguen usando una toalla sobre la cabeza. A la vez, en los rituales terapéuticos de concierto, se ofrecen toallas a la madre difunta y a la chamán; la toalla se pone sobre sus hombros, como *keškéme*.

Entonces comienza el costumbre *(jalakiłtúntin),* cuando el ejercicio ritual se hace bajo el techo de la casa, casa de costumbre, aunque el patio sigue formando parte del espacio ritual. Hay al menos seis tipos de costumbre: la promesa (*katánit,* como pronuncian los jóvenes, *kadánit,* como dicen los viejos), el costumbre grande *(kadininàu),* y el concierto *(tamá'ošamišín),* además de los ritos del ciclo de vida al nacer, al morir y al apagar el fuego de la casa abandonada del difunto. En el concierto *(tamá'ošamišín)* los deudos se reconcilian con los parientes difuntos, para lo que una pareja pincha los dedos de su pie, en aras de imponer sobre el enfermo e hijo del difunto la sangre que así brota; después, aquél platicará con los parientes muertos que se encarnan en los padres subrogados, pidiéndoles perdón. En el costumbre grande *(kadininàu)* la comunidad agradece a las potencias la reproducción del mundo y propicia que continúe de ese modo: costumbre de Santa Rosa, costumbre de elotes, costumbre de Año Nuevo. En la promesa *(katánit, kadánit)* el chamán agradece a las potencias su don curativo-chamánico, haciendo participar en ello a sus parientes y pacientes.

En los capítulos siguiente será importante definir, al menos provisionalmente, las condiciones de la puesta en acto de tales fenómenos rituales, esto es: reconocer las relaciones establecidas entre seres humanos y no humanos antes, durante y después del costumbre. Estas identidades y relaciones se definen en buena medida por el carácter contado de las ofrendas y los cuerpos fetiches, las características precisas de los animales sacrificados y la manera en que se les inmola, la disposición espacial de los altares y los depósitos rituales. Con ese propósito, será fundamental insertar al complejo ritual de costumbre en el marco más general de los ritos de

San Pedro Tziltzacuapan (y en menor medida, dos de sus comunidades hijas: Pisaflores y El Tepetate), esto es, comprenderlos en atención a los ritos de Carnaval y Todos Santos, con los que hacen sistema, y a las fiestas católicas, con las que, por contraste, también hacen sistema.

Para ello es necesario situar a los especialistas rituales en su campo de significación cultural, retomando lo escrito por Roberto Williams García para dar cuenta del caso tepehua oriental, tal como lo estudió en Pisaflores:

> En idioma tepehua distinguen entre adivino y curandero. A éste llaman *hakuch'u·nú'* (*ha*: el; *kuch'u:* remedio; *nú':* acción), realiza actos de prestidigitación, succionando en el cuerpo o emplea medicamentos. En sentido lato, el vocablo se aplica al médico, mientras que *hapapa'ná* es adivino o viejo; la palabra deriva de *papá':* trueno (en totonaco la palabra *papá'* significa luna y sacerdote). El término aplicado al adivino es de carácter hierático porque se comunica con las deidades tanto en ceremonias públicas mantenidas en el *lacachínchin* [oratorio comunitario] como en las familiares […] El adivino en sí resulta un curandero a causa de su terapia espiritual; pero rara vez combina el manipuleo del enfermo con las imploraciones; otros vecinos son los que se encargan de ser curanderos. No obstante, uno y otro debe cuidar su prestigio para no recibir el calificativo de *haxkayanán:* brujo, epíteto aplicado al que realiza en secreto los *costumbres,* sin que nadie los vea. En suma, una misma persona puede recibir los tres términos señalados y no es difícil desprestigiarle recurriendo al fácil expediente de encajarle una palabra de hondo valor emocional […] La adivina, por su habilidad de partera, manipula al enfermo sólo en momentos que no se relacionan con la celebración de una ceremonia (Williams, 2004: 177)

Con respecto al papel de las parteras, el mismo autor ha señalado: "Tanto parteras como adivinas se engloban en el mismo

término *hat'aku·nu'*. […] Las semidiosas adivinas y parteras son llamadas *lak'aintananín:* o sea grandes adivinas, grandes parteras" (*ibid:* 145).

De manera análoga a las parteras, cuyas homólogas viven en la residencia oriental de los dioses, también en Pisaflores "los adivinos semidioses son llamados *lak'aitatanín:* los grandes adivinos" (*ibid:* 149). En San Pedro Tziltzacuapan, el chamán, es decir, el conductor de costumbres, es llamado "curandero" y el término "adivino", también conocido por los tepehuas pedreños, parece simplemente enfatizar un momento específico de su práctica ritual: la adivinación por medio del sueño –propio y del paciente– o el uso de cristales, velas, vasos y huevos. Por su lado, las chamanes, también reconocidas como "curanderas" y "adivinas", son casi siempre parteras en el sentido literal del término –expertas en partería– y, a diferencia de lo señalado por Williams, son también llamadas "parteras" incluso cuando se dedican a dirigir un costumbre en compañía del chamán varón.

En su versión tradicional, los ritos de costumbre de Tziltzacuapan evidencian una especialización ritual más o menos nítida según el género masculino o femenino de los chamanes o curanderos. Así, por ejemplo, aunque en costumbres terapéuticos de pequeña envergadura, el curandero varón puede confeccionar muñecos de la corteza del árbol del hule –fetiches llamados "jonote de hule" *(halakčín)–,* tiende en cambio a recortar muñecos de papel *(hamalapalaknánł, halasítnit)* y a atenderlos una vez que se han incorporado en ellos las potencias a las que se dirige, lo que siempre ocurre cuando actúa en compañía de parteras. En el mismo sentido, las parteras no suelen recortar muñecos de papel, para en cambio limitarse a la confección y uso de "jonote de hule", aunque en

San Pedro Tziltzacuapan hay una importante curandera que recorta muñecos de papel y, en cambio, delega a otras curanderas el trabajo de atar cuerpos de jonote de hule.

Los curanderos pedreños son quienes dirigen y orquestan los ritos de costumbre y quienes confeccionan los cuerpos en los que se representan las potencias cósmicas que deben ser atendidas durante el rito, recreando con ello, en sus altares, el universo mismo. Es a través de sus sueños, en los que se comunican con las divinidades que habitan la residencia mítica en el oriente, que reconocen la necesidad de hacer un costumbre, las entidades cósmicas a las que habrán de dirigirse y las condiciones precisas en que habrán de hacerlo. Con el mismo método –para lo que pueden agregarse los sueños de sus pacientes–, además de la adivinación por medio de cristales, reconocen la etiología de la enfermedad y la forma de tratarla.

En este sentido, al distinguir las causas pretéritas de la dolencia humana, e incluso el porvenir de un enfermo cuando antes de tratarlo reconocen si es viable aliviarlo a través del procedimiento ritual o está destinado a morir irremediablemente, esto es, adivinar el futuro, lo mismo que en el de ser capaz de hablar con las divinidades –lo que puede interpretarse como un viaje hasta la morada oriental– resulta del todo lícito reconocer en el curandero tepehua a un chamán. Al buscar el chamán las causas de la enfermedad, y en la medida en que éstas con frecuencia son la ineficacia por parte del enfermo en su participación del intercambio de dones con la comunidad y las potencias, el curandero tepehua se erige en un guardián del orden público que busca subsanar los conflictos comunitarios y cósmicos, con las consecuencias que éstos tienen en la salud de la persona.

Después de su muerte, el común de los mortales se encamina al *La'nin,* un mundo subterráneo que aparece como "reproducción del mundo de los vivos" o, en el caso del que sufrió una mala muerte (asesinados, accidentados, muertos en el quirófano), vaga por el mundo a las órdenes del Diablo para, al parecer, sumarse al *La'nin* una vez que han transcurrido cuatro años de su deceso (Williams, 2004: 202). Ese destino les es impuesto en el Cerro de Oro, en donde se les juzga "ante las mesas que simulan las oficinas de la agencia municipal". En el Cerro de Oro, de localización oriental, residen los dioses y, con ellos, "los sacerdotes [curanderos], parteras, músicos de costumbre y danzantes" muertos *(idem).* Los curanderos muertos, los "grandes adivinos" y las "grandes adivinas", tienen una participación imprescindible en el costumbre:

> Al iniciarse la ceremonia, los profesionales reciben honorarios en efectivo y colocan monedas o billetes debajo de las camas. Es el pago para las *antiguas:* "también los compañeros ganan" […] Creen que en el imaginado Cerro de Oro residen los adivinos difuntos, que se convierten en sus intermediarios, en los compañeros que reciben las ofrendas realizadas en la tierra y las presentan a su vez ante las deidades, las *antiguas* (Williams, 2004: 148).

Así, parece del todo lícito catalogar como chamanes tanto a los especialistas rituales que dirigen los costumbres entre los vivos, como a los chamanes muertos que sirven de puente para dirigirse a los grandes dioses de la morada del sol naciente, tal como los chamanes vivos parecen hacer de intermediarios entre los seres humanos y las potencias cósmicas. Resulta interesante el hecho de que, así como cada curandero chamán dispone de su propio altar, durante los costumbres también se acondiciona un altar para los músicos y no sólo

eso, sino que "[d]urante un *costumbre* también se ofrenda a los músicos del más allá" (*ibid:* 149), los *makanq'achanín,* de manera que sería dable distinguir en los músicos un tipo más de chamán, quienes se reconocerá no sólo proporcionan música de fondo para el rito, sino que ésta constituye en sí misma una ofrenda, acompañante imprescindible del costumbre, y, más aún, sus sones se vuelven verdaderas oraciones cantadas, plegarias musicales que marcan los ritmos y secuencias del rito nativo (Boilés, 1967).

En fin, que más allá de incluir a los músicos de costumbre en la categoría de chamán, parece perfectamente plausible reconocer en la actividad chamánica una especie de diplomacia cósmica por medio de la cual el curandero, adivino o partera, media, ora entre sus homólogos muertos y la sociedad humana, ora entre sus homólogos vivos y la sociedad divina. De otra forma, los chamanes aparecen como embajadores entre dos sociedades: la humana y la divina, al tiempo que, como ocurre con dos sociedades que entran en contacto civilizadamente, cada una de ellas tiene a sus respectivos delegados: los chamanes vivos, por un lado, los "grandes adivinos", por otro. Y por supuesto, el escenario de esa actividad diplomática es el dispositivo ritual del costumbre.

En esta actividad juega un papel importante la hierba Santa Rosa, ese "pedacito del corazón de Dios" que regularmente –aunque no de manera imprescindible– es consumida por los curanderos y otros ritualistas durante los costumbres (Williams, 2004: 225). Santa Rosa, la madre del mítico Niño Maíz que inventó la música del costumbre, es acaso una especie de canciller: "La santa rosa ayuda al adivino, él le va diciendo cómo va el *costumbre,* qué cosa voy a hacer, ése va explicando todo" *(idem).*

Son éstas, entonces, las coordenadas básicas que sitúan a los ritualistas y a los ritos de raigambre amerindia, dirigidos por los curanderos tepehuas de San Pedro Tziltzacuapan, que habremos de describir y analizar, en función de su engarce con los demás ritos comunitarios a lo largo del año ritual, que no es sino el año productivo agrícola que encuentra en el maíz su principal asidero.

Otoño, el principio del tiempo

Ha terminado el costumbre de elotes y, con ello, ha comenzado el tiempo para convocar a los muertos fastos; han comenzado los días de Santoro (corrupción del latín *sanctorum*), días de muertos que el calendario católico reconoce como los de Todos los Santos y los Fieles Difuntos, mismos que, en el calendario tepehua, abarcan un periodo más amplio que los estrictamente definidos por el santoral. De mediados de septiembre y hasta fines de octubre o principios de noviembre, se esperan las últimas lluvias fuertes y vientos huracanados de la oscura temporada húmeda del año, con lo que el maíz terminará de crecer y secarse para alimentar a la humanidad.

El costumbre de elotes, rito agrario previo al equinoccio de otoño, anticipa el cierre del tiempo de los costumbres en que se da cuerpos de papel a los muertos cuyas almas carecen de cuerpos humanos. A partir de este momento, y hasta que termine el tiempo de los muertos de Todos Santos con el rito del ochavario, estará prohibido llevar a cabo ritos de costumbre; ningún costumbre agrícola aparece calendarizado para este periodo y tampoco puede llevarse a cabo costumbre terapéutico alguno. Si Santoro (Días de Muertos) supone un

rito en que se convoca, recibe y agasaja a los fallecidos, este propósito contraviene directamente el principal de los objetivos de un rito de costumbre: expulsarlos. Este periodo de los muertos de Todos Santos va del día posterior al costumbre de elotes al que sigue al ochavario, del 16 o 17 de septiembre al 10 de noviembre, y aunque siempre es posible que un curandero efectúe un costumbre terapéutico o del ciclo de vida en días alejados del 1 y 2 de noviembre, argumentando que todavía no son "los meros días" dedicados a los muertos, ninguno se atreverá a realizarlo la semana previa y, sobre todo, los precisos días de Todos Santos y Fieles Difuntos. Cuando se celebra a los muertos de Todos Santos, cuando a los muertos se les ofrecen cuerpos de pan y los propios cuerpos humanos que –escenificando el mito de iluminación del mundo en la Danza de los Viejos– harán las veces de ancestros, es entonces que están prohibidos los cuerpos de papel.

El costumbre grande que celebra los frutos tiernos del maíz, el costumbre de elotes, encuentra su punto focal la noche entre el 15 y el 16 de septiembre, pudiendo terminar el rito el 16 por la mañana o extenderse hasta el amanecer del 17. La primera noche posterior a la celebración de este costumbre comunitario, sea la del 16 o la del 17 de septiembre, las campanas de la iglesia doblan anunciando la apertura del tiempo de estos muertos que traen consigo el maíz y cuya celebración señala los días prescritos para la cosecha de la gramínea. Tras este primer llamado de campanas, sigue otro la primera noche de octubre, éste señalando que comienzan los juegos nocturnos de lotería que se llevan a cabo en la galera comunal, el espacio público por excelencia que los pedreños llaman "salón de usos múltiples". Cada noche, después de las 21:00, se juegan unas cinco partidas, llevándose el gana-

dor de cada una de ellas un plato, una taza, un vaso como premio. Hasta hace poco tiempo, estos juegos de azar eran organizados por los comerciantes locales, pero actualmente son los estudiantes y el comité de padres de familia de la telesecundaria quienes asumen esta responsabilidad, encontrando en ello una fuente de financiamiento para dar mantenimiento al local escolar.[3]

Un tercer repique de campanas se escucha dos semanas después, a mediados del décimo mes del año, en coincidencia aproximada con la celebración de San Lucas el 18 de octubre, cuando, en algunos pocos altares domésticos, se ofrenda a los "muertos en desgracia" (accidentados y asesinados) el mismo tipo de alimentos que se ofrenda a los "muertos grandes" que podríamos llamar, por contraste, muertos en gracia. Algunos pedreños reconocen la pertinencia de la práctica de sus vecinos otomíes y totonacos, quienes ofrendan a los "muertos de San Lucas" en un altar construido para tal efecto en el patio y no en el interior de la vivienda, buscando con ello mantener una distancia prudente de estos muertos patógenos; uno de nuestros interlocutores nos informó incluso que una curandera tepehua, ahora difunta, efectivamente ofrendaba a los muertos en desgracia en el patio y no adentro de su casa. Más adelante veremos que esta precaución ritual (ofrecer alimento a los muertos patógenos, pero hacerlo conservando una distancia prudente) se respeta en las celebraciones del Carnaval, como también en los costumbres terapéuticos, agrarios o del ciclo de vida.

[3] En la comunidad totonaca-tepehua-mestiza de Mecapalapa (en el vecino municipio poblano de Pantepec), son los comerciantes quienes, como en el pasado en San Pedro Tziltzacuapan, organizan y sacan provecho de la lotería que se juega noche tras noche antes del día de Todos Santos.

Tras el tercer anuncio de campanas, a mediados de ese mes, éstas se tañen cada semana para, desde una semana antes de Todos Santos y hasta la noche del 30 de octubre, repicarse diariamente. En el pasado, el de "campanero" era un cargo específico que debía ser supervisado y financiado por el agente municipal, pero en nuestros días este cargo ritual ha desaparecido; hoy se encomienda esta tarea a cualquiera, con frecuencia un grupo de muchachos solteros o algún borracho que de cualquier forma pasaría despierto buena parte de la noche y que, para llevar a cabo la tarea, acepta como pago una botella de aguardiente que comparte con sus compañeros de parranda. El responsable de asegurar el desempeño de este campanero sin cargo suele ser el fiscal, la autoridad religiosa dedicada al cuidado del Niño Dios por un año.

Justo antes de comenzar los repiques diarios de las campanas, tiene lugar la última noche de lotería, cuando el premio mayor consiste en un guajolote y un kilogramo de chile, ingredientes con los que la familia del ganador prepara el mole para ofrendar a los muertos grandes de Santoro. Durante los siguientes días, incluidos los específicos de la celebración, los hombres limpian y pintan las tumbas de sus muertos. Entre la mañana del 30 y la del 31 de octubre, los hombres casados o sus hijos varones colectan los materiales para construir y adornar los altares domésticos. En las casas indígenas y mestizas, se construye el arco, casi siempre cuadrado y con palos de otate, a veces con palos delgados y de maderas más flexibles cuando el arco no es cuadrado sino, precisamente, arqueado. Éste se construye frente a una mesa, además de que en algunos casos se dispone el "cielo" del altar, un pliego de plástico que va del travesaño superior del arco a la parte posterior de la mesa, enmarcando el espa-

cio superior del altar. Además, los arcos se "visten" con hoja de palmilla, flores (siempre cempasúchiles, con frecuencia acompañados de mano de león), frutas (generalmente naranjas y mandarinas, ocasionalmente plátanos) y "cortinas" recortadas en papel china de diversos colores. Es de llamar la atención que, en contraste con las prácticas de los otomíes y nahuas vecinos, los tepehuas no hacen senderos de pétalos de cempasúchil que salgan de la casa para llegar a los caminos del asentamiento o, menos aún, la iglesia o el cementerio.

Entre el mediodía del 31 de octubre y la mañana del primer día de noviembre, las mujeres disponen la ofrenda para los "angelitos", los que murieron solteros (casi siempre niños, pero también adultos que no contrajeron matrimonio); entre el mediodía del 1º de noviembre y la mañana del 2, quitan la ofrenda previa y disponen la ofrecida a los "grandes", los que murieron después de haberse casado. A ambos tipos de muertos se les ofrenda pan, jémberos, camotes, chayotes, calabazas, tamales, café y refresco; sólo a los angelitos se les ofrecen dulces y pollo en pascal sin chile, mientras que únicamente a los grandes se les da cerveza, aguardiente, cigarros y pollo en mole picante.

El mole no es concebido como una comida específica de Días de Muertos, a diferencia del pascal que, para los pedreños, es, antes que otra cosa, la ofrenda para los angelitos, la comida emblemática de Todos Santos. Constantemente los pedreños hacen saber del aprecio que guardan por un pascal preparado según la receta local. Éste es un caldo de pollo que lleva, como ingrediente principal, semilla de calabaza pipián molida y apelmazada; el pipián puede sustituirse por ajonjolí. Cuando se prepara para los angelitos, nunca lleva chile, y se suele cocinar así incluso cuando no se prepara como tal

ofrenda, de manera que los comensales añaden chile al gusto cuando se les sirve. Como apuntamos, en San Pedro Tziltzacuapan el pascal se prepara con carne de pollo. A mediados del siglo xx, en la comunidad tepehua de Pisaflores, el pascal se hacía, en cambio, con perdiz (Williams, 2004: 229). En San Pedro Tziltzacuapan, hoy día, se llega a observar la cacería de estas aves que son preparadas, precisamente en los días de Todos Santos, pero no como uno de los ingredientes del pascal, sino rostizadas.

Es importante destacar la presencia del pan como parte de la ofrenda para los muertos de Todos Santos. La producción de pan constituye el oficio de varios pedreños, todos ellos dependientes de la materia prima que no se produce localmente. La harina de trigo es, por razones históricas, un producto de origen extranjero que, sin embargo, forma parte de la dieta básica tepehua. El primer alimento del día suele ser, para la mayoría de los pedreños, café y pan, lo que constituye también el ofrecimiento privilegiado para todo visitante. Sólo los panes que se elaboran para la celebración de Días de Muertos tienen figuras fito, zoo y antropomorfas. Del primer tipo, flores y mazorcas de maíz; del segundo, tortugas y patos; del tercer tipo se distinguen panes con forma de hombre de aquéllas con forma de mujer.

Hemos apuntado ya la prohibición de los cuerpos (muñecos) de papel recortado durante este periodo del año. Respecto a las flores y los cuerpos de pan, es de destacar que la adecuación de la prohibición del costumbre es simultánea a la obligación de sustituir lo prohibido con algo más. El pan con forma de flor estaría, así, en lugar de las flores reales que acompañan a los ritos de costumbre. En lugar de cuerpos de papel: cuerpos de pan. La flor, una especie de alimento

para los muertos durante los costumbres, es transformada en alimento (de trigo) para los vivos durante Santoro. Los cuerpos de papel que el curandero confecciona para los muertos atendidos en los costumbres, son sustituidos por cuerpos de pan que los panaderos preparan para los vivos que festejan los Días de Muertos.

El caso de los panes zoomorfos parece ser explicable, en igual sentido, atendiendo a otros registros rituales y míticos. Respecto a los patos, parece necesario recurrir a la información etnográfica referente a los totonacos, entre quienes se concibe que los difuntos, que viven de forma análoga a como lo hacen los vivos, tienen, como éstos, sus propias aves de traspatio: las gallinas serían para los vivos lo que los patos (o las garzas) para los muertos. De ello daría cuenta la Danza de los Viejos de Todos Santos, escenificada en esos precisos días y en la que se representa la actividad agrícola de una pareja de muertos que aparece en compañía de su hijo, el maíz, y sus animales domésticos: los patos.[4] En la tradición tepehua existe una danza análoga. Conocida también como el Baile de los Viejos de Todos Santos, recibe un segundo nombre: Danza de la Tortuga, en atención al instrumento musical en que, para acompañar este rito, transforman el caparazón del quelonio.

En nuestros días, la Danza de Todos Santos ha dejado de practicarse en San Pedro Tziltzacuapan, pero el mito que da cuenta de ella guarda un lugar privilegiado en la tradición oral local. A continuación la versión en lengua tepehua, acompañada por la traducción del mismo relator: Conrado García Fernández, quien sugirió dos nombres distintos para el mismo relato:

[4] Comunicación personal de Leopoldo Trejo Barrientos.

Ix kuento Haskunú
El cuento del Sol

Ix kuentojk'án púčoq tiyunún har'inín Santóro
El cuento de los huehuenches de Todos Santos

Aní laqtsinárit har'ínin Tecotinín, Tampulanín, Pistorrnín, Santiaguéro,
Aquí lo que ven los que bailan Tecotines, Tampulanes, Pastores, Santiagueros,

yúča ma hałí maštúkał
ellos lo sacaron [lo inventaron]

porke táua nánčača ma ósli Kinpaikán Dios
porque en aquel tiempo es que se escondió Nuestro Padre Dios

ma tatseáqł mantuláimatí išlitajúi
es que se escondió no podía nadie encontrarlo

ual maštan'apú ayačiúš ištanún
y es que debajo de una piedra grande estaba

yuča łi katsayáu li ánsłuł muyúča malaqčá'al
por eso sabemos que la lagartija ella la encontró

yuča anutáča anłi
por eso sabemos

pištujunítaʼ ánsłuł
está manchada [quemada] del pescuecito la lagartija

tankiłáqs mumúu pus maua píštu íčił ča áksni
el pecho morado pues se quemó el pescuezo entonces

líma łitáhulča Kinpaikán Dios tan ištanún
encontró Nuestro Padre Dios dónde estaba

íštan apučiúš pus áksni čá matatalakasúł har'ínin
debajo de una piedra grande pues entonces se descubrió las danzas

Tecotinín, Tampulanín, Pistorrnín, Santiaguero,
Tecotines, Tampulanes, Pastores, Santiagueros,

matalahkílałča matahar'ininín pero ninčúnč mantúta lakatí yahúił
ya fueron a bailar pero ni así no levantó la cara

mataľamán, íšli ástan matatsukúłča púčoj tiyunún
estaba enojado, después salieron los huehuenches

ta čuwáya (táča čawai) laqtsináu púchoj tiyúnun mataďał (mataďałč)
como hoy lo vemos los huehuenches se fueron

tačántahar'inín (tahar'inín) táli ántača'ax łáq'auił išpalikán
y como bailaban llevaban chuecos bastones [bordones]

anšananá č'anšatatá (čian šatatá) puslí tača'álča
la señora [la abuelita] el señor [el abuelito] pues ya que llegaron

matahar'ininínča š ukš lakapú tanuił Kinpaikán Dios
le bailaron en su presencia de donde estaba sentado Nuestro Padre Dios

čiun (či mu) mataľamán mantú talakatí yajúi
como estaba enojado no levantó la cara [la mirada]

guayú yahúnča (guayú yuúnča) tačán talái tala'ái tauqái
pero como ellos así como hacen se montan

pus mačún čačá talaniní Kinpaikán Dios
pues así se le demostraron hacer payasadas Nuestro Padre Dios

pus áksni čun matalakatiyáuł matsi'ínč
pues entonces sí levantó la cara [la mirada] ya sonrió [ya se rió]

ma'ošimišó'olč yučá čauáih łidahún an púčoq tiyúnun
ya se contentó por eso ahora están los huehuenches

yuča łitaštúi Santóro múma ta púsaq čo'óiča 'ún
por eso salen en Todos Santos a rejuntar el mal aire

la'á ča'án ankánča pášma káuqa laqškán.
del pueblo se van a bañar [a dejar] al pozo [al manantial].

Una segunda versión, registrada directamente en español, es proporcionada por el profesor Paulino Allende Rosas. Su cuento deja muy claro el sentido del relato que refiere a un tiempo oscuro en que el Sol no iluminaba al mundo. Es la "payasada" que se les ocurrió a quienes inventaron la Danza de los Huehuenches lo que motivó la risa de los espectadores y, con ello, la curiosidad del astro solar que sólo entonces volteó a ver lo que los hombres hacían en el mundo, para con ello iluminarlos y dar lugar al tiempo humano. Cuenta el profesor Paulino Allende:

> Esto fue el año antes de Cristo, mucho más antes de Cristo, de que en aquel entonces la Luna no… o sea, el Sol no alumbraba, estaba por detrás, alumbraba a otro lado, y no hallaba la gente cómo hacer, dice que salía la Luna pero en vez de secarlo la ropa lo mojaba y el Sol no alumbraba porque no, por mucho que… Entonces por eso dicen los abuelos que inventaron el Carnaval, hubo una reunión y "no… pus vamos a hacer Carnaval". Y ya, muchos jóvenes se vistieron de mujer, otros de viejo, bueno… pues como

sea, bailaban y todo, pero el Sol no, no, no se volteaba, no se asomaba, no se divertía, no, no le causaba diversión. En eso pues vienen los Santiagueros, entonces ya, van. De allí nació los Negritos, no sé si los haya visto también, bailan bonito también. Pues no, no le hacía gracia al Sol. Ya de allí comenzó las danzas de Malinche, todo eso, adornaban bien el penacho y todo, con espejo y todo para que le llamara la atención, pero no. Y así se fue creando las danzas, danzas y así, hasta que pus ya se desesperaron la gente: "¿Cómo es eso de que no nos devisa el Sol? Seguimos sufriendo en lo fresco, lavan la ropa pero no se seca". Y por eso dicen que… ya batallaron, ya echaron a andar todos sus movimientos en danzas y danzas, y no, ya no hallaban qué hacer. Entonces un abuelito más, ya tenía su edad, dijo: "Pus ora hay que hacer el Todos Santos, es el que está haciendo falta: Todos Santos". "¿Pero el Todos Santos cómo lo vamos a hacer?". No, pues ya empezó a explicar: "Se tienen que adornar los altares, tienen que hacer mole, poner ofrenda y que va a haber una fecha especial para que puedan hacerlo y esa fecha especial fue lo del primero y dos [de noviembre]". Ya pus ya dijeron que no, que el día de los difuntos chicos, de los niños, va a ser el primero y el segundo día de noviembre va a ser el de los grandes. "Entonces el de los grandes", dice, "van a pasear los viejos". "¿Cómo se van a vestir?". "No pues, como esos viejos ya traen ropa vieja", dice, "deben estar roto. Debe de haber un hombre, un viejito y una mujer vestida de liada, con su faja, y van a haber unos cantores ahí". Pues ya, así lo organizaron, lo planearon y lo hicieron. Y ya empezaron a visitar en las casas. Entonces le preguntaron al viejito: "¿Qué significa esto?". "Pues nos va a servir mucho, porque los viejitos, ésos cada visita de una casa que van a hacer ellos, ellos van a sacar la enfermedad, se lo llevan ellos. Y ya una vez terminando", dice, "se van a ir al tanque, allá se van dar una barrida también para que ese mal se lo lleve el agua, pero pues todo tiene sentido". Entonces ya así empezaron a ensayar y con cantos que hicieron, pues que se oyen muy bonito porque no es canto español, sino que es canto en tepehua, y ya comenzaron a practicar. Una vez que ya lo hicieron bien, ora sí ya. Tan sólo decir

> que los cantores les decían *pernábel* en tepehua, les dicen *pernábel*, una palabra significativa para esos abuelos. "Ahora", dice, "al momento de estar bailando", dice, "para que el Sol llame la atención", dice, "van a hacer una simulación de montar a la mujer, a la abuelita, para que haiga un chiste y ya cuando vaya a la mitad del canto, ya entonces hacen ése". Ya que empezaron a bailar y ya que empezaron a hacer ése, y dicen que "ya empezaron a reír la gente; entonces el Sol se volteó y también quería ver cómo estaban haciendo a la abuelita, entonces ya para siempre divisó el Sol", dice. Ése es el que sacó el primer lugar, lo de los viejitos. Ahí termina.

Aunque ninguna de estas dos versiones del mito da cuenta del instrumento que acompaña la escenificación de la "payasada" que motivó que el Sol iluminara el mundo, efectivamente la danza era acompañada –lo era en sus escenificaciones pedreñas; todavía lo es en la danza que se lleva a cabo en Pisaflores– por el ejecutante del caparazón de tortuga y un cantor cuya melodía, que nos es mayormente desconocida, da cuenta, seguramente entre otros muchos temas, de los camarones (acuáticos) y los armadillos (subterráneos). En el pasado, al finalizar la Danza de los Viejos, la "concha" de la tortuga, junto con el resto de la parafernalia ritual (los bordones de los viejos, la ropa con que se disfrazaban, las jícaras que usaban como máscaras, el palillo con que se tocaba el caparazón), era tirada en el arroyo para que las aguas regresaran al mar todos esos instrumentos de los muertos, cuya morada oriental se encuentra en el Golfo de México (Williams, 2004: 231).

La descripción que ofrece el más importante etnógrafo de los tepehuas, el antropólogo veracruzano Roberto Williams García, refiere al rito de Todos Santos y el mito que recogió entre los pisafloreños, y añade algunos elementos importan-

tes. En primer lugar, agrega que la vieja vestía a la usanza totonaca, que se distingue de la tepehua por la faja de distinto color y el *keškén* (corrupción del náhuatl *quechquemitl*) de diferente factura (*ibid:* 230), y que el Canto de la Tortuga era "en totonaco y en tepehua" (Williams, 1972: 94). Resultan particularmente significativos estos datos, siendo que en Pisaflores se conserva la única industria viva de factura y uso de vestido tepehua y es ésta la única comunidad tepehua oriental en donde incluso los niños hablan la lengua indígena, lo que permite sugerir que en la ceremonia encontramos el reconocimiento de un origen común tepehua-totonaco que se habría roto con el devenir del tiempo humano, el inaugurado por la risa del Sol.[5]

En segundo lugar, como señalamos antes, entre la parafernalia ritual utilizada para la Danza de los Huehuenches se encontraban las máscaras que utilizaban los dos viejos y que al terminar Santoro eran tiradas en el arroyo: "Jícaras de rayas encaladas cubren la parte lateral de sus rostros", como las describiera Williams (2004: 230). Estas jícaras recuerdan indudablemente a aquellas que todavía se utilizan en San Pedro Tziltzacuapan para finalizar el costumbre funerario, cuatro días después del deceso, cuando en el Baño del Difunto, los deudos se limpian en el manantial, tirando allí la jícara con que, siete o catorce veces, echan agua por sobre sus hombros.

Williams señala que en la misma ocasión en que los ritualistas de la Danza de Todos Santos iban por todas las viviendas de la comunidad, una segunda procesión hacía

[5] Como evidencia suplementaria de que los tepehuas reconocen la hermandad que los vincula con los totonacos, cabe agregar que, lo mismo en Pantepec que en Ixhuatlán de Madero, los tepehuas afirman que hay muchas palabras totonacas que se parecen a las de su propio idioma.

lo propio, ésta conformada por el fiscal, su ayudante y un rezandero, quienes recorrían el poblado cargando varios santos, entre ellos el Niño Dios. Los dos grupos rituales se reunían en el *lakatata* ("casa del padre"), un oratorio comunitario provisional, construido ex profeso a un lado de la agencia municipal y desde ahí salían, por separado, para visitar cada una de las casas del asentamiento. Siguiendo a Williams, también podía ocurrir que en lugar de construir el *lakatata,* se hiciera un altar en la galera comunitaria, en donde se atendía al Niño Dios y a los otros santos (*ibid:* 229-230). El sentido preciso en que se realizan estas procesiones simultáneas en Pisaflores nos es desconocido, pero se puede señalar que el *lakatata,* en donde se atiende al Niño Dios durante Santoro, contrasta con el *lakačínčin,*[6] oratorio comunitario permanente en que se realizan los costumbres, y con las casas de los capitanes de Carnaval, en donde se reúnen los grupos ceremoniales que celebran ese rito.

En San Pedro Tziltzacuapan, la procesión acompañada por el Canto de la Tortuga ya no se practica, aun cuando, como hemos señalado, su presencia en la tradición oral es de primer orden. En cambio, continúa llevándose a cabo la otra procesión: la del Niño Dios que, sin lugar a dudas, refiere al personaje celeste de ese mito del amanecer del mundo que relata el momento en que el Sol naciente –el Niño Dios– mostró su rostro sonriente a la humanidad primigenia que, entonces, rompió en risas con la invención de aquel coito coreográfico.

[6] Williams (2004: 204) propone para *lakačínčin* el significado de "casa del Sol", recurriendo para ello a la palabra totonaca con que se designa el sol: *čin.* En tepehua septentrional, en cambio, *laka-* = (prefijo) del cuerpo; *lak<u>a</u>-* = (prefijo) marca lugar o localización; *lakachín* = (verbo intransitivo) llega; *chin* = (verbo intransitivo) llega (aquí), llega (allá) (Watters, 2007).

El Niño Dios ha estado en casa del fiscal durante todo el año y de él ha recibido velas cada domingo. El 1º de noviembre por la tarde, la imagen de bulto del Niño es llevada a todas las casas de la comunidad por una procesión encabezada por uno de los curanderos del pueblo y una multitud de niños y adultos –dos de ellos cargan dos largos bastones (*išpalipapá,* "bastón del Rayo") (*ibid:* 133), adornados con cempasúchil y hojas de palma de coyol en sus puntas–, casi todos varones, lo que contrasta con las procesiones mayormente femeninas de las posadas decembrinas. En cada casa, el santito es besado por las mujeres y los niños que no acompañan la procesión; los niños de brazos son llevados por sus madres hasta el rostro de la imagen de bulto para que besen al Niño Dios en su cara o, de ser demasiado pequeño, al menos tenga contacto con el santito solar. En cada casa regalan dulces, cacahuates, velas, panes, refrescos, tamales o algunas monedas; mientras éstas se ponen en la cuna del Niño, cualquiera de los otros ofrecimientos se deposita en costales que cargan los hombres que acompañan la procesión. Aunque el Niño Dios visita las casas de indios lo mismo que de mestizos, no visita los hogares de las familias de los mestizos del barrio Centro, descendientes de los caciques que el siglo pasado motivaron el éxodo tepehua que fundó, entre otras, la comunidad de Pisaflores.

A diferencia de la comitiva que acompañaba a los viejos que bailaban el Canto de la Tortuga, la que escolta al Niño Dios no se limpia en el manantial al terminar su recorrido. La narración del profesor Allende señala que al concluir su escenificación en todas las casas de la comunidad, los viejos "se van a ir al tanque, allá se van dar una barrida también para que ese mal se lo lleve el agua". En varias ocasiones, la procesión del Niño Dios ha ido del barrio con menor altitud (barrio Jardín)

al topográficamente más elevado (barrio Joaquín Vera), lo que ha motivado críticas más o menos veladas hacia los ritualistas que han dirigido al grupo ritual. Se ha argumentado que el sentido de la procesión debiera ser el contrario, esto es, hacia abajo, en la orientación que lleva el agua que corre, dirigiéndose de esta manera hacia el Golfo de México, hacia el oriente o al menos hacia donde, en atención a la orografía, escurren las aguas de la lluvia y los manantiales que desembocan en última instancia en el océano. Es probable que las críticas sean resultado del olvido en que ha caído la Danza de los Viejos que, ésta sí, tenía el sentido explícito de "rejuntar el mal aire del pueblo" y expulsarlo con un baño, seguramente realizado en el tanque del barrio bajo del asentamiento.

La procesión masculina del Niño Dios ocupa unas cinco horas del 1º de noviembre, más o menos de las 16:00 a las 20:00, para acabar en casa del fiscal, en donde los participantes de la procesión y el Niño Dios descansan un rato. Más tarde, la comitiva, esta vez acompañada del fiscal, se reúne en la iglesia, en donde se cuentan y anotan las cantidades de dinero y velas recibidas en el curso de la procesión. Los niños que abarrotan la iglesia son entonces formados para los ritualistas repartirles los perecederos colectados. A los hombres que acompañaron al Niño no se les dan dulces, pero sí en cambio, como a los niños, tamales, panes y refrescos. El santito pasa la noche en el altar de la iglesia. Al día siguiente, 2 de noviembre por la mañana, el fiscal, en compañía de sus ayudantes, puede ofrecer alimentos en la nave de la iglesia, para lo que dispone sobre el suelo unas hojas de papatla (en su defecto, papel periódico); encima: refresco, cerveza, aguardiente, tamales, platos con pollo en mole. Cuando lo hace, también sube al campanario y riega un poco de mole

sobre las campanas. Ninguna de estas ofrendas alimenticias es acompañada de flores ni muñecos de papel, siguiendo la prohibición de realizar costumbres en estas fechas.

A partir de este día, pero sobre todo durante el siguiente, los niños son enviados a casa de sus padrinos para obsequiarles de los alimentos que antes recibieron los muertos, algunos hombres y algunos matrimonios visitan a sus compadres con el mismo fin. Suele ser también el 3 de noviembre cuando se visitan las tumbas de los muertos de la familia; aunque alguna persona lleva frutas, panes, tamales, mole, cerveza y refresco, la mayoría sólo porta velas, flores –reales y de producción industrial (de papel o de plástico)– y, siempre, "cortinas" para adornar el lugar en que reposan los restos de los familiares difuntos. Aunque algunos pedreños nos han informado que la "cortina" llevada al cementerio es la que antes adornó el altar doméstico, hemos observado el uso de cortinas nuevas para "vestir" la morada del difunto. De esta forma, "vestidos" iguales, se hacen equivalentes los altares de muertos y las tumbas que albergan sus restos físicos.

Ocho días después del día de los "grandes", se practica el ochavario, dedicado a los muertos a quienes "se les hizo tarde", que no pudieron llegar en los meros días de Santoro, que entonces tienen una segunda oportunidad para visitar a los vivos. También hemos recogido la exégesis según la cual el ochavario está dirigido a los finados cuyos deudos los olvidaron y no les ofrendaron alimentos. El ochavario, así, busca conjurar los peligros de un fallecido con quien los vivos no procuraron reciprocidad. Al preguntar a los pedreños si la atención a estos muertos es como la del día de los angelitos o de los grandes, afirman que se ofrenda a los dos tipos: solteros y casados y con descendencia, es decir, angelitos y grandes.

En términos sociales, la celebración de Santoro corresponde a una práctica doméstica que, si bien se generaliza en toda la comunidad, se mantiene en los límites de ese marco. La atomización de las prácticas al nivel doméstico es subrayada por la visita que el Niño Dios hace a todas las casas de la comunidad; incluso si varias familias tienen parientes difuntos comunes, éstos reciben culto independiente en cada vivienda y no parece haber un acuerdo concertado sobre qué grupo se hace responsable de limpiar y decorar la tumba, tareas que no son tratadas expresamente y parecen ser dejadas a la voluntad del pariente más acomedido. También el rito del ochavario, dirigido a muertos que no son necesariamente del propio grupo doméstico, es un asunto que pone en juego únicamente la ofrenda dispuesta en el altar de una casa con independencia del resto de las casas de la comunidad. En fin, que Todos Santos pone en juego a los grupos domésticos en el marco de grupos parentales limitados y redes de alianzas de compadrazgo. Si el cargo de fiscal se rota año con año de un barrio a otro (como veremos en el capítulo siguiente), en Días de Muertos esta separación no opera papel alguno.

Practicadas lo mismo por indios que por mestizos, las ofrendas de Todos Santos parecen no operar una distinción entre grupos étnicos; con todo, se marca una distancia entre ellos, en la medida en que la procesión del Niño Dios no visita las casas de los mestizos más adinerados (los caciques y sus descendientes) de manera consistente con el estereotipo étnico que vincula a los indios con la pobreza y a los mestizos con la riqueza. Sin embargo, parece pertinente decir que el rito de Días de Muertos, que prescinde lo mismo de curas católicos (siempre mestizos) que de curanderos indios, no opera una distinción étnica.

Tras los días dedicados a los muertos de pan, se abre el tiempo de la cosecha de maíz. A partir del 11 de noviembre, tras el ochavario, se levanta la prohibición de realizar costumbres terapéuticos. Los antropomorfos panes de muertos, que se hacen exclusivamente para los días de Todos Santos, se han acabado ya, dejando lugar los cuerpos de harina de trigo a los cuerpos de papel propios de los ritos de costumbre y al maíz maduro que dará cuerpo a los seres humanos por los siguientes meses, hasta la siguiente cosecha. Se ha cerrado el tiempo oscuro (previo a la iluminación del Cristo-Sol) de las lluvias y los huracanes; en noviembre comienza la temporada de los "nortes", los fríos y las lloviznas ligeras pero insistentes que, junto a la cosecha del maíz, reclamarán de los campesinos una nueva siembra.

Invierno, tiempo de nortes

Ha terminado la celebración de otoño, cuando se atiende a los muertos de Santoro. Nuevamente es lícito llevar a cabo ritos terapéuticos de costumbre. Todo el mes de noviembre se dedica a cosechar el maíz de la temporada de lluvia y hay quienes se ocupan de ello hasta diciembre, en el caso de quienes sembraron tarde. El calendario ritual señala las fechas para la realización de las prácticas productivas agrícolas y, de la misma forma que los días de Todos Santos y los Fieles Difuntos marcan el tiempo de la cosecha de maíz, la Natividad indica la fecha ideal para la siembra del maíz del siguiente ciclo: el de secas. Y aunque la ocasión escogida por el agricultor para la realización de tal o cual trabajo en la milpa depende de un sinfín de circunstancias, y por tanto ocurre con frecuencia que las tareas no se llevan a cabo en los días ritualmente marcados, a pesar de ello, todos los agricultores reconocen que los ritos señalan el desempeño de esta o aquella tarea y la presencia de un tipo u otro de clima. En invierno y desde un poco antes de su arribo, a partir de los primeros días de noviembre y hasta los primeros días de febrero, este clima es el de las frías y tenues pero persistentes lluvias que permitirán que germine el maíz de la temporada seca del año.

Este periodo del año se caracteriza porque su principal celebración, en Año Nuevo, reúne los ritos que, a pesar de ello, no dejan de estar permanentemente separados: los costumbres chamánicos, oficiados por los curanderos, y las fiestas católicas, con rezanderos, catequistas y sacerdotes como oficiantes. Si, como hemos visto, los rituales de otoño prescinden de la jerarquía eclesiástica y de los oficios de los curanderos (los curas no participan de las celebraciones domésticas, mientras que el curandero del pueblo, aunque interviene en la procesión del Niño Dios, no ejerce práctica chamánica alguna en los días principales de, y previo a, la celebración), los de invierno los hacen participar ora separadamente, ora reunidos, en una sucesión de ejercicios rituales ya católicos, ya de costumbre.

Todo este periodo es ocasión de costumbres terapéuticos ocasionales pero, en términos de ritos calendarizados de interés general (comunitario), el espacio temporal entre el 11 de noviembre y el 12 o 16 de diciembre aparece vacío. Como señalamos antes, los días entre el 11 de noviembre y el 12 o 16 de diciembre no son escenario de rituales comunitarios calendarizados. Cuando Williams (2004: 232) realizó su investigación etnográfica entre los tepehuas de Pisaflores, las posadas se celebraban durante las doce noches previas a la Natividad, "manteniendo así un número ritual". Efectivamente, el doce es una cifra que, en la numerología tepehua, puede referir a lo femenino cuando se trata de las "muñecas" (atados de jonote de hule) o los "rosarios" (hilos con flores ensartadas) dispuestos sobre las mesas utilizadas en los costumbres. Arrancando el día de la Virgen de Guadalupe, de esta manera el inicio de las posadas aparecía congruente con la numerología ritual que enfatizaba el carácter femenino de

unas procesiones que, a diferencia de las masculinas que llevan al Niño Dios de casa en casa la tarde y noche del 1º de noviembre, aparecen marcadas por la femineidad pues, ciertamente, los contingentes que llevan a los peregrinos de casa en casa están conformados mayoritariamente por mujeres y niñas. De hecho, este carácter femenino de las posadas es también propio de la celebración de la Navidad en la iglesia y del costumbre del Niño Dios en año nuevo, como veremos a continuación. Pero si en el pasado la fecha de inicio de las posadas guardaba una correspondencia más acorde con el sentido específicamente tepehua de los ritos de invierno, en nuestros días, y por imposición de la iglesia católica, las posadas comienzan no doce sino nueve días antes de Navidad: el 16 de diciembre,[7] guardando así una correspondencia no con el número tepehua para la hembra, sino –aunque también con lo femenino– específicamente con la maternidad, por la vía del número de meses que dura el embarazo, como algunos pedreños refieren.

Así pues, las nueve noches previas a la conmemoración católica del nacimiento de Jesucristo, ven sucederse los ritos

[7] Es pertinente señalar que la etnografía de Williams refiere sobre todo a la comunidad de Pisaflores, en donde la iglesia católica apostólica romana tiene apenas algunas décadas de presencia, mientras que la iglesia católica apostólica mexicana (vinculada históricamente con la iglesia ortodoxa rusa) administra servicios religiosos cuando menos desde mediados del siglo xx y, casi con seguridad, desde la fundación de Pisaflores hacia finales de la cuarta década de ese siglo. En San Pedro Tziltzacuapan, si bien la presencia de los sacerdotes católicos sufrió el mismo vacío que Pisaflores durante la mayor parte del siglo xx (y al menos desde el xix), la iglesia, católica desde su fundación, es un lugar al que el sacerdote ortodoxo tiene prohibido entrar (es al menos así hoy día, cuando los catequistas, dueños de las llaves de las puertas de la iglesia, se arrogan la facultad de decidir quién puede y quién no puede ingresar al templo). Podría ocurrir, pues, que en San Pedro no haya habido modificación del calendario de las posadas y que, en cambio, éstas se hubieran modificado desde su fundación en Pisaflores, la comunidad hija de Tziltzacuapan.

de las posadas que en poco se distinguen de las prácticas populares de pueblos y colonias urbanas a lo largo y ancho del país. Junto con su esposa, el catequista, fiel a la ortodoxia católica y sumiso a su jerarquía, dirige todas las noches el rezo de un rosario en la iglesia, tras lo cual encabeza la procesión de los peregrinos y el canto de villancicos en casa de los posaderos. Los peregrinos son tres pequeñas imágenes de bulto: la Virgen María sobre un burro, san José y "el ángel", completada la escena por una palmera, dispuestas las figuras de cerámica sobre una mesa con papel picado por mantel, mesa que forma una estructura junto con ramas de otate adornadas con hojas de palma, que sostienen un techo de pino y "una hoja ancha que hay en el monte", decorado todo con globos de plástico y adornos navideños (escarcha, esferas, rostros de Santaclós).

Cuando los peregrinos no encuentran posaderos, es decir, cuando ningún grupo doméstico ofrece su casa para recibir a los santos, éstos pasan la noche en la iglesia, en donde, como señalamos, se cantan los villancicos, se reza un rosario y se entonan otros cantos religiosos católicos, por ejemplo *La Guadalupana.* En otras ocasiones, en menor medida el año de 2009, una persona solicita al catequista dar posada a los peregrinos para tal o cual noche; el catequista observa que son los días cercanos a la Navidad cuando la gente pide recibir a los peregrinos, mientras las solicitudes escasean los primeros días. Aunque lo mismo tepehuas que mestizos requieren dar posada a los peregrinos, suelen ser las familias más acomodadas de la comunidad las que se ofrecen para tal servicio, lo que a veces es percibido por los propios pedreños como un factor de filiación étnica (mestizos ricos *vs.* indios pobres).

Ya sea que los peregrinos salgan de la iglesia o de la última casa en donde recibieron posada, una procesión nocturna, compuesta casi enteramente por infantes (a veces mayoritariamente niñas), acompaña a las imágenes al lugar en donde pasarán la noche. El tañido de las campanas anuncia la procesión; la gente se reúne en la iglesia ya para celebrar ahí la posada, ya para dirigirse a la casa en donde los peregrinos pasaron la noche, sin un orden prescrito para el sentido (por ejemplo, de uno a otro barrio) en que debe turnarse una posada a otra. Al llegar a la casa en donde los santos pasarán la noche, parte del contingente de la procesión entra y otra se queda en el patio, tras lo cual los residentes cierran la puerta de la casa. En el patio comienza el canto: "En el nombre del cielo, os pido posada…". Los posaderos contestan, siguiendo el protocolo eclesiástico. Al compás de "Entren, santos peregrinos, peregrinos…", la puerta se abre y los santos ingresan a su posada. Los caseros reparten entonces tamales, café, ponche o atole de naranja "cucho" con canela –atole dulce, en contraste con el atole agrio o de caña de los costumbres– y, para los niños, dulces, cacahuates y semillas de calabaza pipián. Lo mismo que respecto a las misas semanales, el catequista se queja constantemente de que, para celebrar las posadas, la gente llega tarde a la iglesia, los niños juegan sin atender disciplinadamente las oraciones y cantos, los pedreños no se ofrecen voluntariosamente para recibir a los peregrinos. Sus quejas son análogas a las del sacerdote católico que sólo muy ocasionalmente llega a celebrar la misa en San Pedro. Mestizos ambos, parecen impermeables a la sensibilidad religiosa indígena.

El 24 de diciembre, después de las 9 de la noche, el fiscal llega con el Niño Dios a la iglesia, acompañado de sus

familiares portando velas y sus ayudantes (compadres suyos) cargando los largos bastones del Rayo *(išpalipapá).* En 2009 llegaron tocando campanas, quemando copal y tronando cohetes de arranque, para colocar al Niño Dios en el altar de la iglesia, sin prestar atención al rosario cuyo rezo conducía el catequista. Tras llegar los peregrinos a la iglesia, las mujeres mecen al Niño Dios en una sábana, subrayando el carácter femenino de los ritos del solsticio de invierno. A veces el sacerdote católico oficia una misa en la que, huelga decirlo, las autoridades religiosas locales no juegan papel alguno, a no ser el de objeto de los regaños del padre.

Ese año, a diferencia de lo ocurrido en los previos, también registrados etnográficamente, los mestizos del pueblo llevaron varias piñatas para que los niños (mestizos) las rompieran en el "auditorio" o "salón de usos múltiples" (la nueva galera comunitaria). Las piñatas no son un elemento propio de las tradiciones rituales locales, incluso si, desde hace mucho tiempo, los tepehuas celebran su cumpleaños con un pastel comprado en la ciudad (y a veces zacahuil, una especie de tamal de grandes dimensiones) si son niños, o con una borrachera si son hombres adultos. Los comentarios del catequista, aunque no declaran explícitamente contenidos étnicos, los sugieren en la medida en que sus quejas aplican, precisamente, a la mayoría de los tepehuas y no a los mestizos. El rezo del rosario interrumpido por los cargueros tepehuas no hace sino confirmar ese encontronazo entre las prácticas rituales tepehuas y las mestizas.

En teoría, el 24 de diciembre constituye la fecha límite para la siembra del maíz, aunque hay quienes reconocen un término alternativo en la celebración del costumbre del Niño Dios que tiene lugar en la casa del fiscal saliente durante la

víspera del Año Nuevo y la del entrante el primer día del año. Este costumbre grande (*kadininàu* = costumbre comunitario), el primero que la comunidad celebra en el año (entendiendo que, si atendemos al registro mítico, el año comienza en Santoro), es la última y más onerosa responsabilidad del fiscal, aunque, como primera celebración, puede llegar a ser también costosa si así lo desea. Varios rasgos distinguen este costumbre de otros: algunos de ellos son, con toda seguridad, característicos de éste; otros, en cambio, guardan un estatuto ambiguo en el estado de nuestra investigación y, en ese sentido, no podríamos asegurar que tales rasgos sean definitorios o resultado de los azares del registro etnográfico. Como rasgos definitorios del costumbre del Niño Dios, encontramos: 1) la realización de una fase que lo caracteriza, donde participa la imagen de bulto de un santo; 2) su desplazamiento temporal; y 3) la omisión de las fases de sacrificio y "firma" con la sangre sacrificial. Como rasgo que hemos registrado en los tres costumbres de este tipo que hemos observado, pero del que no podríamos asegurar que sea un rasgo estructural, aparece que el rito de limpia *(katalakapałàu)* es oficiado exclusivamente por el curandero varón que, en esta ocasión, recorta "muñecos" de papel (los muertos nefastos o "malos aires") y confecciona "muñecas" de corteza de jonote de hule (los "espíritus de la tierra"). Los "baños" propios de las limpias son realizados por el curandero y no, como ocurre en otras limpias, por las curanderas o "parteras".

Abundemos en las características que con seguridad definen el costumbre del Niño Dios. En primer lugar, su fase emblemática: la participación de una imagen de bulto y su ropa. A diferencia de los otros costumbres en que los seres no humanos toman cuerpos de papel ("muñecos" recortados) o

de corteza ("muñecas" de jonote atado), el costumbre de la víspera de Año Nuevo es el único en que participa un santo. Como en otros *jalakiłtúntin* (los costumbres propiamente dichos que tienen lugar adentro de la casa de costumbre), una mesa –que no el altar– es el centro de las atenciones rituales. Sobre ésta, reproducción a escala de la Tierra, el curandero coloca los muñecos de papel (las almas de los seres humanos que pueblan el mundo), los arreglos florales "coyoles" (la capa vegetal que cubre la Tierra), los refrescos, botellas con aguardiente y "coyoles" (que indican los rumbos del plano terrestre). Sobre todo ello, precisamente encima de los "muñecos", el curandero dispone la cuna que guarda al Niño Dios, el sol naciente en su imagen católica. Al pie de la mesa, la ropa que el Niño ha ido acumulando con el paso de los años es dispuesta sobre un pliego de plástico en el suelo. El costumbre ve aparecer casi todas las fases (con excepción del sacrificio y la "firma") de un costumbre estándar: "baños" con jitomate y pañuelos a la parafernalia y a los ritualistas, ofrenda de pan y café, baile alrededor de la mesa (que continúa hasta el final del costumbre), intercambio de arreglos florales (y, con ello, solicitud de perdón entre ritualistas). Además de que los baños con jitomate incluyen esta vez la ropita del Niño, se añade una fase después los intercambios, en sustitución de la "firma": el fiscal, su esposa y el resto de los ritualistas (sobre todo mujeres), bailan con el Niño en brazos, tras lo cual todos sostienen una sábana sobre la que cargan la imagen que, así, es mecida y arrullada con un son de costumbre cuya melodía se acompaña por un canto (que nadie canta) cuya letra es conocida popularmente: "A la rorro, niño, a la rorro ya… duérmase, mi niño, duérmaseme ya…".

Los cuerpos que los curanderos confeccionan con papel y corteza contrastan con el cuerpo de la imagen de bulto del Niño Dios, cuya hechura y mantenimiento no son del dominio de pedreño alguno. La mayoría de los cuerpos de los muñecos y muñecas que se utilizan en los costumbres son desechados tras haberse utilizado; incluso los muñecos de las semillas (los espíritus dueños de las plantas cultivadas), que se guardan en baúles (o guacales) y que no son tirados tras el culto que se les rinde, deben ser repuestos después de algunos años (tal ejercicio de confección de nuevas semillas se lleva a cabo cuando se peregrina a La Laguna, el santuario que constituye la morada mítica de los espíritus de esas plantas). Ambos tipos de cuerpos se degradan rápidamente. En cambio, las imágenes de bulto no se cambian por nuevas y, de hecho, en la tradición oral aparecen como incorruptibles, cuerpos que existen desde tiempo inmemorial, "antiguas" legadas por los ancestros. Esta diferencia de cuerpos, unos efímeros, otros perdurables, parece explicar la necesidad de sangre de los primeros y su prescindencia por parte de los segundos. Si la sangre dota de vida a unos cuerpos inertes, a unos cuerpos vacuos mientras el dispositivo ritual no opere sobre ellos, entonces un cuerpo imperecedero puede hacer abstracción del líquido vital, pues está vivo desde siempre y continuará estándolo. Acaso sea dable conceder en la operación de un proceso de contagio de vitalidad por contacto en la forma en que los muñecos bajo el Niño serían vivificados por contacto con el cuerpo perpetuo, de ahí que incluso los cuerpos de papel prescindan de sangre cuando se les utiliza en el costumbre del Niño Dios. Los cuerpos de materia vegetal, que confeccionan los chamanes para dotarlos con la sangre del sacrificio, contrastan así con los cuerpos de los santos

que, a diferencia de los primeros, tienen a la iglesia como espacio privilegiado, incluso si, como en el caso del pequeño Cristo-Sol, pasa la mayor parte del año fuera del recinto del culto católico. El sacrificio y la sangre que provee resultan, indudablemente, ajenos al marco espacial de la iglesia y los santos. Si el Niño Dios, el Sol naciente que no deja de ser un santo y tiene el cuerpo de uno, participa en un rito de costumbre a condición de realizarse éste fuera del espacio de la jerarquía eclesiástica; si este costumbre grande funde los cuerpos de la tradición amerindia y los de la tradición católica, ello ocurre incorporando a la ritualidad india los cuerpos de la iglesia.

Un segundo elemento caracteriza el costumbre de Año Nuevo: su desplazamiento temporal. En los otros tipos de costumbre, la limpia comienza por la tarde en el patio, mientras que el costumbre propiamente dicho (es decir, el *jalakiłtúntin* que se lleva a cabo adentro de la casa de costumbre) tiene lugar ya entrada la noche y hasta poco más allá del amanecer. En contraste, la limpia del costumbre del Niño Dios comienza por la mañana, de manera que el *jalakiłtúntin* tiene lugar por la tarde y termina apenas entrada la noche. Cuando apenas ha anochecido, el costumbre llega a la fase de mecer al Niño con sones de costumbre. Cuando el fiscal tiene los medios para hacerlo, puede contratar una banda de viento para acompañar el festejo, incluso si este tipo de música no es propio de los costumbres. Tras el rito y el convite de comida añadido al opcional acompañamiento de música de viento (en cuyo defecto los músicos de costumbre tocan huapangos), el fiscal sale en procesión con el Niño Dios, acompañado de sus ayudantes que cargan los bastones del Rayo. Anunciados por "cohetes de arranque", a veces hasta cien

personas, aunque en otras ocasiones apenas una decena, se dirigen a la iglesia en una procesión que tiende a rodear el asentamiento en sentido contrario al de las manecillas del reloj. En la iglesia el santito descansa un rato.

Antes de que acabe el año, la procesión se dirige a casa del fiscal entrante, quien ocupará el cargo durante un año. De acuerdo con algunos pedreños, en la elección del nuevo fiscal no participa el interesado principal, sino que la decisión la toman el fiscal y sus allegados (entre ellos, privilegiadamente los que forman parte de su red parental y los vecinos del propio barrio), acaso consultando a los fiscales pasados y al curandero, y no en cambio al carguero próximo. Si bien esto llega a ocurrir así, según observamos en alguna de las ocasiones en que acompañamos la transmisión del cargo, puesto que la procesión llegó a la casa del nuevo fiscal y las luces estaban apagadas y el carguero recién nombrado abrió la puerta con cara de haberlo despertado la comitiva que no esperaba, en otra ocasión fue evidente que el fiscal entrante aguardaba la llegada del santito y del fiscal saliente, a decir por el hecho de que varios cartones de cerveza y cajones de refresco esperaban a la procesión. El fiscal pasado y su esposa les dicen al fiscal que recién toma el cargo y a su esposa que deben cuidar al Niño, y prenderle velas todos los domingos, que están obligados a cambiarle su ropa el 2 de febrero y a hacerle su costumbre el último día del año; les informan de la cantidad de velas que les entregan (parte de ellas recolectadas durante la procesión de Todos Santos) y depositan la cuna con el Niño en una mesa, al tiempo que les entregan una caja con toda su ropa. Todo esto ocurre antes de la medianoche, de manera que el año comienza con el fiscal recién estrenado ya en funciones.

La selección del fiscal, como la de cualquier autoridad en la comunidad –y como en muchos otros casos de que da cuenta la bibliografía etnográfica del país–, se hace tomando en cuenta el prestigio y reputación del candidato, su compromiso para con el trabajo. En 2009 un candidato hizo saber al fiscal en funciones de sus intenciones de heredar el cargo, pero puesto que éste vive en la ciudad de México, fue rechazado con el argumento de que podía llevarse la imagen y no regresarla, además de que se cuestionaba la responsabilidad con que su familia en San Pedro habría de guardar las obligaciones rituales.

La organización territorial de San Pedro Tziltzacuapan sigue un patrón común a muchas comunidades mesoamericanas, divididas en barrios, secciones o mitades, presentándose "como un sistema de clasificación social que divide a la población en grupos residenciales claramente diferenciados", concibiéndose cada "unidad territorial como una marca de distinción y una categoría de pertenencia" (Millán, 2007: 76), que se hace evidente, sobre todo, en la manera de operar de los grupos ceremoniales de Carnaval y en la definición del cargo de fiscal.[8]

La elección del fiscal se rige por un principio de rotación que distribuye la función del cargo comunitario según una circulación espacial que lo lleva un año a la mitad de arriba y otro año a la mitad de abajo, de manera que mientras una de las unidades territoriales asume la responsabilidad del santo

[8] Si bien la división de la comunidad en barrios parece tener efectos nulos sobre las preferencias matrimoniales, en cambio es un factor muchas veces definitorio de la residencia postmarital en función de la tendencia patrilocal de la alianza según la cual se privilegia la construcción de la vivienda de la nueva pareja en el solar del grupo doméstico del esposo o en un terreno contiguo.

en la figura de uno de sus miembros, la otra unidad territorial prescinde de dicha responsabilidad. Sin considerar la opinión del nuevo carguero en su decisión (y aquí no podemos sino leer un signo de la distancia que separa las dos unidades barriales), el grupo ceremonial encabezado por el fiscal se dirige a la vivienda del miembro de la otra mitad. Aunque la función del fiscal ya no se inscribe en un verdadero sistema de cargos, opera según la lógica de uno de los objetos de estudio privilegiados por la antropología mexicana, es decir, según un "sistema de equivalencias donde cada [mitad] recibe periódicamente un cargo y lo cede a la siguiente sección al concluir el lapso reglamentario" (*ibid:* 93).

San Pedro Tziltzacuapan se encuentra segmentado en cuatro barrios: General Joaquín Vera, a mayor altitud y al poniente; El Palote, al norte y también más arriba que la mayor parte del resto del asentamiento; Centro, a una altitud media; Jardín, al oriente y topográficamente abajo. Las unidades intermedias pedreñas, sus barrios, funcionan en atención al principio de centro-periferia y, simultáneamente, como mitades socioterritoriales. Aunque la organización cuatripartita juega algún papel respecto de la operación de las instituciones supracomunitarias (por ejemplo, los servicios de salud estatal o la operación de programas federales como PROGRESA), en cuanto a la organización ritual y las relaciones interétnicas (relaciones políticas ambas), funcionan como un sistema trino que, obviando al centro, hace operar dos mitades. El barrio Centro, que concentra a la población mestiza adinerada –y en esa medida buena parte de las decisiones políticas de la comunidad frente al ayuntamiento y el estado–, es el lugar en que se encuentran la agencia municipal, la clínica (vacía), la antigua galera, el nuevo auditorio y la iglesia.

Este barrio, sin embargo, no participa de los grupos rituales de Carnaval y tampoco es elegido alguno de sus miembros como fiscal. Los barrios General Joaquín Vera y El Palote funcionan como la mitad de arriba, mientras que el solo barrio Jardín opera en tanto mitad inferior. Cuando el fiscal de un barrio y sus allegados eligen al fiscal entrante del otro barrio, en realidad escogen al carguero de la otra mitad, en un sistema que excluye al barrio Centro. No importa si el Niño Dios pasó el año en una casa del barrio El Palote o en una del barrio Joaquín Vera; en cualquiera de los dos casos, el siguiente año habrá de ser atendido por un fiscal que viva en el barrio Jardín, de manera que las responsabilidades del cargo rotan de arriba hacia abajo para después seguir el sentido inverso, siempre prescindiendo del centro, el barrio que, *grosso modo,* aparece étnicamente diferenciado.

No sólo en el barrio Centro viven mestizos y, de hecho, el proceso de descaracterización étnica es avanzado en todos los barrios, lo que es particularmente visible en el hecho de que pocos niños entienden la lengua tepehua y menos aún –casi ninguno– la hablan. Sin embargo, el barrio Centro es conceptualizado como el de los mestizos, lo que responde a factores históricos, pues ciertamente es ahí en donde se concentraron los caciques de mediados del siglo pasado (ganaderos acaparadores de tierra, monopolizadores de la producción de aguardiente, asesinos de campesinos) y sus descendientes. Aunque en los otros barrios hay mestizos, en el barrio Centro no hay tepehuas. Frente a la violencia caciquil mestiza, la respuesta comunitaria parece ser la exclusión de este sector de la población de la dinámica ritual local; de este sector en tanto unidad socioterritorial. Pero si la separación de los sectores étnicamente diferenciados de la población local opera en lo

tocante a las prácticas rituales colectivas, ello ocurre también, a grandes rasgos, respecto a los individuos, pues si la unidad intermedia de la comunidad definida como mestiza no participa del compartimiento indígena de la ritualidad comunal, en el mismo sentido, los mestizos se eximen del universo significativo del proceso salud-enfermedad tepehua (incluso si las dolencias mestizas comparten parte de la nosología indígena y a la inversa).

En este capítulo cabe dar cuenta de algunos ritos terapéuticos del tipo costumbre. En éstos, los curanderos actualizan sus redes sociales, en las que participan poco o nada los mestizos. Una parte fundamental de las obligaciones rituales de los curanderos de la Huasteca sur, los tepehuas de San Pedro Tziltzacuapan incluidos, es la de realizar, en el curso de su vida, al menos cuatro o siete costumbres de promesa *(katánit, kadánit),* en los que agradecen a las divinidades el don que recibieron de ellas, a la vez que ofrecen a quienes han sido sus pacientes (y con ello se han convertido en sus compadres) lo que, en ocasiones previas, han recibido de ellos. Así, quienes han aliviado sus dolencias con un curandero, son invitados por él (o ella) cuando hace su promesa. Como dijimos, en estas redes participan pocos mestizos, quienes, al menos en el caso de San Pedro Tziltzacuapan, desdeñan, lo mismo que los sacerdotes católicos, la labor de los especialistas rituales indígenas, a quienes califican peyorativamente de "brujos".[9]

[9] Entre los tepehuas, lo mismo que entre los otomíes, el calificativo de "brujo" no tiene necesariamente una connotación negativa. El término puede aplicarse sin carga de estigma por las prácticas rituales de raigambre amerindia, ni por el carácter nefasto de sus objetivos. En este sentido, por ejemplo, entre los otomíes del vecino municipio de Pantepec, se llama "papel de brujo" al que utilizan los curanderos, lo mismo si con éste curan que si con éste enferman. Con todo, es cierto que hay contextos enunciativos en que, entre los indígenas (y particularmente entre curanderos), llamar

Como señalamos atrás, excluyendo las terapias rituales aleatorias con que los curanderos tratan las dolencias de sus pacientes-compadres, los primeros días de diciembre, y hasta el decimosegundo o decimosexto día del mes, no ofrecen lugar para costumbres comunitarios, de interés general. Sin embargo, esa primera quincena decembrina, tanto como el mes de enero (sobre todo la primera quincena), constituyen el tiempo privilegiado por los curanderos para llevar a cabo los costumbres terapéuticos en que ellos aparecen como el centro de las atenciones rituales: las promesas. A diferencia de los tepehuas del norte (Tlachichilco), los otomíes y los totonacos vecinos, que llevan a cabo este tipo de costumbres durante la última noche del año y el primer amanecer del nuevo, entre los tepehuas orientales (entre los que se cuentan los de San Pedro Tziltzacuapan), que dedican el paso de un año al otro para un costumbre comunitario, las promesas en que los curanderos agradecen a las divinidades su don curativo se realizan en la misma temporada del año, pero sin fecha precisa. De las tres promesas que hemos registrado, el curandero de San Pedro hizo la suya del 10 al 11 de diciembre; una "partera" de El Tepetate la hizo del 4 al 6 de enero; y uno de los curanderos de Pisaflores la llevó a cabo del 5 al 6 de enero.

Las promesas no difieren sustantivamente de otros tipos de costumbre por cuanto a su protocolo. Como todo costumbre, supone un primer rito de limpia *(katalakapałáu)* realizado en el patio, y un segundo rito, propiamente de costumbre *(jalakiłtúntin)* –en su modalidad de promesa *(katá-*

brujo a un especialista ritual sí connota el estigma de una práctica de fines aviesos, en contraste con los fines curativos de otro curandero (frecuentemente el mismo que lo afirma, que de esta manera ofrece una imagen positiva de sí mismo).

nit, kadánit)–, que se lleva adentro de la casa del curandero. Hay, sin embargo, varias diferencias que resultan relevantes, con la reserva de que lo que sigue da cuenta del estado de una investigación en proceso (acaso toda investigación sea siempre así, por definición: en proceso) y no de una acabada. Dos de las tres promesas en que hemos participado (las dos realizadas por curanderos varones) han comportado importantes diferencias con otros tipos de costumbre; la otra de ellas (la realizada por una curandera), en cambio, no… o, en todo caso, sólo limitadamente, por ausencia. Sin embargo, una de las promesas de curandero marca diferencia respecto de las otras dos, una de curandero y otra de curandera.

La limpia *(katalakapałáu)* estándar tiene un protocolo de tres fases, las tres llevadas a cabo en el patio de la casa de costumbre: 1) "baño"; 2) ofrenda a los "malos aires"; y 3) "levantada de sombra". La primera y tercera fases las suele(n) llevar a cabo la(s) curandera(s), utilizando para ello muñecas de corteza de jonote de hule atado; el curandero ejecuta la segunda fase, recurriendo a los muñecos de papel recortado. El rito posterior a la limpia, el llamado propiamente costumbre *(jalakiłtúntin),* sigue este orden secuencial ritual: 4) "baños" con jitomate y pañuelos a la parafernalia y a los ritualistas; 5) ofrenda de pan y café; 6) baile alrededor de la mesa (que continúa hasta el final del costumbre); 7) sacrificio de aves; 8) ofrenda de las aves cocidas; 9) intercambio de arreglos florales y solicitud de perdón entre ritualistas; 10) intercambio de aves cocidas y solicitud de perdón entre ritualistas; y 11) "firma" con la sangre de las aves sacrificadas. Todas las fases las realizan la(s) curandera(s) en su(s) diminuta(s) mesa(s), poblada(s) de cuerpos atados, y el curandero varón en su mesa, la principal, poblada de cuerpos recortados.

La limpia que se realizó en la promesa de la partera de El Tepetate siguió puntualmente el protocolo, sin variación alguna. De acuerdo con éste, la promesera realizó las funciones rituales propias de su sexo, sin variar en nada el rito por el hecho de que ella fuera a la vez paciente y curandera. En cambio, en las dos promesas de curanderos varones que hemos registrado, los promeseros actuaron no como especialistas rituales, sino (hasta donde pudimos observar) sólo como pacientes. En la promesa del curandero de Tziltzacuapan se realizaron únicamente la primera y la segunda fases de la limpia. La primera de éstas, los "baños", la llevaron a cabo dos parteras, quienes obviaron la tercera fase, la "levantada de sombra". El especialista ritual, en el lugar de paciente, recortó muñecos de papel pero, no oficiando, pidió a una curandera que los atendiera en su lugar, de manera que una mujer, especialista ritual, realizó las tareas rituales propias del curandero varón.

En la promesa de Pisaflores la limpia prescindió de la segunda fase, la ofrenda a los "malos aires" que se incorporan en muñecos de papel, que el curandero no recortó ni atendió. Las dos mujeres curanderas practicaron los baños y levantaron las sombras de los participantes (incluido el promesero) en el rito. A la vista de la mayoría de los participantes, la ofrenda a los muñecos no se llevó a cabo, pero en su lugar ocurrió algo atípico respecto de lo que ocurre en Tziltzacuapan y El Tepetate. Tras estas dos fases de la limpia, se llevó a cabo un acto ritual a puerta cerrada, es decir, del que el etnógrafo fue expulsado y la mayoría de los ritualistas no participaron. En ninguna otra ocasión nos ha ocurrido cosa semejante durante el trabajo etnográfico.[10] A este hecho

[10] Lo más cercano fue una ocasión en que, en San Pedro Tziltzacuapan, en la agencia

inusitado en la experiencia del etnógrafo, se añade también lo excepcional del lugar en que ocurrió. La casa de costumbre en donde se llevó este acto albergaba un altar típico, pero también, a menor altura que la mesa de éste, una segunda mesa, cubierta con un mantel negro, con dos pequeñas estatuas: un esqueleto y una Santa Muerte, al lado de las cuales había veladoras de esta imagen, y botellas de tequila y ron de producción industrial. Entre los curanderos que conocemos de San Pedro Tziltzacuapan y El Tepetate, más tradicionalistas que los pisafloreños, no se observan estos santos de reciente aparición, ni se consume otra bebida alcohólica que la producida en San Pedro Tziltzacuapan: el aguardiente de caña de azúcar.

Desconocemos, pues, los pormenores de las prácticas rituales pisafloreñas, y aunque puede decirse con certeza que las tres comunidades comparten la misma tradición cultural, puesto que: a) Pisaflores fue fundado poco antes de 1940 por tepehuas que huyeron de la violencia caciquil pedreña, y b) El Tepetate fue fundado en 1970 por tepehuas, también originalmente pedreños, que recibieron una dotación ejidal y se mudaron a sus nuevas tierras, sin embargo, Pisaflores goza hoy de una dinámica muy distinta de la que se observa en las comunidades "madre" y "hermana", y hasta otras más

municipal se ventiló un robo cuya víctima fue uno de los profesores de la escuela primaria y cuyos sospechosos fueron tres niños. El pedreño mestizo que en ese momento nos acompañaba, y con quien no estábamos en el edificio público, quiso detenernos cuando, al percatarnos de que algo ocurría, nos dirigimos a presenciar la audiencia. No logró detenernos. De hecho, ni las autoridades civiles (el juez y el agente municipal) ni los implicados (el profesor, los alumnos y sus padres) encontraron inconveniente en que presenciáramos la escena, por lo que, evidentemente, la presenciamos. No ocurrió cosa semejante en la ocasión descrita en Pisaflores, en donde el promesero nos pidió salir de la casa de costumbre para quedarse con unas cinco mujeres y, tras nuestra salida del recinto, cerrar las puertas.

de distinta filiación étnica en la región. Siendo la localidad con la población más numerosa del municipio, incluso más que la cabecera municipal, Pisaflores ocupa también un lugar destacado en lo económico, concentrando el grueso de las actividades comerciales del sur del municipio.[11] A la par que la económica y demográfica, la vitalidad cultural de Pisaflores es también notable, lo que se deja ver por ser la única comunidad tepehua oriental en donde la lengua amerindia no está condenada al olvido, la única en que los niños hablan la lengua materna de sus padres.

Un factor que seguramente no ha sido menor en esta valorización positiva de la identidad tepehua en el caso de los pisafloreños, es que son los únicos tepehuas a quienes conocemos con alguna profundidad por la bibliografía etnográfica, tanto por haber sido el caso privilegiado por el autor de las únicas monografías sobre este pueblo indígena (Roberto Williams García) y, consecuentemente, el caso privilegiado por los antropólogos de las siguientes generaciones que se han interesado por tal pueblo y que, con ello, han olvidado al resto de las comunidades que lo conforman. Es muy probable que estos factores económicos, culturales e históricos, hayan dado lugar a una dinámica ritual particularmente abierta a la innovación, de la que el culto a la Santa Muerte y una posible modificación del protocolo ritual serían expresión. No es de extrañarse que, siendo Pisaflores una comunidad con una fuerte identidad étnica, una extraordinaria vitalidad ritual y la infraestructura adecuada para recibir visitantes que

[11] En este rubro, Pisaflores sólo es superado por la comunidad mestiza-caciquil de Llano en Medio, ubicada en la parte centro-norte del municipio, y que controla, además de la política municipal, las vías comerciales por su acceso directo a la carretera y por no depender su comunicación de río ni puente alguno.

busquen un equilibrio entre comodidad y exotismo, sea, por tanto, multivisitada por lingüistas y antropólogos (la mayoría de los cuales, por cierto, ha dejado poca constancia de su trabajo, puesto que los tepehuas siguen siendo, por lo que puede decirse a partir de la producción bibliográfica, uno más de los muchos grupos étnicos poco conocidos del país, sobrerrepresentados por una sola obra clásica), los nativos hayan aprendido a deshacerse, sin tapujos, de los etnógrafos demasiado curiosos.

En fin que la expulsión del escenario ritual nos impidió registrar lo que tuvo lugar adentro de la casa de costumbre. ¿Fue la ofrenda a los malos aires, una práctica ritual sustituta o una enteramente novedosa? La explicación tal vez la dé uno de los muchos etnógrafos que visitan Pisaflores. La promesa que tuvo lugar allí en enero de 2008 fue una particularmente concurrida (un signo más del auge del curanderismo pisafloreño), lo mismo por tepehuas de esa comunidad y de las vecinas, y, a decir del curandero, por pacientes-compadres de otros estados de la República. Por ello, el costumbre *(jalakiłtúntin)* que en condiciones normales tiene lugar adentro de la casa de costumbre, se realizó en un segundo patio, distinto al que fue escenario de la limpia.[12] Ahí, el ejercicio ritual mostró también las peculiaridades propias de las promesas y otras más derivadas ya de la idiosincrasia del curandero, ya de la singular historia de Pisaflores.

Por un lado, antes de la fase del intercambio generalizado de arreglos florales (esa vez montados en "estrellas", también

[12] Más evidencia del apogeo ritual de Pisaflores: la riqueza del curandero (quien tiene una casa muy grande con varias viviendas y varios patios) y la presencia de muchos curanderos y curanderas en la comunidad, en contraste con Tziltzacuapan que tiene contados curanderos y parteras, y El Tepetate que tiene aún menos.

hechas con palma de coyol), los ritualistas nos dirigimos en procesión a la iglesia en el centro del asentamiento, llevando con nosotros varios santos, entre ellos un Cristo en una cruz de más de un metro de alto. La participación de los sacerdotes católicos en los ritos de costumbre es enteramente atípica, y más aún la visita a la iglesia por parte de quienes están haciendo un costumbre. Aunque la procesión no llevó consigo muñecos de papel (atendiendo la prohibición básica de que los cuerpos de papel estén en el recinto en donde habitan los cuerpos de los santos), participó, sin embargo, de la misa. Aquí es necesario señalar que el templo en el centro de Pisaflores es ortodoxo (de la iglesia católica apostólica mexicana), y no romano (de la iglesia católica apostólica romana) que, en condiciones precarias por cuanto al edificio que la alberga, se encuentra en un lugar periférico. Desde su fundación y hasta hace algunos pocos años, sólo la iglesia ortodoxa administró los sacramentos eclesiásticos a los pisafloreños. En contraste con la actitud de la jerarquía católica para con las prácticas rituales nativas, el discurso del sacerdote ortodoxo les es completamente favorable, de lo que resulta una muestra elocuente el incluir la misa de esta iglesia en el protocolo del costumbre de promesa.

Por otro lado, y de la misma forma en que ocurrió con la promesa pedreña, el costumbre propiamente dicho prescindió del trabajo del especialista ritual promesero. En Pisaflores se dispusieron para este rito dos mesas de altura estándar, sólo que una más pequeña que la otra (menos superficie, que no menor altura). La mesa pequeña fue atendida por una partera que dispuso muñecas de hule sobre ella; la mesa grande fue atendida por la otra partera que, en lugar de muñecas atadas, ocupó los muñecos de papel que seguramente recortó

el curandero convertido en paciente para la ocasión. En San Pedro Tziltzacuapan este rito siguió el protocolo que parece más tradicional: una mesa alta con muñecos de papel recortado y dos guacales bajos con muñecas de hule atado; cada uno de estos últimos dos fueron atendidos por la respectiva partera, mientras que de la mesa principal se encargó una tercera curandera que remplazó al curandero varón. En cambio, la promesa de El Tepetate –lo mismo que su limpia– no vio sustitución de la partera-paciente (la promesera).

En una fase más se distinguió la promesa de la partera-curandera respecto de las promesas de los curanderos hombres. Esta fase, que aparece como característica de las promesas, no fue la misma en los dos casos. En San Pedro el curandero fue objeto de baños por parte de los ritualistas. Recordemos que las limpias tienen como primera fase los baños (con aguardiente, jabón, agua y tela) que todos practican sobre todos los objetos rituales y sobre la partera, y que ésta realiza sobre el ritualista recién llegado al rito; todo costumbre *(jalakiłtúntin),* por su lado, supone los baños (con jitomate y tela) que cada ritualista hace sobre toda la parafernalia ritual y las manos de cada uno de los ritualistas. En la fase referida de la promesa pedreña, el curandero fue bañado por todos con aguardiente, jabón, agua y tela, llevando una fase de la limpia en el patio al costumbre en el interior de la casa de costumbre, con una distinción más: el curandero no respondió bañando a quien lo bañó; fue sólo objeto de tales baños. En Pisaflores, el curandero fue bañado por una partera, mientras que la madre del curandero, en sustitución de una esposa, fue bañada por la otra partera; antes de ello, los dos fueron vestidos con "rosarios" de cempasúchil, lo mismo que las sillas floridas en que los sentaron; la anciana fue alimentada

con pollo deshebrado (ofrenda propia de los espíritus de la tierra, del fuego y del sahumador) y café por tres niños de menos de diez años, mientras que el curandero consumió el mismo alimento que le fue ofrecido por dos mujeres (que tal vez participaron del rito secreto a puerta cerrada antes mencionado).

Tras vestirlos de flores, bañarlos y alimentarlos, el curandero y su anciana madre (ella no es especialista ritual, cuando menos no en funciones) fueron bailados, es decir, los bailes que se hicieron alrededor de las mesas los realizaron mientras dos hombres, a él, y dos mujeres, a ella, los tomaban de los brazos. En San Pedro el promesero y su esposa (ninguno de los dos enflorados) fueron también bailados. En El Tepetate la anciana promesera, quien sí se enfloró y se puso para esta fase su ropa de gala (su vestido tradicional completo, usando apenas entonces su *keškéme*), también fue bailada, lo mismo que el curandero que la acompañó en sus oficios y fungió como su pareja ritual. Bailar a los pacientes es una fase propia de los ritos terapéuticos, como el costumbre de concierto *(Tamá'ošamišín).*

Al terminar las promesas de El Tepetate y de San Pedro, los muñecos de papel recortado y las muñecas de corteza atada fueron firmados con la sangre de las aves antes sacrificadas. En Pisaflores no se llevó a cabo esta fase. En el caso de El Tepetate, tuvo lugar una última etapa, previa a la firma. En la casa de costumbre, además de la ofrenda de: 1) café y pan y 2) los pollos enteros cocidos que antes fueron sacrificados y con cuya sangre se firmaron los cuerpos vegetales antropomorfos, sobre las mesas se dispusieron dos tipos más de alimento: 3) pollo en mole y 4) pascal (pollo en pipián), es decir, ofrendas de Días de Muertos. ¿Ofrendas de muertos

para los vivos? ¿Ofrendas para los espíritus de los muertos idénticas a las ofrecidas a las entidades anímicas de los vivos? Las dos ofrendas se entregan a los dos tipos de muertos que visitan los altares de Santoro, una de ellas explícita e insistentemente conectada con la tradición culinaria local y de manera específica con uno de esos tipos de muertos. Como hemos visto, el pascal, suerte de emblema de identidad étnica o residencial, es la comida que los tepehuas pedreños dedican a los angelitos al grado de serles indisociables. Pascal es sinónimo de muertos solteros de Todos Santos. Y si bien el mole no es una comida que se asocie necesariamente a los muertos grandes, sin embargo, al aparecer junto con el segundo tipo de ofrenda para los difuntos de otoño, no deja de evocar ese sentido. La respuesta es afirmativa: las ofrendas para los espíritus de los muertos, angelitos y grandes, son idénticas a las ofrecidas a las "estrellas", las entidades anímicas de los vivos que son recortadas en papel en los costumbres *(jalakiłtúntin)* adentro de las viviendas.

Tras ese sistema clasificatorio ritual parece esconderse una declaración impronunciable: en el fondo, los muertos no se distinguen de los vivos, confesión que parece contradecir esa insistencia ritual por distinguir unos objetos de otros, a unos y otros tipos de seres humanos y no humanos, como ocurre cuando el curandero que hace su promesa se convierte en paciente de los que lo fueron antes, de la misma manera que cuando la partera de El Tepetate ofrenda, en su ritual terapéutico, la comida que está dirigida a los angelitos y a los difuntos grandes.

Y acaso no sea distinto lo que sucede cuando el cuerpo incorrupto de un santo, cuerpo antropomorfo, es atendido en este periodo del año en que, el 2 de febrero, el fiscal debe

llevar a cabo el primero (del año civil, o el segundo del año ritual, si el primero se define con la inauguración mítica del tiempo diurno, humano) de los ritos públicos que involucran al Niño Dios, cuando debe cambiarle su ropa. En el pasado este rito se efectuaba el 6 de enero, pero por imposición de los sacerdotes católicos, en nuestros días se lleva a cabo el Día de la Candelaria. Este rito, que parece vincularse con el practicado por las parteras totonacas el Día de Reyes, y en el que celebraban su conocimiento especializado en partería más allá de su práctica ritual terapéutica y agraria (Ichon, 1990), efectivamente es conocido como "bautizo del niño" entre los tepehuas. A pesar de no ser escenario de bautizo alguno, por su nombre aparece vinculado a las labores de partería y, entre los tepehuas de Tziltzacuapan, al ofrecimiento de ropa nueva para el Niño Dios. En esta ocasión ritual se efectúa una procesión acompañada por los bastones del Rayo (la insignia del fiscal) que, en sentido contrario al de las manecillas del reloj y por la tarde, recorre la mitad socioterritorial del fiscal, y pasa por la iglesia, en donde el sacerdote católico lleva a cabo una misa en la que está presente el santito que, después de ésta, regresa a la casa del carguero que ofrece, a quienes acompañan la procesión, una cena que consiste en mole, arroz y, como en los cumpleaños profanos de los niños, pastel (que no se hace en San Pedro, sino que es comprado en la ciudad). Este rito dedicado al Niño Dios no comporta características de costumbre, lo que aparece subrayado por la participación de la imagen en la misa católica. De hecho, es claro que el bautizo del Niño es una fiesta católica, es decir, mestiza, como contrapartida de la participación del santito en un rito de tipo costumbre durante el cambio de año.

La fecha más temprana en que puede tener lugar el Carnaval es el 2 de febrero, por lo que, de tanto en tanto, el bautizo del Niño Dios y el rito carnavalesco tienen lugar el mismo día. En el pasado, entre ambos ritos mediaba al menos un mes, pero incluso a pesar del cambio de fecha en que se celebra el bautizo, se mantiene la separación entre las dos temporadas del año: invierno, con sus ritos femeninos, y primavera, que encuentra en el Carnaval su principal expresión. Ha terminado la temporada de nortes y fríos, para dar lugar a la época seca del año.

Primavera, tiempo seco

En la temporada seca ocurre lo que en el periodo contrario del año, cuando en el tiempo de Todos Santos y el que le es previo se prohíbe la realización de ritos de costumbre: desde algún tiempo previo a la celebración carnavalesca, hay una prohibición explícita de llevar a cabo ritos que suponen la confección de cuerpos de papel y corteza para los muertos. Como ocurre en ese periodo otoñal, el propósito de Carnaval, que consiste en recibir a los muertos, contraviene el objetivo que un costumbre tiene de expulsarlos. Acaso por el carácter de celebración móvil del Carnaval, la prohibición de los cuerpos rituales antropomorfos de papel y corteza no aparece de forma tan expresa como lo hace en otoño, cuando las campanadas posteriores al costumbre de elotes señalan manifiestamente la inauguración del tiempo mortuorio. En ese sentido, la prohibición de costumbre comienza dos semanas antes de Carnaval y se levanta al finalizar éste, pero tal proscripción temporal no es anunciada expresamente por signo alguno. Días de Muertos y Carnaval forman parte del mismo complejo ritual desde la perspectiva tepehua oriental en la medida en que en ambos se recibe a los muertos y se prohíben los costumbres, y porque, además, el término con

que se nombra al Carnaval, *k'amánti* (Tesillos, 2012), *jamánt*, significa "juego" *(amánti, jamánti),*[13] y con tales términos, en español y en tepehua, son descritas no sólo las danzas de Carnaval, sino también parte de las secuencias de Santoro, precisamente aquéllas en que, como en Carnaval, las máscaras desempeñan un papel importante en la puesta ritual, durante la escenificación de la Danza de los Viejos de Todos Santos. Cuando los hombres se disfrazan, prestando sus cuerpos a los muertos, dejan de ser necesarios los cuerpos de papel y corteza que los curanderos les fabrican para tratar con ellos durante los costumbres.

Carnaval y Días de Muertos son las ocasiones rituales de mayor envergadura en función de la amplitud de relaciones sociales que movilizan: los mercados regionales y locales gozan de sus temporadas más lucrativas; los grupos domésticos invierten buena parte de sus recursos para sostener relaciones de intercambio a nivel local, comunitario, regional y cósmico; los migrantes frecuentemente hacen empatar su viaje a casa con estas celebraciones carnavalescas. Como de la ciudad regresan los migrantes, en Carnaval las figuras urbanas desempeñan un papel importante en la construcción de alteridades que son asimiladas, a través del rito, en el discurso comunitario sobre sí mismo. Como los carnavales europeos con que se fundieron los rituales amerindios, los carnavales de la Huasteca son también fiesta de la carne, ritual en que

[13] En la variante idiomática septentrional de la lengua tepehua, Watters (2007) registra los términos de *lajqamánti* para Carnaval; *ka'aman, qamanan* y *qaman* para jugar, y *lajqamanán* para el verbo intransitivo que traduce como "juega disfrazado de viejo". A pesar de que entre las lenguas de los grupos indígenas vecinos no hay esta sinonimia "jugar" = Carnaval, al menos no de la forma explícita con que aparece en las lenguas tepehuas, también los vecinos otomíes, nahuas, mestizos y totonacos califican de "juego", en español, la práctica ritual de Carnaval.

se expone un discurso de sexualidad pintado de travestismo. Los hombres se permiten encarnar muertos femeninos, algunas mujeres encarnan varones muertos; los indios encarnan no indios: ganaderos mestizos, presidentes nacionales, actores que aparecen en los medios de comunicación masiva. Encarnados, los Otros "juegan" danzando, emborrachándose, comiendo; los muertos recorren la comunidad durante el día entero, durante varias jornadas seguidas, con el Miércoles de Ceniza como el referente calendárico en que se ancla esta celebración. Buena parte de las funciones de la autoridad civil local recae durante Carnaval en los muertos encarnados, cuyos capitanes vigilan que no haya pleitos durante la jornada ritual.

El Carnaval tepehua oriental, tal como lo hemos registrado (años 2007 y 2008) en el asentamiento otrora llamado Tziltzacuapan de Barranco, supone la participación de grupos rituales constituidos tomando en cuenta la organización socioterritorial local o barrial, que, como hemos visto, se traduce en una organización de mitades que prescinden del barrio mestizo central. Cada uno de tales grupos está conformado por la "pandilla" y los músicos, por un lado, y por los "capitanes de comida" y su grupo doméstico, por otro. La pandilla es el conjunto de danzantes disfrazados y enmascarados, entre quienes se distinguen los capitanes primero y segundo; todos los enmascarados (conocidos con el término genérico de "viejos") bailan durante el día en los patios domésticos (solares) y en el patio comunitario (de la galera) que está en el centro de la comunidad. Acompaña a la pandilla un dúo o trío de cuerdas que toca huapangos y sones de Carnaval, conjunto musical al que, por influencia de las comunidades otomíes vecinas, se puede agregar el ejecutante de tambor y chirimía.

Con sus músicos, las pandillas bailan durante el día en los patios, recorriendo una parte de la comunidad en cada jornada sin limitarse a la unidad socioterritorial a la que pertenecen. Al finalizar cada jornada, el grupo doméstico del capitán de comida, que no participó disfrazado en los juegos, ofrece alimento a la pandilla y a los músicos de su unidad socioterritorial, lo que corresponde también a alimentar a los muertos encarnados en esos viejos.

Para referirse a la pandilla, los pedreños, como los surhuastecos y otros pueblos mesoamericanos, hablan de los "viejos", comprendiendo así a todos los personajes que conforman la pandilla. Si bien la categoría genérica de "viejo" contempla a todos los disfrazados –a todos los vivos que encarnan a los muertos–, los hay de distintas clases. En San Pedro Tziltzacuapan: "comanches", "payasos", "diablos", "damas" y "viejos" como categoría específica, estos últimos disfrazados que no forman parte de ninguna de las otras categorías. Para referirse a un personaje en particular, los pedreños no llamarán payaso a una dama y un preciso diablo no será referido como viejo en tanto categoría específica, aunque juntos, todos ellos, son viejos o, como indica el cuento narrado por Conrado García: *huehues* o *huehuenchues,* nahuatlismo que significa, precisamente, viejo.

Los diablos portan un atuendo característico: en su versión tradicional es de tela blanca con franjas multicolores, pero también se ven disfraces rojos comprados en la ciudad; la máscara de la misma tela que su disfraz, está rematada por dos cuernos casi siempre unidos en sus extremos por un cordón. Todos los diablos llevan una cuerda atada a manera de cadena, a veces como cinturón, en cuya punta sujetan una cuerda más delgada; tal látigo es restallado al aire con el

ágil movimiento que le imprimen estos personajes. Con este instrumento característico, los diablos producen uno de los pocos ruidos que hacen los muertos de Carnaval.

Las damas visten indumentaria femenina; sólo excepcionalmente portan el vestido tradicional y no es raro el uso de ropa urbana femenina cuando son hombres jóvenes quienes las encarnan; su máscara es casi siempre la misma de producción industrial: la cara de una mujer de piel rosa, pelo rubio y chapas marcadas por círculos rojos en las mejillas, aunque anómalamente la dama no utiliza máscara para (tal vez usando pantalones entallados o minifalda, una bolsa hecha de los restos de un armadillo, y hasta añadiendo bajo su vestido algo que haga aparecer senos o nalgas protuberantes) mostrar el danzante la cara pintada con lápiz labial y otros cosméticos.

En cuanto a los viejos como categoría específica, su disfraz es el que permite el mayor despliegue de variación, ya que va del uso de máscaras de pieles animales y vestidos vendidos expresamente como disfraces, hasta ropa de uso cotidiano –con frecuencia vieja, sucia, rota, en congruencia con el carácter poluto de estas entidades que, recordémoslo, son los muertos nefastos, patógenos– y máscaras de producción industrial (ya de monstruos y personajes de películas de terror, ya de hombres barbados o de personajes como George Bush, Hitler, Bin Laden; los expresidentes de México Vicente Fox Quesada y Carlos Salinas de Gortari; artistas como el cómico mexicano Cantinflas, etc.). Como viejos aparecen personajes del ámbito urbano –a veces los mismos tepehuas en su condición de migrantes–, cuyo disfraz es a veces un uniforme: el médico, el soldado, el futbolista, el policía, el guerrillero… Casi todos los viejos usan sombrero o gorra y

aunque pueden usar la misma máscara que los diablos, ésta nunca lleva cuernos cuando es un viejo el que la usa.

Los comanches, que han sido vinculados con los chichimecas históricos por diversos autores, se caracterizan por usar arco y flecha. En San Pedro portan un disfraz de colores rojo y amarillo que recuerda a los bufones medievales. Los payasos, cuyo vestido suele ser precisamente el de un payaso de los que en la ciudad participan en las fiestas infantiles, usan como parafernalia característica un sombrero cónico y una escoba con la que barren al ritmo de la música ritual. Resulta imposible para el historiador no evocar el tocado huasteco prehispánico, de forma cónica, y, por la escoba, a la deidad que los aztecas vinculaban precisamente con los habitantes de la zona del Golfo: Tlazoltéotl, diosa de las inmundicias y de los actos carnales (Tesillos, 2012).

Antiguamente sólo los hombres se disfrazaban para encarnar a los muertos. Acaso como efecto de los modelos occidentales de valor, aunque siempre con una lectura local, en nuestros días también se disfrazan mujeres y niños, al grado de que, en distintos momentos de la jornada ritual, las pandillas aparecen conformadas casi exclusivamente por infantes. La participación de mujeres adultas que encarnan personajes masculinos parece ser un hábito mestizo, pero muchas niñas tepehuas usan disfraces en Carnaval, con la dama como su encarnación favorita. La mayor parte del tiempo los personajes se mantienen en silencio durante su deambular por la comunidad, siendo el único ruido que producen el de sus pasos acompasados, al que se agrega el de los latigazos que sólo los diablos producen. Incluso el capitán primero, que pide permiso para jugar en los patios de las casas, habla lo menos posible con sus moradores y lo hace con entera dis-

creción, apenas levantando su máscara para ser escuchado y dirigiendo la cara hacia abajo, para no ser visto y que su voz no sea reconocida; sus comentarios al capitán segundo, con quien registra en un cuaderno la contabilidad de la jornada, son apenas cuchicheos. Los muertos encarnados en Carnaval sólo se permiten gritar "¡tamborero!" o "¡músico!" cuando exigen que no paren las ejecuciones que permiten su danza, pero a este grito imponen una voz disminuida, en falsete, ese tono que para los otomíes vecinos Galinier califica como la voz por excelencia del mundo de los muertos, la del discurso del alimento y el sexo, la voz enmascarada que "marca la inversión de 'géneros'"(Boilés, 1971: 559; Sandstrom, 1991: 311).

Como adelantamos, las pandillas de los carnavales tepehuas se constituyen en atención a las unidades socioterritoriales que dividen a la comunidad por la mitad. San Pedro Tziltzacuapan está segmentado en cuatro barrios, pero en lo que atañe al Carnaval tales unidades sociales intermedias operan en un sistema de mitades que atiende también, por exclusión, a una lógica de centro-periferia, como hemos visto respecto a la transmisión del cargo de fiscal. Los barrios El Palote y General Joaquín Vera participan como una sola pandilla que aparece como la del barrio de arriba. El barrio Jardín, la unidad socioterritorial a menor altitud, participa con su respectiva pandilla. El barrio Centro, ocupado mayoritariamente por los mestizos adinerados, no interviene en el Carnaval con su propia pandilla; sus habitantes, de participar como danzantes de Carnaval, lo hacen a título personal con alguna de las dos pandillas de la comunidad. Como en la ritualidad pedreña en su conjunto, los mestizos son excluidos, en tanto unidad socioterritorial, de las prácticas rituales comunitarias, sobre todo de las marcadamente indias.

Cada año se turnan los cargos de capitanes entre los integrantes de los barrios o mitades. Los capitanes primero y segundo de la pandilla son responsables de pedir permiso para bailar en cada patio doméstico, de registrar en una libreta las aportaciones económicas que reciben de cada grupo doméstico, de vigilar que no haya peleas durante la actuación de los viejos (viejos, diablos, payasos, damas y comanches), de asegurar la presencia de músicos, el abasto de aguardiente de caña de azúcar durante la jornada y, finalmente, de que un capitán de comida –preferentemente uno distinto cada día– sufrague los gastos de alimentación de los danzantes al final de cada jornada.

Los juegos del Carnaval de San Pedro empiezan el domingo anterior al Miércoles de Ceniza marcado por el calendario católico. El sábado por la noche, en cada una de las viviendas de los capitanes de pandilla de la comunidad se lleva a cabo un rito semejante a un costumbre, pero que muestra diferencias importantes. En primer lugar, esta especie de costumbre no es precedida por una limpia, haciendo abstracción de la condición que permite convocar a los existentes fastos. Efectivamente, esa especie de costumbre no es tal, sino sólo una parodia que, con todo, se atiene a la lógica del ritual chamánico de costumbre, así sea ésta tergiversada, puesta de cabeza. No sólo se obvian casi todas las fases del costumbre, limitándolas al baile y la ofrenda, sino que, a diferencia de cualquier otro costumbre en que se baila alrededor de la mesa siempre en sentido contrario al de las manecillas del reloj, el costumbre que inaugura el Carnaval es escenario de bailes levógiros y dextrógiros; no se ofrenda café ni pan, no hay sacrificio ni se ofrendan los pollos enteros cocidos, sino que se ofrenda directamente mole y arroz,

comida no marcada ritualmente. Además, en contraste con los verdaderos costumbres, ese ritual contrahecho que abre el Carnaval, lo mismo que el que constituye su cierre, tiene por fetiches las máscaras –que se usarán después del costumbre de inauguración y que serán abandonadas en el costumbre de clausura– y no los cuerpos de papel y de corteza que se usan en otros ritos de costumbre.

El día siguiente a la realización del costumbre inaugural, el domingo al mediodía, se reúnen en la vivienda de cada capitán de pandilla todos los que participarán en el juego como miembros de tales grupos rituales. Ahí se disfrazan y comienzan su recorrido por la comunidad, tal como harán todos los días hasta que acabe el rito el viernes por la noche. La pandilla es dirigida durante toda la jornada por los dos capitanes, pero sus integrantes fluctúan, agregándose y desagregándose, transformando a unos cuantos viejos en una multitud que ocupa la galera comunal entera; la pandilla aparece conformada a veces por un puñado de viejos y otras veces por una multitud de ellos.

El Miércoles de Ceniza tiene lugar una práctica exclusiva de este día. La pandilla inicia la jornada ritual como cualquiera otra, de manera que de la casa del capitán salen viejos, damas, comanches, payasos, diablos y músicos que van de patio en patio. Repentinamente los diablos se separan de la pandilla para encontrarse, en las veredas que recorren ruidosamente, con los diablos que se desagregan de la otra pandilla o que salieron de su casa para agregarse directamente a este grupo diabólico. Estos diablos, que hacen restallar fuertemente sus cuerdas, visitan las casas en donde se recuerda a los que murieron no por enfermedad o vejez, sino por accidente o asesinato: los muertos en desgracia. En los patios de

esas casas se dispone un altar con tamales de carne de puerco, cervezas y refrescos con los que dichos diablos son agasajados, y en donde alguno de ellos podrá hablar con uno de los deudos para informarle de la estancia de su difunto en el mundo de los muertos (Galinier, 2009). Tras haber recorrido la pandilla de diablos todas las casas en que se ofrenda a estos muertos nefastos que encarnan precisamente en los diablos, sus integrantes se diluyen en tanto grupo. Algunos regresan con la pandilla de viejos, otros se quedan en alguna cantina bebiendo cerveza, otros más regresan a casa para jugar más tarde o hasta el día siguiente con la pandilla del barrio.

Por la tarde del viernes de uno de esos carnavales, en una ocasión pudimos registrar lo que sigue: En algún momento en que la pandilla aparecía conformada por unos cuarenta danzantes, llegó un hombre disfrazado con una máscara de Vicente Fox, sombrero masculino, una camisa masculina en lugar de la blusa bordada que sería la de esperarse dado que vestía liado femenino tradicional fajado con una jerga –no con la faja elaborada en telar de cintura, como usan todas las mujeres que portan la vestimenta tradicional– y cargando en la espalda, con un trapo amarrado a manera de rebozo, una muñeca de pelo amarillo de fabricación industrial. No bien se integró a la escena, el personaje (dama en cuanto a su vestido y su muñeco, viejo en cuanto a su máscara y su sombrero) fue inmediatamente tomado en brazos por un hombre adulto con disfraz de viejo pero reata de diablo (en adelante los nombraremos atendiendo a la máscara de Fox y a la reata del Diablo: Fox, la dama-viejo; el Diablo, el diablo-viejo). Los siguientes sones fueron bailados efusivamente por la pareja; a cierta distancia, los niños y las mujeres no disfrazados que seguían a la pandilla se mantenían atentos

a sus juegos. Nosotros observábamos la escena desde lejos, por lo que no escuchamos si hubieron palabras de por medio durante el encuentro de la pareja, pero ciertamente gritaron mucho y bailaron cuan intensamente pudieron hacerlo.

Eventualmente el capitán de la pandilla se dirigió a otro patio y, tras él, disfrazados y espectadores caminamos en fila por las veredas entre casa y casa hasta llegar a la siguiente. Inusitadamente, dado el carácter silente de los muertos encarnados durante Carnaval, Fox reclamó dinero al Diablo para comprarle leche al niño. Las mujeres que con sus hijos observaban la escena, reían abiertamente ante el retrato de la esposa que depende del ingreso económico del esposo. Silentes, incluso otros viejos volteaban a ver la escena. Fox exigía al Diablo el mantenimiento de la familia al tiempo que le reclamaba sus excesos, su derroche en la compra de alcohol y, sobre todo, la vergüenza de que todos estuviéramos presenciando una escena tan íntima y bochornosa para la madre del "niño" que entonces estaba en sus brazos y a quien, de tanto en tanto, simulaba dar de beber el contenido de un vaso vacío. Las palabras de Fox provocaban una carcajada tras otra en la audiencia y no menor resultado produjo ver cómo el Diablo le pegaba a su mujer con la cuerda como respuesta a sus reclamos. Este Diablo nunca hizo tronar su lazo que, como hemos mencionado, es uno de los atributos de los diablos en su caracterización estándar.

Entre quejas y golpes, la pareja de muertos seguía bailando y desplazándose de casa en casa. En el patio siguiente, Fox hablaba con el Tiznado (personaje que no habíamos registrado sino hasta entonces), un joven vigoroso que, portando un tridente, vestía zapatos deportivos, unos *shorts* y máscara de diablo (con cuernos); su arma, su piel y toda su

ropa estaban enteramente pintadas de negro con una substancia que cargaba en una botella. Fox pedía al Tiznado que fuera padrino de su hijo y compadre del Diablo. El Tiznado se apartaba de Fox pero éste insistía, aquél se negaba repitiendo una sola palabra en voz disminuida, aguda: "no". El Diablo observaba la escena, bebía y bailaba por su cuenta, regresaba a ver a Fox, quien le explicaba que estaba buscando padrino para su hijo y recibía golpes a cambio. Pero la pareja continuaba bailando y, mientras lo hacía, Fox ataba un pedazo de plástico rojo con forma de flor, en el pelo rubio de su niño, señalando que era en favor de la salud del hijo. La pandilla seguía su danza para dirigirse a un nuevo patio.

Frente a otra casa, Fox continuaba rogando al Tiznado que aceptara ser su compadre. El Diablo nuevamente arremetía a latigazos contra Fox para, al siguiente momento, sugerir con un gesto de las manos que Fox (la madre) y el Tiznado (el compadre potencial) podían estar juntos, que podían irse. Fox argumentaba al Diablo sus buenas intenciones, defendiéndose de los celos del marido, haciéndole ver que no había intención lúbrica alguna en su búsqueda de parientes rituales. Pero el Diablo, silencioso, seguía golpeando a Fox, indicándoles a ella y al Tiznado, con gestos, que podían irse; ante lo cual interpretamos que tenían derecho a transgredir la prohibición de tener relaciones sexuales extramaritales, particularmente rigurosa entre comadre y compadre. El Tiznado se negó hasta el final, hasta que, en algún momento, ese Fox, ese Diablo y el único Tiznado que apareció en la pandilla de la mitad de arriba en febrero de 2008, abandonaron el grupo ritual para dejar en su lugar al resto de los viejos.

Al separarse de la pandilla los tres personajes, los restantes disfrazados continuaron su recorrido por las calles y veredas

de San Pedro. Una mujer joven, disfrazada de viejo, llevaba en las manos la rama de una planta (no palma de coyol) y varias flores de cempasúchil que evocaban muy claramente los arreglos florales contados (hechos de palma de coyol y flores de cempasúchil o de mano de león), llamados "coyoles", utilizados en los rituales de costumbre. El viejo con una especie de "coyol" realizaba barridas –el procedimiento ritual más básico para desalojar entidades patógenas del cuerpo humano– a algunos otros viejos y hasta dio un arreglo idéntico al suyo a otro viejo que no dudó en bailar con él –tal como en los costumbres se baila portando "coyoles"–. Al llegar al barrio Centro, a la pandilla se agregó un nuevo personaje: una partera enmascarada, vestida con el atuendo tradicional formal (blusa y liado bordados, y faja hecha en telar de cintura, que todavía es el de la mayoría de las especialistas rituales) y no, como el personaje femenino de la escena doméstica antes descrita (Fox), una caricatura del atuendo femenino tradicional. La partera llevaba en las manos una especie de "coyol" y portaba en alto un sahumador con cuyo humo de copal limpió –como en un costumbre se sahúma a los ritualistas para limpiarlos– a los músicos, a los viejos y a los espectadores. Después, la pandilla continuó su deambular de patio en patio durante algún tiempo más, ya sin representación de costumbre, para, apenas antes de anochecer, despojarse los viejos de sus disfraces en la barda del cementerio a las afueras del asentamiento. Terminó el Carnaval y, con éste, el tiempo en que los humanos prestan sus propios cuerpos a los muertos. Levantada la prohibición de realizar costumbres, los muertos ocupan, en adelante y hasta que inicia el otoño mítico, ritual y productivo el 16 o 17 de septiembre, cuerpos de papel recortado y corteza atada de jonote de hule.

El último día de Carnaval es, así, el viernes.[14] Este día se sigue la misma rutina que en las jornadas anteriores, aunque como hemos visto siempre hay espacio para la improvisación que, como en la escena antes descrita, ofrece una imagen de las relaciones desavenidas que provocan enfermedades (Fox, su esposo y su compadre adúltero) y la forma de tratarlas ritualmente (partera y ritualistas de costumbre). En cualquier caso, el viernes por la noche, antes de la última comida, los danzantes se dirigen a un lugar en los límites del asentamiento, en donde varios hombres que no son curanderos ni capitanes asperjan aguardiente sobre todos los danzantes y los "barren" con los arreglos florales propios de los costumbres, en un gesto típico de tales ritos, en donde los curanderos barren con esa parafernalia ritual y velas a quienes participan en el rito. En los costumbres, los curanderos dan cuerpo de papel o corteza a los seres que carecen de un cuerpo antropomorfo (los incorporan en fetiches de papel y corteza), los disponen en los altares en que se colocan velas, alimento y arreglos florales. Sin ofrenda alimenticia, esa especie de costumbre con que los no curanderos cierran el Carnaval, permite que los danzantes desencarnen a los muertos que son entonces incorporados en las máscaras que –análogamente a los fetiches de papel y corteza incorporados en los altares– son dispuestas con velas y arreglos florales sobre un substituto del altar y la mesa del curandero. Al pie de un árbol o sobre la pared exterior del cementerio, en todo caso en las fronteras del asentamiento, son abandonadas las máscaras.

[14] Al día siguiente comenzará el Carnaval en El Tepetate, siguiendo un mecanismo recurrente en la Huasteca, según el cual las localidades dependientes de la cabecera comunal toman distancia de ésta haciendo diferir su calendario ritual, postergando la fecha de la celebración de la localidad madre. En Pisaflores, en cambio, el Carnaval se celebra simultáneamente al de San Pedro.

Pero si los cuerpos de los muertos cambian de una época a otra del año, de manera que los cuerpos en fetiche desaparecen para ocupar los muertos los cuerpos de los vivos, sólo para regresar a sus cuerpos vegetales (de papel y corteza) y más tarde nuevamente a los cuerpos humanos y, esta vez, también a los cuerpos de pan, sucediéndose esta cadena de cambios corporales año tras año, con ello no hacen sino declarar que, más allá de las apariencias y las distinciones rituales, se trata de los mismos seres: los muertos. No sólo que los muertos son los mismos aquí y allá. Más aún: los muertos no son, en el fondo, distintos de los vivos. Y si el rito parece obsesionado en establecer categorías clasificatorias, después de todo, no hace sino borrar las fronteras categoriales.

Es cierto que el tiempo de Carnaval excluye al costumbre, pero ello lo hace sólo para introducirlo de manera aún más espectacular en su seno. El costumbre inaugural, previo a las jornadas de juegos carnavalescos, tanto como las barridas semejantes a las de costumbre, con las que se clausura el rito del Carnaval, subrayan las diferencias entre un complejo ritual y el otro, el complejo carnavalesco con sus disfraces y cuerpos humanos vueltos muertos transitoriamente, y el complejo de costumbre con sus fetiches antropomorfos que los curanderos confeccionan también provisionalmente para los muertos. Y, sin embargo, sugieren desde ya que las diferencias son más bien superficiales. Si en Todos Santos se recibe a los muertos fastos (fallecidos en gracia: angelitos y grandes) y el Miércoles de Ceniza, a mitad del Carnaval, se recibe a los muertos nefastos (difuntos en desgracia), y un rito hecho coincidir con la siembra del maíz de la temporada de lluvias no podría aparecer más alejado de otro cuya fecha móvil se encuentra en algún momento de la tempo-

rada seca del año, sin embargo, el costumbre inaugural, con su ofrenda de mole, afirma que tal distinción es en realidad inoperante: se trata de los mismos muertos que reciben la misma ofrenda: muertos en desgracia de Carnaval y difuntos grandes de Santoro. Y si, en conjunto, el complejo de Carnaval y Todos Santos excluye al de costumbre, ello aparece así sólo para que aparezca de manera descollante un costumbre en medio del Carnaval, un costumbre con cuerpos vivos, disfrazados. De hecho, la escena ritual que va de Fox y el Diablo, pasa por el Tiznado y termina con el costumbre, pone en escena el proceso etiológico entero y su resolución terapéutica. Las relaciones desavenidas entre esposos (Fox y el Diablo), el chisme desencadenado por la vuelta pública de la escena doméstica (contra lo que Fox pretende proteger a su hijo con una flor roja, contra el "mal de ojo"), el parentesco ritual rechazado (con el Tiznado) son una reproducción fiel de las malas relaciones parentales y comunitarias, las mismas que desencadenan la enfermedad y que necesitan una resolución ritual vía el costumbre terapéutico que el Carnaval escenifica explícitamente.

Los ancestros no son otros que los vivos. Si los que bailan los juegos de Carnaval son esos seres presolares en la medida en que su danza fue inventada antes del primer asomo del Sol, también son, sin embargo, una reproducción precisa de los humanos en sociedad: conflictivos, golpeadores, chismosos. Y esos vivos que pelean y que enferman, no son otros que los muertos que toman temporalmente los cuerpos humanos. De la misma forma en que la promesera de El Tepetate ofrenda a los difuntos grandes cuando atiende a su propia entidad anímica (ofrenda el mole de los muertos de Todos Santos a su "estrella", la que toma cuerpo en los muñe-

cos de papel atendidos durante el costumbre de promesa), de esa misma forma son los vivos quienes aparecen cuando parecen ser los muertos los convocados. Muertos y vivos se confunden. Ambos son confundidos a propósito, a pesar de o, mejor aún, gracias a todos los trabajos que se toma el rito para distinguirlos. No ocurre cosa distinta cuando, los personajes estándares del Carnaval, bien distinguidos los viejos de las damas, los diablos de los comanches… son todos vueltos viejos, es decir, todas las categorías son confundidas en una sola y no sólo comprendidas por una taxa supraordinada. En la escena en que participan Fox y el Diablo, Fox es dama y viejo a la vez, el Diablo simultáneamente viejo y diablo. Lo que el rito separa, el rito lo vuelve a unir. Pero acabado éste, las categorías ocupan el lugar que les corresponde, las que el propio rito les ha concedido, para así presidir el orden del mundo. Acabado el Carnaval, abierto nuevamente el tiempo de los costumbres, continúa la marcha cósmica y su maquinaria funcionando. Los curanderos regresan a sus funciones para ofrecer cuerpos vegetales a los muertos.

La fecha en que el Carnaval pedreño inicia varía entre el 2 de febrero y el 6 de marzo. Aunque la Semana Santa –celebrada cuarenta días después del Carnaval– no figura como una fecha ritual trascendente entre los tepehuas, sabemos que lo es en otras zonas de la Huasteca y el Totonacapan. Y cuarenta días después de Semana Santa, tenía lugar la celebración de Corpus Christi en el antiguo calendario católico. Esta celebración, cuyo límite temporal era el 24 de junio, marca el final de la primavera y el principio de la temporada de lluvias, en coincidencia con la fecha que celebra al santo más importante del panteón totonacano: San Juan.

Verano, oscuro tiempo de lluvias

Entre los tepehuas, como entre los otros pueblos indios huastecos, San Juan es un importante personaje mítico asociado con el huracán. Su celebración el 24 de junio marca la fecha límite de la siembra del maíz de temporal, incluso si hay quienes en esta fecha están apenas cosechando el maíz de la temporada seca. Pero en Tziltzacuapan, San Juan no es celebrado y, de hecho, su cuento no figura entre los descollantes de la tradición oral local.[15] El santo epónimo de la comunidad, San Pedro, es celebrado apenas cinco días después del solsticio de verano, el 29 de junio, en un rito en que poco participan los tepehuas y cuya celebración mestiza relega al santo a un segundo plano. A pesar de que San Pedro sería el referente temporal que sustituiría a Juan, el santo de los huracanes y la lluvia, constituyendo así el marcador del calendario productivo, su festejo parece ajeno a las ocupaciones de los indios. Como desde que acabó el Carnaval, éste sigue siendo tiempo de costumbres, ritos que, como los tepehuas, parecen hacer caso omiso de la fiesta católica, en lo que abona la

[15] De hecho no lo hemos registrado en campo. Williams (1972: 72-78) sí registró, en Pisaflores, un cuento sobre San Juan Siní.

atención que los pedreños, indios y mestizos, prestan privilegiadamente a las graduaciones escolares que se celebran en las mismas fechas.

La celebración del santo patrono de la comunidad es competencia exclusiva del catequista pedreño, el sacerdote católico cuya parroquia está en Pisaflores, y una veintena de fieles –a veces ni media decena– que en ocasiones, incluso ellos, se resisten a cargar la imagen en una procesión antihorario que se limita a recorrer el barrio Centro, una vez el día 29 y otra el 30 de junio. Acompañada de misa, bautizos y los omnipresentes regaños del cura y el catequista, la fiesta patronal no moviliza –ni siquiera los restos de– un sistema de cargos religiosos; nadie ofrece una comida y hasta los cohetes de arranque que llegan a quemarse en la fiesta se compran con dificultad. La atención festiva se concentra, en cambio, en los dos jaripeos y el baile que se celebran la noche del último día del mes, ambos en el centro del pueblo. La fiesta patronal es, sin lugar a dudas, una celebración ganadera y mestiza que, incluso si abandona al santo a su suerte, supone una procesión y un jaripeo que tienen por escenario, aunque el segundo sólo hasta el año 2009, precisamente y de forma exclusiva, el barrio mestizo de la comunidad. Deslucidas la procesión y la misa, incluso los toros parecen obrar en favor del deslucimiento de un aburrido jaripeo que, huelga decirlo, refiere con transparencia a la actividad productiva mestiza por excelencia: la ganadería. El campo ritual, efectivamente, parece no ser competencia mestiza, y ello se deja ver incluso cuando los mestizos son los únicos convocados para su reproducción.

Y la realización de la fiesta para el santo no perturba la fabricación de cuerpos vegetales que los curanderos ofrecen a

los muertos. Julio y agosto pasan sin ritos comunitarios, pero son, así, escenario de ritos terapéuticos de concierto y limpias. Es a mediados de septiembre que tiene lugar un costumbre grande que da fin a este cuarto periodo anual, incluso si el otoñal sigue siendo en buena medida, como el veraniego, tiempo de lluvias y huracanes. El maíz sembrado a finales de junio, probablemente el preciso día del solsticio de verano, estará en tiempo de elotes para mediados de septiembre, cuando se lleva a cabo el costumbre de elotes. La fecha en que se realiza este rito comunitario, acaso esta vez por puro azar, favorece la separación de las prácticas mestizas de las tepehuas. Se celebra precisamente el 15 de septiembre, de manera que cuando los ritualistas están en medio de la práctica ritual, las autoridades civiles y judiciales, conducen los festejos patrios con la participación de los "escolantes" y los profesores.

Las promesas y otros costumbres terapéuticos son realizados en la casa del paciente; el costumbre del Niño Dios era llevado a cabo en el *lakatata* y actualmente en casa del fiscal. El espacio ritual del costumbre de elotes es el *lakačínčin* (oratorio comunitario), en caso de El Tepetate, pero en San Pedro, donde no existe capilla indígena comunitaria, este costumbre grande se lleva a cabo en la casa del curandero y, a veces, como en 2012, la curandera realiza otro costumbre de elotes. El costumbre de El Tepetate ha sido el único, de los que hemos registrado, que ha considerado la realización de un costumbre preparatorio, una semana antes del "mero costumbre" celebrado el 15 de septiembre.[16]

[16] Aunque no pudimos registrarlo, también fue ese costumbre el único respecto al cual los ritualistas esperaban hacer un costumbre del tipo que los nahuas llaman "réplica", un rito confirmatorio con que se cierra el proceso ritual en su conjunto, una o dos semanas después del "mero costumbre".

De las fases de la limpia, se realizaron los baños y la levantada de sombra, mientras que del costumbre grande se llevaron a cabo la ofrenda de pan y café, los baños con jitomate y el intercambio de "coyoles" y perdones. Los dos ritos del mero día supusieron, en cambio, la limpia y el costumbre grande completos en sus fases. Tres fases, que no aparecen en otros ritos, caracterizan este tipo de costumbre de elotes. En primer lugar, un baile previo al sacrificio de las aves (entre ellas un guajolote, a diferencia de otros costumbres en que sólo se sacrifican pollos), que se lleva a cabo entre las cañas de maíz (cuyos frutos son adornados con flores) de una milpa simulada, erigida para el efecto en el patio de la casa de costumbre. En segundo lugar, se avientan al aire pétalos de cempasúchil, granos de maíz y frijol, a manera de confeti que riega el suelo en el que bailan los participantes del costumbre, quienes se abalanzan sobre esa riqueza que promete frutos para quien la siembre. En tercer lugar, el Baile de las Semillas. En El Tepetate, en donde como hemos señalado existe un oratorio *lakačínčin,* las *semillas,* vestidas con ropa miniatura, se guardan en un guacal dispuesto sobre el altar del oratorio comunitario. Las semillas son los espíritus de las plantas cultivadas, recortadas en muñecos de papel de mayor tamaño que el de los muñecos en que se incorporan los malos aires y las estrellas (almas) de los ritualistas. La semilla por excelencia es, claro, el espíritu del maíz, pero se procura que haya semillas de todas las plantas importantes en la producción milpera, siempre en número de dos: la semilla del maíz blanco mujer y la semilla del maíz blanco hombre; la semilla del frijol negro mujer y la semilla del frijol negro hombre, etc. En San Pedro, en donde no hay *lakačínčin,* una de las curanderas de la comunidad guarda semillas de papel

en su propia casa, pero en el costumbre de elotes oficiado por el curandero varón, que no guarda en baúl alguno las semillas por considerarlo impropio para una casa particular, en lugar de bailar tales muñecos antropomorfos durante el costumbre de elotes, orquesta únicamente el baile con cañas de maíz que presumen sus frutos tiernos enflorados. A diferencia de los fetiches vegetales en que se incorporan los muertos, los espíritus de la tierra y las estrellas de quienes participan en el rito, las semillas no son desechadas tras su función ritual. Aparecen en un punto intermedio entre la perennidad del cuerpo de los santos y lo efímero de los cuerpos de los muertos. Hechos de materia vegetal, deben ser repuestos de tanto en tanto, lo que ocurre, según nos han dicho los tepehuas pedreños, cuando peregrinan a La Laguna –la morada mítica de las semillas y único santuario de los tepehuas orientales–, precisamente en esta temporada del año.

El costumbre de elotes es el único, de entre los que hemos registrado, en que se ha sacrificado un guajolote y que ha sido precedido por un rito preparatorio y seguido por otro de clausura, es decir que ha sido el más fastuoso, y siendo el único que se ha llevado a cabo en el oratorio comunitario, al tiempo que el único en que han participado las semillas, su carácter colectivo parece particularmente prominente. Más aún cuando, a diferencia del costumbre del Niño Dios que se lleva a cabo en la casa del fiscal que pertenece a una y no a otra mitad de la comunidad, el costumbre de elotes no atiende a ninguna división socioterritorial, sino que, al menos idealmente, convoca a todos los miembros de la comunidad, sin divisiones barriales que sean pertinentes, aunque la población pedreña mestiza poco o nada participa de estos verdaderos ejercicios de solidaridad social comunita-

ria. Inscrito en esta temporada del año, precisamente por ser el de elotes el rito comunitario por excelencia, el que celebra el arribo del insumo que permite la vida humana, señala más acusadamente que otros, que el mundo indio de la agricultura es irreconciliable con el mundo ganadero mestizo.

Pasado el Día de la Independencia nacional, terminado el costumbre de elotes, suenan las campanas anunciando la temporada de los muertos fastos, los difuntos de Santoro. De nuevo se impondrá la prohibición a los cuerpos vegetales. El tiempo continuará su curso y el ciclo comenzará de nuevo, perpetuamente.

Anexo fotográfico

Nota del editor: Las fotografías que integran este apartado fueron tomadas durante el trabajo etnográfico del autor y, por razones inherentes a la labor de observación antropológica, sin las condiciones idóneas de enfoque, iluminación, encuadre y/o disposición de los sujetos retratados. Pero las reproducimos sin retoque toda vez que representan un invaluable testimonio gráfico de la ritualidad tepehua, eje temático de este libro.

La partera Margarita contando “muñecas” de corteza de jonote de hule, durante una limpia previa a una promesa. San Pedro Tziltzacuapan, 10 de diciembre de 2008.

El curandero Severo colocando arreglos florales sobre los “muñecos” de papel recortado, durante una limpia previa a un concierto. El Tepetate, 31 de agosto de 2006.

Pedreños amarrando coyoles y flores, antes de realizar un costumbre de elotes. San Pedro Tziltzacuapan, 15 de septiembre de 2006.

Pedreños amarrando coyoles y flores, antes de realizar un costumbre de elotes. San Pedro Tziltzacuapan, 20 de septiembre de 2012.

Semillas (espíritus de las plantas cultivadas) en el baúl sobre el altar en casa de la curandera Leonila. San Pedro Tziltzacuapan, 15 de septiembre de 2012.

Pedreños bailando con los frutos tiernos del maíz, enflorados durante el costumbre de elotes. San Pedro Tziltzacuapan, 15 de septiembre de 2006.

Pedreñas adornando el altar de Todos Santos. San Pedro Tziltzacuapan, 31 de octubre de 2007.

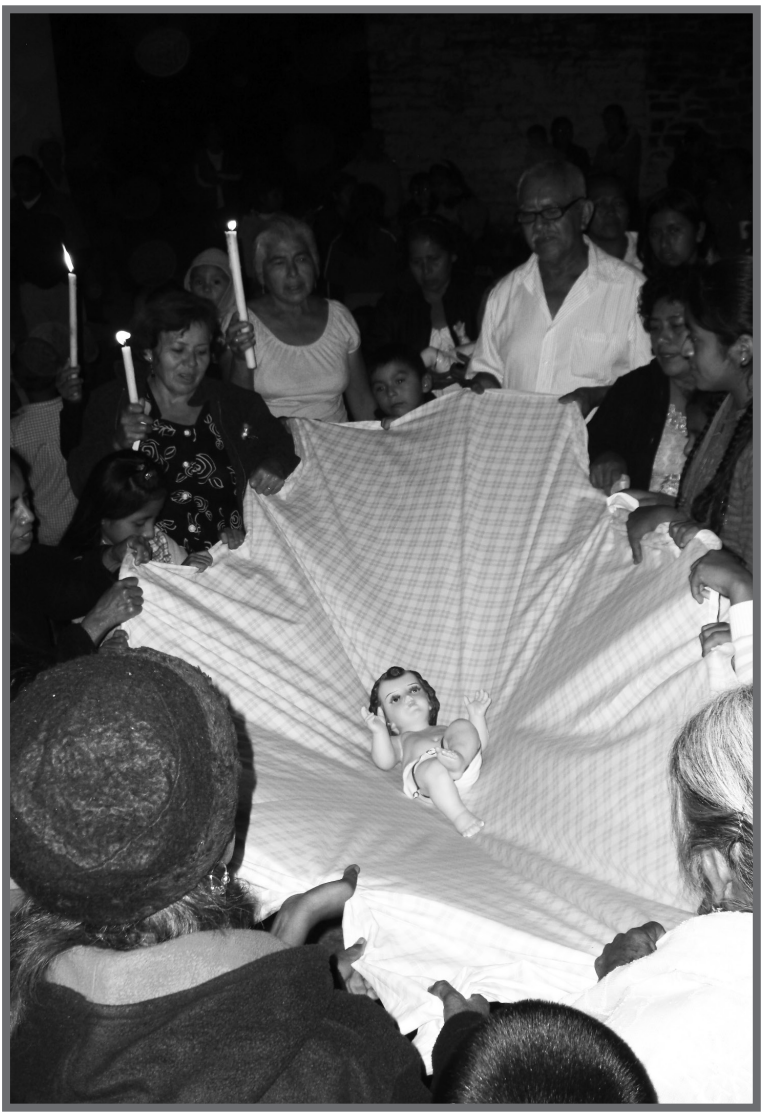
Altares pedreños de Todos Santos, influencia otomí y totonaca (altar miniatura frontal) sobre la cultura tepehua (cortinas en altares). San Pedro Tziltzacuapan, 31 de octubre de 2007.

Los viejos de Todos Santos bailando frente al altar. El músico toca el caparazón de la tortuga. Pisaflores, 1 de noviembre de 2010.

Los viejos de Todos Santos bailando frente al altar. Pisaflores, 1 de noviembre de 2010.

Procesión del Niño Dios, el Sol naciente, durante el día de los “angelitos” en Todos Santos. San Pedro Tziltzacuapan, 1 de noviembre de 2007.

El fiscal en turno, Miguel, alimentando las campanas de la iglesia al día siguiente de la procesión del Niño Dios. San Pedro Tziltzacuapan, 2 de noviembre de 2007.



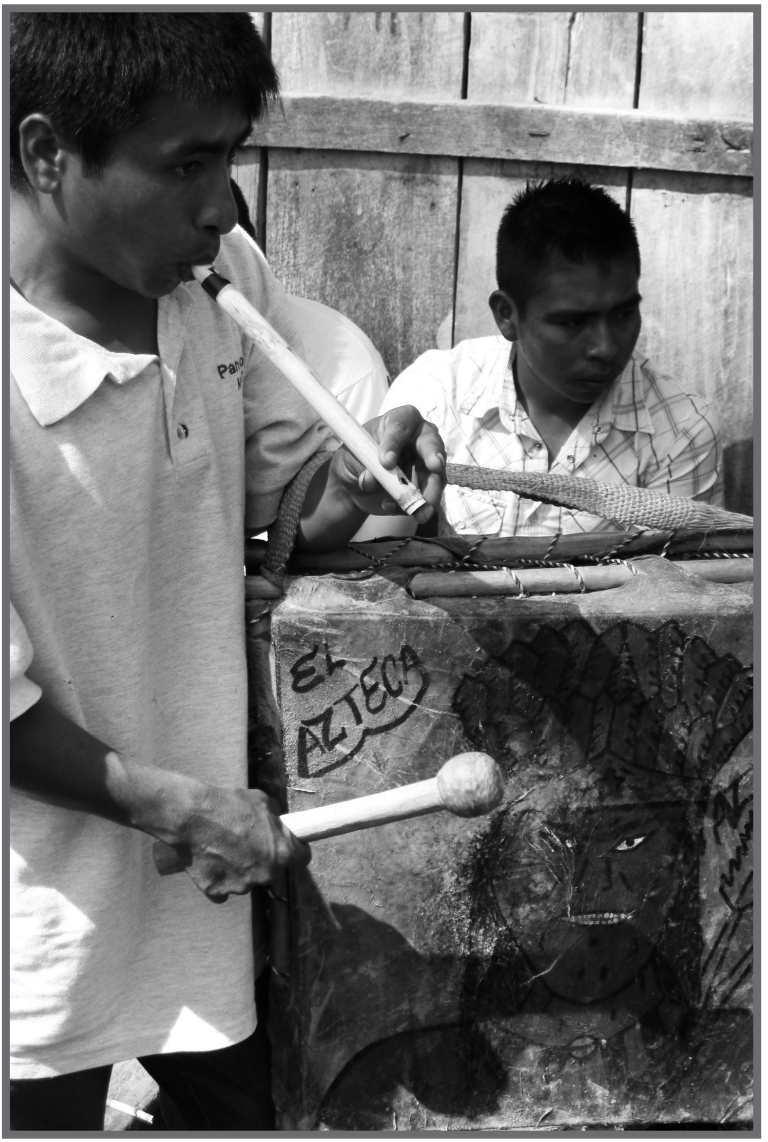
El catequista, Nemesio, dirige la celebración mestiza de la Navidad en el atrio de la iglesia: mecer al Niño Dios. San Pedro Tziltzacuapan, 25 de septiembre de 2010.

El curandero, Severo, comienza la limpia previa al costumbre del Niño Dios, en casa del fiscal en turno. San Pedro Tziltzacuapan, 31 de diciembre de 2010.

Como parte del costumbre del Niño Dios, los pedreños intercambian arreglos florales y se piden mutuamente perdón por las ofensas hechas. San Pedro Tziltzacuapan, 31 de diciembre de 2010.

Los pedreños se apropian del acto ritual central del costumbre del Niño Dios: mecer al Niño. San Pedro Tziltzacuapan, 31 de diciembre de 2010.

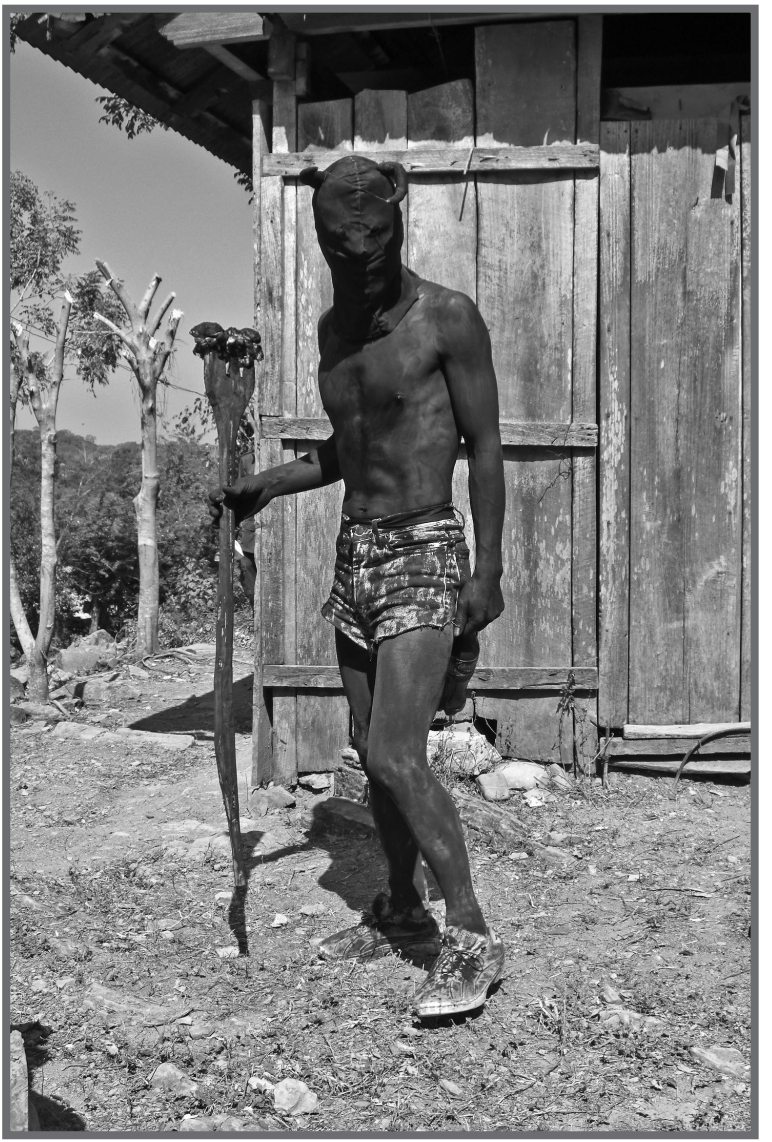
"Damas" y "viejos" de Carnaval. San Pedro Tziltzacuapan, 3 de febrero de 2008.



Juanito, el "tamborero" de Carnaval, desplegando la tradición musical de origen otomí. San Pedro Tziltzacuapan, 3 de febrero de 2008.

Unos viejos, un Diablo y un comanche de Carnaval. San Pedro Tziltzacuapan, 7 de febrero de 2008.

Fox y el Diablo en Carnaval. San Pedro Tziltzacuapan, 8 de febrero de 2008.



El Tiznado en Carnaval. San Pedro Tziltzacuapan, 8 de febrero de 2008.

La partera en Carnaval. San Pedro Tziltzacuapan, 8 de febrero de 2008.

El santo patrono está por salir en procesión el día de su fiesta. San Pedro Tziltzacuapan, 29 de julio de 2008.

Bibliografía

Álvarez Enríquez, María del Socorro, *Cambio sociocultural y usos de recursos forestales de las selvas, en una comunidad tepehua: el caso de Pisaflores en la Huasteca veracruzana* (tesis) México: Escuela Nacional de Antropología e Historia-Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Secretaría de Educación Pública, 2001.

Boilés, Charles L., "Tepehua thought-song: a case of semantic signaling", en *Ethnomusicology*, vol. 11, no. 3, Illinois: Society for Ethnomusicology, septiembre de 1967, pp. 267-292.

_____, "Síntesis y sincretismo en el carnaval otomí", en *América indígena*, vol. xxxi, no. 3, México: Instituto Indigenista Interamericano, julio de 1971, pp. 555-563.

Dow, James W., "Tepehua", en *James Winslow Dow – Home Page*, 1998, http://personalwebs.oakland.edu/~dow/personal/papers/langmap1/tepehua.html [consultado el 17 de julio de 2010].

Galinier, Jacques, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, Ángela Ochoa y Haydée Silva (trads.), México: Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México/Cen-

tro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Instituto Nacional Indigenista, 1990 [1985].

_____, "Pensar fuera de sí. Espejos identitarios en Mesoamérica", en *El espejo otomí. De la etnografía a la antropología psicoanalítica*, Jacques Galinier, Roberto Martínez González (trad.), México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígena/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (col. Etnografía de los pueblos indígenas de México, serie Estudios monográficos), 2009.

Gessain, Robert, "Contribution à l'étude des cultes et des cérémonies indigènes de la région de Huehuetla, Hidalgo. Les 'muñecos' figures rituelles", en *Journal de la Société des Américanistes*, vol. xxx, París: Société des Américanistes, 1938, pp. 343-370.

_____, "Contribution à l'étude des Tepehua de Huehuetla (Hidalgo, Mexique). La Tache pigmentaire congénitale", en *Journal de la Société des Américanistes*, vol. xxxvi, París: Société des Américanistes, 1947, pp. 145-168.

Heiras Rodríguez, Carlos Guadalupe, "Tepehuas de Puebla", en *Etnografía del estado de Puebla*, vol. Norte, Elio Masferrer Kan (coord. gral.), Georgina Vences Ruiz, Norma Barranco Torres, Elizabeth Díaz Brenis y Jaime Mondragón Melo (coords. vol. Norte), Puebla: Dirección de Literatura, Ediciones y Bibliotecas-Secretaría de Cultura-Gobierno del Estado de Puebla, 2003, pp. 238-259.

_____, "Vestido tepehua", en *El arte popular mexicano. Memoria del Coloquio nacional*, Arturo Gómez Martí-

nez (coord.), Xalapa: Secretaría de Educación de Veracruz-Gobierno del Estado de Veracruz de Ignacio de la Llave/Consejo Veracruzano de Arte Popular-Gobierno del Estado de Veracruz de Ignacio de la Llave, 2006, pp. 89-107.

_____, "Los rituales funerarios como emblemas identitarios entre tepehuas y totonacos de Mecapalapa, Pantepec", en *Los pueblos indígenas de Puebla. Atlas etnográfico,* Elio Masferrer, Jaime Mondragón y Georgina Vences (coords.), México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Secretaría de Cultura-Gobierno del Estado de Puebla/Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (col. Etnografía de los pueblos indígenas de México, serie Divulgación), 2010a, pp. 96-100.

_____, *Cuerpos rituales. Carnaval, días de muertos y costumbres tepehuas orientales* (tesis), Saúl Millán (dir.), México: Escuela Nacional de Antropología e Historia-Instituto Nacional de Antropología e Historia/Secretaría de Educación Pública, 2010b.

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* (tesis), México: Escuela Nacional de Antropología e Historia-Instituto Nacional de Antropología e Historia/Secretaría de Educación Pública, 2002.

Ichon, Alain, *La religión de los totonacas de la sierra*, José Arenas (trad.), México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional Indigenista 1990 [1969].

Lagunas, David, *Hablar de otros. Miradas y voces del mundo tepehua*, México: Plaza y Valdés, 2004.

Millán, Saúl, *El cuerpo de la nube. Jerarquía y simbolismo ritual en la cosmovisión de un pueblo huave*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia 2007 [2003].

Sandstrom, Alan R., *Corn is our blood. Culture and ethnic identity in a contemporary aztec indian village*, Norman: Universitiy of Oklahoma Press, 1991.

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

Sevilla, Amparo, "Introducción", en *De Carnaval a Xantolo: contacto con el inframundo*, Amparo Sevilla Villalobos (coord.), México: Ediciones del Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002.

Starr, Frederick, *In indian Mexico. A narrative of travel and labor*, Chicago: Forbes, 1908.

Stresser-Péan, Guy y Robert Gessain, "Los indios tepehuas de Huehuetla", en *Viaje a la Huasteca con Guy Stresser-Péan*, Haydée Silva (trad.), Guilhem Olivier (coord.), México: Fondo de Cultura Económica/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-Ministère des Affaires Étrangères (col. Antropología), 2008.

Tesillos, Camerino, *Diccionario tepehua*, Pisaflores, 2012, inédito.

Watters, James, *Diccionario tepehua de Tlachichilco, Veracruz*, México: Instituto Lingüístico de Verano, 2007, inédito.

Williams García, Roberto, *Los tepehuas*, México: Instituto de Antropología-Universidad Veracruzana, 1963.

_____, *Los tepehuas*, Puebla: Instituto de Antropología-Universidad Veracruzana, 2004 [1963].
_____, *Mitos tepehuas,* México: Secretaría de Educación Pública (col. SepSetentas, no. 27), 1972.

Índice

Los tepehuas 7

Ritos y especialistas rituales 13

Otoño, el principio del tiempo 27

Invierno, tiempo de nortes 47

Primavera, tiempo seco 75

Verano, oscuro tiempo de lluvias 93

Anexo fotográfico 99

Bibliografía 125

San Pedro Tziltzacuapan, el año ritual de una comunidad tepehua **de Carlos Guadalupe Heiras Rodríguez** se terminó de imprimir en julio de 2014 con apoyo del Conaculta, en Graficolors, Juan Álvarez núm. 1, colonia Unidad y Progreso, Xalapa, Ver., siendo gobernador del estado de Veracruz Javier Duarte de Ochoa y director del Instituto Veracruzano de la Cultura Rodolfo Mendoza Rosendo. **Corrección:** Javier Ahumada Aguirre. **Portada:** Cynthia Montes. **Formación:** Cristophe Barrera Ortega. **Cuidado de la edición:** Claudia Domínguez Mejía. El tiraje consta de 500 ejemplares.

Al construir cuerpos para muertos y divinidades, los ritos tepehuas separan a vivos de muertos sólo para, de inmediato, reunirlos y hasta confundirlos junto con las divinidades. Este libro da cuenta de esos ritos y de sus especialistas, chamanes encargados de dirigir las ceremonias agrícolas comunitarias. Describe paso a paso el ciclo ritual que sigue los ritmos de la producción milpera.

El eje conductor de la descripción etnográfica es el de los cuerpos rituales: los de papel y corteza que construyen los chamanes; los humanos que los no especialistas rituales prestan por vía de sus disfraces. *San Pedro Tziltzacuapan: el año ritual de una comunidad tepehua* es un libro dedicado a los tepehuas orientales que habitan casi todos en el sur del municipio veracruzano de Ixhuatlán de Madero, entre la Huasteca meridional y el norte del Totonacapan. Aunque se aboca casi por completo a San Pedro Tziltzacuapan, la comunidad "madre" de la mayor parte de las comunidades tepehuas orientales, también ofrece material relativo a dos de sus "hijos": Pisaflores y Tepetate.

VERACRUZ
GOBIERNO DEL ESTADO
IVEC
INSTITUTO VERACRUZANO DE LA CULTURA
CONACULTA